CƏLAL QASIMOV

AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞI VƏ SOVET TOTALİTARİZMİ

Kitab AMEA Mərkəzi Elmi Kitabxanasına
məxsusdur
MƏCBURİ PULSUZ NÜSXƏ
Cəlal Qasımov nəşriyyatı
kitab təqdim edilmiş tarix 3.11.2011

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

Əz-1
46683

CƏLAL QASIMOV

MİLLİ RƏQƏMSAL
YADDAŞ

AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞI VƏ SOVET TOTALİTARİZMİ

AMEA
Mərkəzi Elmi Kitabxana /İRM

BAKI – 2011

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Folklor İnstitutu Elmi Şurasının
qərarı ilə nəşr olunur.

REDAKTORU: f.e.d., prof. **Hüseyn İSMAYILOV**
f.ü.f.d. **Seyfəddin RZASOY**

RƏYÇİLƏR: akademik **İsa HƏBİBBƏYLİ**
f.e.d., prof. **Məhərrəm CƏFƏRLİ**

Cəlal Qasımov. Azərbaycan folklorşünaslığı və sovet totalitarizmi, Bakı, "Nurlan" nəşriyyatı, 2011.

Q 3202050000 Qrifli nəşr
098 - 2011

© C.Qasımov, 2011.

MİLLİ YADDAŞIN BİFURKASİYASI: ŞƏHİDLƏR VƏ ŞAHİDLƏR

Azərbaycan «bifurkasiya» ilə «attraktor» arasında.

Hər bir milli tarixin onu bir sistem olaraq yaradan və yaşadan ***tale nöqtələri*** var. Sinergetikada bu, ***bifurkasiya nöqtələri*** adlanır. İstənilən sistem «tarazlıq vəziyyəti ilə özünütəşkil prosesi arasında... bir neçə vəziyyət alır. Tarazlığın pozulma anında ***«bifurkasiya»*** (bu sözün ingiliscədən tərcüməsi «budaqlara ayrılma», «haçalanma» anlamına gəlir) adlanan durum meydana çıxır. Sistem bifurkasiya anında bir neçə potensial təkamül variantlarına sahib olur. Bifurkasiya sistemin mövcud iş rejiminin dəyişmə məqamıdır... Bifurkasiya nöqtəsi qısa müddətli xarakter daşıyır və sistemin daha uzunmüddətli olan dayanıqlı durumlarını birbirindən zaman və məkanca ayırır. Bu nöqtə həm də sistemdə qeyri-müəyyənliyin qabarması məqamıdır. Çünki bifurkasiyada, adətən, bir neçə potensial variant formalaşır. O variantlardan hansısa birinin seçilməsi ilə sistem sonrakı təkamül xəttini seçir»[1]. «Özünütəşkil hadisəsinin əsas əlaməti bifurkasiya nöqtəsindən sonra sistemin aldığı yeni strukturdur. Buna sinergetikada ***«attraktor»*** deyirlər... Mənası odur ki, sistemi öz cəzbetmə nöqtəsinə salan yeni quruluş faktiki olaraq sistemin gələcəyidir və konkret struktur formasındadır. Beləliklə, sistem bifurkasiya nöqtəsindən onu cəzb edən strukturların təsiri altına düşməklə çıxır»[2].

Başqa sözlə, bifurkasiya sistemin taleyinin variantlar mərhələsinə girdiyi məqamdır. Hansı variantın reallaşacağı-

[1] F.Qurbanov. Tarixin «postqərb» mərhələsinə keçid. I cild. Risklər, proqnozlar və ssenarilər. B. 2010, s. 74.
[2] F.Qurbanov. Göst. əsəri, s. 77.

nı və sistemin taleyinin necə olacağını təkcə Cənab Allahın bildiyi məqamdır. Bu məqamda onun ***tale yazısı*** aktuallaşır və o, bifurkasiya mərhələsindən ***«hazır» tale*** – attraktor halında çıxır.

Azərbaycan tarixinin bifurkasiya nöqtələri kimi daha çox «Çaldıran döyüşünü», «Gülüstan», «Türkmənçay» müqavilələrini nişan verirlər[3]. Bunların içərisində milli tarixi taleyimizin daha bir mühüm bifurkasiya nöqtəsi var. Sinergetik-filosof F.Qurbanov onu «Azərbaycan tarixinin «bolşevik bifurkasiyası» adlandırır[4]. ***Prof. Cəlal Qasımovun təqdimat modelini tapmaqda çətinliyə düşdüyümüz bu əsərinin bütün mahiyyəti, əslində, «bolşevik bifurkasiyasının» özünün zirvə nöqtəsinə – «milli tarixin 37-ci il bifurkAsiyasına» həsr olunmuşdur.*** Alimin milli-mənəvi dəyərlərimizin qanlı repressiyasına həsr olunmuş bu tədqiqatı sinergetik modelləşdirmə müstəvisində ***«Bifurkasiya ilə attraktor arasında Azərbaycan tarixi»*** kimi yozula bilir.

Ümumən Azərbaycan humanitariyasının, xüsusən filologiya və folklorşünaslığın daha çox stalinizm repressiyaları üzrə mütəxəssis kimi tanıdığı prof. C.Qasımovun bu kitabının sinergetik «metaforada» təqdimatı, bəlkə də, qəribə (daha doğrusu: ***qərib***) görünə bilər. Ancaq öz araşdırmalarında «tədqiqatçı alim» ampluasını və «tədqiqat» ülgülərini çoxdan aşmış Cəlal müəllimin bu əsərində (və «bu» anlaşıyı altında bütün digər tədqiqatlarında) bəlli «37-ci il» mövzusu artıq bizim adət etdiyimiz düşüncə, tədqiqat, yozum, yanaşma və ifadə tərzində təfsir olunmur. Taleyin ona verdiyi ömür, maddiyyat, mövqiyyat nöqtələrini öz həyatının «mə-

[3] F.Qurbanov. Autopyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforaları. Bakı, 2007, s. 444-456.
[4] F.Qurbanov. Göst. əsəri, s. 456.

nəvi bore» attraktoruna çevirməyi bacarmış bu kişi, bəlkə, heç özü də «XX əsrin 37-ci il» mövzusunu artıq «Azərbaycan tarixinin 37-ci il bifurkasiyasına» çevirdiyinin fərqində deyil. Tarixin heç vaxt dəyişməyən özünüqiymətləndirmə (-dəyərləndirmə) üsulu var: hər nəslin mövcudluq üsulu özündən əvvəlkinin təcrübəsinin dəyərləndirilməsinə müncər olunur. C.Qasımov üçün tarixin bu gedişat formulu «dərkolunmuş fərdi(-n)» yaşam mexanizmidir. ***O, bütün intellektual praktikası ilə «37»-də, bütün intellektual yaradıcılığı ilə Azərbaycanın sabahındadır.*** Onun yaradıcılığında (daha dəqiqi: varlığında) dünən, bu gün və sabah adət etdiyimiz ənənəvi düşüncə tərzi ilə qiymətləndirməkdə çətinlik çəkdiyim fenomenə çevrilib. Bu fenomenin təsvir və təhlil müstəvisi bir çox məqamları ilə sinergetik yanaşmanı tələb edir.

Milli düşüncə tərzimiz üçün ümumən hələ yeni olan sinergetik yanaşma Azərbaycan intellektual düşüncə tarixində gerçəkliyin dərki prosesinə nadir sayda bir sıra alimlərin yaradıcılığında, məhz bu ad altında olmasa da, tətbiq olunmuş reallıqdır. Milli yaddaşımızın ayrılmaz ismi olan prof. Xudu Məmmədov da belələrindən idi. F.Qurbanov yazır ki, Xudu Məmmədov «sinergetika» terminini işlətməsə də, təfəkkür tərzi, sualların qoyuluşu və problemlərin (daha doğrusu, oxşarlıqların) izahında sinergetik yanaşmaya çox yaxın mövqeyə gəlib çıxmışdı. Əgər o, bu fikirlərini ayrıca sistem olaraq tam nəzəri hala salıb təqdim etsəydi, Azərbaycanda sinergetikanın variantlarından birinin yaradıldığının şahidi olardıq (ad başqa da ola bilərdi). Bu, niyə baş vermədi? Ümumiyyətlə, bu sual Azərbaycanda elmi nəzəriyyələrin yaranması bağlılığında araşdırılmalı fundamental elmi-metodoloji məsələdir. X.Məmmədov kimi bir çox

Kitab M Cəl kitab

istedadlarımız potensiallarını bilmədən dünyanı tərk edib-lər. *Niyə, nəyə görə?*»[5]

Biz sinergetik-filosofun nə vaxtsa prof. C.Qasımovla bağlı tarix üçün də səslənə biləcək bu suallarının səslənmə «tarixinin» artıq çoxdan yetişdiyinin fərqindəyik. Ona görə də:

«Niyə» məhz sinergetik fəlsəfə? «Nəyə görə» məhz professor Cəlal Qasımov?

Prof. C.Qasımovun yaradıcılığı öz tematik mahiyyəti etibarilə artıq çoxdandır ki, yalnız filologiya deyil. Baxmaya-raq ki, bu tədqiqatlar filologiya elmləri doktoru tərəfindən, həm də filologiya indeksi ilə aparılır. Lakin onun araşdırma-larında filologiya axtarmaq, yaxud onları ümumilikdə filolo-giyanın metodik qəliblərinə salmaq mümkün deyil. Çünki bu əsərlər, sadəcə olaraq, təkcə filoloji araşdırmalar deyildir. O, zahiri planda milli-mənəvi dəyərlərin repressiyasını – milli düşüncə və onun daşıyıcılarının qanlı üsullarla məhvi tarixini araşdırır. Tədqiqatlarından çoxlu sayda istintaq-protokol materialları, sorğu-dindirmə sənədləri keçir. Hətta bunlar da professorun tədqiqatlarını «tarixi», yaxud «filoloji-tarixi» indeksə nə hərfi, nə də məcazi mənada «sığışdırmır». Çünki nə repressiya olunmuş ədəbi məhsula yanaşma yalnız «filo-loji», nə də məhv edilmiş «ədibə» yanaşma yalnız «tarixi» deyildir. Prof. C.Qasımovun yaradıcılığındakı şifahi və yazılı ***Ədəbiyyat***, onu yaradan ***Ədib***, hər iki paradiqmada daşınan ***Milli Mənəviyyat*** və bu paradiqmaları birləşdirən ***Ağrı*** se-mantemləri daha ümumi, daha universal keyfiyyət-qiymət-ləndirmə aspekti kimi yalnız «fəlsəfənin» metodik qəlibində təfsir oluna bilir. Ancaq burada bizim adət etdiyimiz ənənəvi

[5] F.Qurbanov. Sinergetika: xaosun astanasında. Bakı, 2004, s. 8.

Kitab M Cəl kitab

fəlsəfi yanaşma da C.Qasımovun yaradıcılığının bütün fəlsə-fəsini özündə ehtiva edə bilmir.

Fəlsəfə bizə «doğma» olan tərifində təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında ən ümumi qanunauyğunluqları ehtiva edən elmdir. C.Qasımovun yaratdığı «37-ci il fəlsəfəsi» də bir çox məqamları ilə bu «ən ümumi qanunauyğunluqların» tapılması paradiqmasında mənalana bilir. Lakin «37-ni» yalnız təsvir və təhlil etmək, yaxud onu «sistemləşdirmək», bu tarixin ənənəvi fəlsəfəsini yaratmaq Cəlal müəllimin gördüyü işin «fəlsəfəsini» tam açmır. O, bir çox konsept-lərində daha irəli gedib və müəyyən mənada bizim adət etdiyimiz dəyər-qiymətləndirmə ölçülərindən yuxarı qalxıb. Reallığa yanaşmanın bu səviyyəsi alimin həmin konsept-lərini sinergetik fəlsəfə müstəvisinə gətirir.

Sinergetik fəlsəfə gerçəkliyi idrakın qeyri-xətti, qeyri-müəyən, qeyri-səlis məntiqə əsaslanan üsulu olaraq hər hansı sistemin özünütəşkilinin (özünüyaratmanın) mürək-kəb mexanizmlərini hərəkətə gətirən ümumi qanunauyğun-luqları müəyyənləşdirir. Prof. C.Qasımovun oxuculara təq-dim olunan bu əsəri mövzu-məndəricəsi baxımından milli-mənəvi dəyərlərin sovet totalitarizmi dövründə repressiya-sına həsr olunmuşdur. Lakin «repressiya» burada, sadəcə, tarixi proses olmayıb, Azərbaycan xalqının «37-ci il bifur-kasiyasında» yenidən «özünütəşkil», yenidən «özünüyarat-ma» prosesi kimi təqdim olunur. ***«Azərbaycan türklüyü»*** Şimali Azərbaycan müstəvisində bir bütöv etnokosmik sis-tem olaraq «37-ci il bifurkasiyasına» (milli taleyin variant-lar sisteminə) düşür və ondan ***«Azərbaycan xalqı və milləti»*** attraktoru kimi çıxır. Əsərin birinci səhifəsindən axırıncı səhifəsinə qədər onun müəllifinin bütün diqqəti, əslində, bu məqamdadır. Bifurkasiyada sistem tarazlıq halından çıxır

və qeyri-müəyyənlik dövrünə daxil olur. Bolşeviklər «Şimali Azərbaycan xalqını» onun tarixi təmkin – tarazlıq halından çıxardıb, qeyri-müəyyənliyə, eksperimental variantlar mərhələsinə daxil etdilər. Daha sonra bu durumdan geni modifikasiya olunmuş orqanizm halında çıxardılar. İndi bütün bəşəriyyət GMO-nun (Geni Modifikasiya olunmuş Orqanizmləri – qida məhsullarını, tərəvəzləri yaradan gen mühəndisliyinin) əsarətindədir. ***Prof. C.Qasımov sübut edir ki, bolşeviklərin XX əsrin 20-ci illərindən Azərbaycan xalqı (o cümlədən keçmiş SSRİ-nin əsasən digər türk xalqları) üzərində apardıqları qanlı repressiyalar, əslində, mahiyyəti etibarilə bir gen mühəndisliyi idi.*** Müxtəlif genetik eksperimentlərlə Azərbaycan xalqını bifurkativ variantlar üzərində təcrübəyə məruz qoyan bolşeviklər onu, nəhayətdə, GMO «attraktoruna» – geni modifikasiya olunmuş xalqa çevirməyi bacardılar. Müəllif yazır: «1920-50-ci illər Azərbaycan ziyalılarının mənəvi sarsıntı və stress illəri idi. Yeni cəmiyyətin qarşısına qoyduğu məqsədlərdən biri də yeni ziyalı nəsli yetişdirmək və onları öz ideyalarının daşıyıcısına çevirməkdir. Bu, yeni ziyalı nəsli demokratik yox, diktator rejimin ağrılarını yaşaya-yaşaya yetişirdi. Sosializm qəlibinə sığmayanlar, xalqın, millətin tarixini, mədəniyyətini, adət-ənənəsini yaşadanlar və yaradıcılıqlarında irslə varis, dünənlə bu gün arasına körpü atanlar Stalinin və onun əyalətdəki qullarının qəzəbinə düçar olurdular. İrtica və istibdad prosesi iki yolla – dövri mətbuatda, yığıncaqda, plenum və qurultaylarda ifşa və təhlükəsizlik orqanlarının təcridxanalarında ittihamla həyata keçirilirdi».

Müəllifin bu fikrində «37-ci il bifurkasiyası» funksional sistem halında təqdim olunmuşdur. Keçən əsrin 20-50-ci illərində Azərbaycan cəmiyyətinin prof. C.Qasımovun

təsvirində təqdim olunan bu prosessual durumu (sistemin böhran halı) öz fəlsəfi ümumiləşdirməsini yalnız sinergetik modeldə tapa bilir. Diqqət edək:

Sistemin salındığı böhran: 1920-50-ci illər Azərbaycan ziyalılarının mənəvi sarsıntı və stress illəri;

Bifurkasiya variantları: Sosializm qəlibinə sığmayanların:

– fiziki və mənəvi planda məhv edilməsi;

– dövri mətbuatda, yığıncaqda, plenum və qurultaylarda ifşa edilməsi;

– təhlükəsizlik orqanlarının təcridxanalarında ağır ittihamlara məruz qoyulması.

Sistemin gələcəyi – attraktor: Yeni ziyalı nəsli yetişdirmək və onları öz ideyalarının daşıyıcısına çevirmək.

Prof. C.Qasımovun «37-ci il bifurkasiyası» nın prosessual strukturu.

Müəllif göstərir ki, keçən əsrin 20-50-ci illərində Azərbaycan xalqı üzərində məqsədli eksperiment aparılmışdır: «İmperiya yaxşı dərk edirdi ki, mənəvi dirilik sakitliyi sevmir, o, kükrəməyi, püskürməyi, ayıq və oyaq qalmağı sevir. Sabitlik yaratmaq üçün diriliyi – müstəqil düşünməyi, milli mentalı və milli əxlaqı məhv etmək lazım idi».

Professora görə, bolşeviklərin Azərbaycan xalqının üzərində apardıqları eksperimentlərin əsas hədəfi onu bir xalq, dövlət, ümumiyyətlə, etnos kimi yaşadan, mövcudluğunu şərtləndirən etnik-milli mexanizmlərdən məhrum etmək idi. C.Qasımov bolşevik «gen mühəndislərinin» Azərbaycan xalqının etnokosmik strukturunda hədəfə aldıqları «genetik kod nöqtələrini» çox aydın işarələrlə cizgiləyir: «Millətin tarixində və taleyində ən böyük faciə şəxsiyyətin məhvindən

daha çox milli mənəvi dəyərlər – cünglər, əlyazmalar, təzkirələr, arxiv materialları, bütövlükdə isə folkloru da özündə ehtiva edən klassik irs zərər çəkəndə, repressiyanın qurşunlarına hədəf seçiləndə baş verir. Zərərli hesab edilərək heç bir qeydiyyatı aparılmayan, ona görə də yenidən bərpa edilməsi müşkülə çevrilən kitabdan, əlyazmadan, folklor nümunələrindən müəssisə və təşkilatların, xüsusilə də NKVD-nin qaladığı tonqal yadı, özgəni (ermənini və ya rusu) nə qədər isindirirsə, doğmanı, millini bir o qədər üşüdür. Qeyri-millini xumarlandıran tonqal, alov genetik kodu, dünəni yandırdığından, əcdada qalxan və yaddaşa uzanan əlin kimliyini bilə-bilə doğma özü də gücsüzlüyündən qovrulur».

Bolşeviklərin apardıqları siyasət aydın modelləşdirilmiş sistemə əsaslanırdı. Xalqın milli özünəməxsusluğunu şərtləndirən genetik kod əvvəlcə etnogenetik struktur informasiyası – DNT səviyyəsində (milli - mənəvi dəyərlər), daha sonra onun daşıyıcıları (milli şəxsiyyətlər) səviyyəsində məhv edilirdi. Prof. C.Qasımov yazır: «Hər yerdə fərdi ziyalı «mən»inin azadlığı, milli «mən»in azadlığı ilə tamamlanır. Deyilənlərin yekunu kimi demək olar ki, 1920-1950-ci illərin repressiyalarının qurşunları əvvəlcə milli - mənəvi dəyərlərə – dilə, əlifbaya, adət-ənənələrə, klassik ədəbi-mədəni irsə, dinə, folklora – «Dədə Qorquda», «Koroğlu»ya, sonra isə milli düşüncə sahibləri olan mütəfəkkir şəxsiyyətlərə dəydi».

XX əsrin 20-50-ci illərinin bolşevik eksperimentləri son dərəcə qanlı üsullarla aparılmışdır. Bu üsulların ideoloqu bütün bəşəriyyətin tarixini XX əsrin əvvəllərində sosializm-kapitalizm bifurkasiyası variantlarına atmış V.İ.Lenin idi. Müəllif yazır: «V.İ.Leninin qurduğu «adil divan»ın mahiyyətində və məzmununda bəyi, xanı qırmaq, dara çəkmək dayanır. Bəyin, xanın qırılması və ya dara çəkilməsi

Kitab M Cəl kitab

ilə «adil divan» arasındakı paradoksa məhəl qoymadan deyə bilərik ki, sovet hökumətnin – totalitar rejimin qurduğu dar ağacından bəydən və xandan daha çox milli burjuaziya, milli düşüncə, eləcə də milli düşüncə sahibləri asılıdır. Millilik və milli düşüncə çarmıxa çəkiləndə, eşofota yaxınlaşdırılanda bu düşüncənin məhsulu olan folklor da təhdidlərlə üzləşir, deməli, xalqın özü və onun yaratdığı eyni anda təqib və təzyiqlərə məruz qalır».

Bolşevizm bu üsullarla XX əsrin 20-50-ci illər Azərbaycan sovet insanının milli şüurunda böhran yaratmağa – onda minillərin sınağından çıxaraq daşlaşmış milli-mənəvi dəyərlərə şübhə yaratmağa nail oldu. Cəlal müəllim qeyd edir ki, «o illərin ideoloji təbliğatı və yeridilən siyasət bir çox yazıçıların özlərini də proletar düşüncəsi ilə əski təfəkkür tərzinin («yeniləşən» cəmiyyət və sabitliyini qoruyub saxlayan genetik kod) arasında çaşbaş qoymuşdu».

Xalqı kütləvi şəkildə, totalitar zor qarşılığında, imperiyanın bütün gücü ilə mutant «Azərbaycan sovet insanı» obrazına otuzdurulurdu. Alternativə, düşünməyə, fikirləşməyə, seçməyə heç bir macal vermirdilər. Metodlar o qədər qanlı, amansız və qorxulu idi ki, kimliyindən – ziyalı, yaxud sıravi insan olmasından asılı olmayaraq, Azərbaycan insanın düşüncəsinə yalnız bir hiss – fiziki özünüqoruma, nəyin bahasına olursa-olsun salamat qalma instinkti hakim idi. Bu instinkt öz təbiəti etibarilə bütün hallarda fiziki-cismanidir, o işə düşəndə mənəvi-ruhani olana yer qalmır. Həmin instinkt insanlarda və heyvanlarda eynidir. Lakin insan həm də mənəvi hadisədir. Bolşeviklər Azərbaycan xalqının üzərində qanlı üsullarla eksperiment apararkən məhz bu instinkti işə salmağa çalışırdılar. Çünki o, işə düşəndə toplum sürüyə çevrilir. Ondan sonra onu idarə etmək üçün təkcə bir çoban

və bir it kifayət edir. Prof. C.Qasımov, əslində, təpədən-dırnağacan milli ziyalı olan Y.V.Çəmənzəminlinin xaricdən sovet Azərbaycanına qayıtdıqdan sonra yazdığı «Bu proletar həyatı mənim üçün bir məktəb oldu. Bütün köhnə düşüncələrimi məndə oyanmış yeni şüur sahəsinə keçirdim. Kapitalizm əsiri olan işçilərlə boyunduruq yoldaşı olaraq dünyaya başqa nəzərlə baxmağa başladım» fikrini bu kontekstdə təhlil edərək diqqəti mahiyyətin üzərinə yönəldir: «Maraqlıdır, Vəzirov həqiqətənmi proletar həyatını özü üçün məktəb hesab edirdi, əgər elə deyilsə, onda bu ziddiyyət və ikilik haradan gəlir? Bu gün bu sualla çoxlarını ittiham etmək olar. Bunun üçün əvvəlcə gərək 20-30-cu illərə qayıdasan, dövrün özünə – Stalin və Bağırov rejiminə, az da olsa, bələd olasan. Can bir qəlblə bir-birinin evinə gedən-gələn qonşuların qorxudan bir-birindən «küsməklərinin», özündən qorxan, çəkinən Adamların şahidi olasan, hər gecə qara maşınların evlərə gətirdikləri fəlakəti görəsən, dar zindanlarda döyülən, həftələrlə ayaq üstə ac-susuz dayanan, ayaqları şişən Adamların naləsini, fəryadını, iniltisini eşidəsən, heç olmasa, 30-cu illərdən miras qalan dərd yüklü istintaq işlərini vərəqləyəsən, yalnız o zaman məhkum edilənləri və məhkum edilməyənləri ittiham edə bilərsən».

Müəllif məhz özünün müəyyənləşdirdiyi yanaşma üsulu ilə Azərbaycan sovet insanının yaşam formulunu belə təsvir edir: «Dövr, zaman özü əzməyi və əzənin tərəqqisini tələb edirdi. Bu diqtə idi. Sən ya bu diqtəni qəbul edib öz ideyalarını müxtəlif ədəbi prinsiplərlə həyata keçirməli, ya Sovet hökumətnin varlığını mədh edərək «sevinc yaylığı ilə gözlərinin yaşını silib, gülə-gülə ələmdən-nəşəyə keçməyini» elan etməli, yaxud da məhv olmalı idin».

Prof. C.Qasımov eyni sovet yaşam formulunun saysız variantlarından daha bir nümunəni ustad Aşıq Bilal Şirvanlının obrazında belə şərh edir: «Yeridilən bu siyasət nəticəsində artıq sovetlər dönəmində «Aşıq gördüyünü çağırar» tezisi, «Aşıq diqtə olunanı çalar» ifadəsi ilə əvəzləndi. Hippokratın həkimə, Femidanın hakimə inamı da elə bu zaman aşıq-aşiq saza sədaqətini itirəndə (gördüyünü deyil, diqtə olunanı ifa edəndə) itib. Bu inama sədaqətini itirənləri mükafat – orden, medal, itirməyənləri sazı, sözü qoruyanları, ictimai mühitin eybəcərliklərini kodlaşdıranları isə Aşıq Bilal kimi güllələnmə cəzası gözləyib».

Prof. C.Qasımovun «37-ci il bifurkasiyası»nda folklor.

Müəllifin milli-mənəvi dəyərlərin repressiyasına həsr olunmuş kitabının əsas obrazları folklor və folklorçulardır. Cəlal müəllimin bu «seçimi» tədqiq olunan dövrün reallıqlarını əks etdirir. O yazır: «Azərbaycanın yazılı və şifahi ədəbiyyatı heç vaxt sovet dövründəki qədər toplanıb tədqiq olunmadığı kimi, o dövrdəki qədər də təhriflərə, ideoloji basqılara məruz qalmayıb, hətta kök, mənşə problemi ortaya çıxanda təqib də edilib, yasaq da olunub. Milləti kökündən, mənşəyindən, əcdadından qoparmaq üçün ciddi cəhdlər də edilib».

«Niyə folklor» sualına müəllifin kitabda verdiyi izah, əslində, «folklor» anlayışının etnokosmik strukturunu modelləşdirən yığcam konsepsiyadır. C.Qasımov yazır: «Milli əxlaqı və milli psixologiyanı, milli təfəkkürü və milli mentaliteti, etnik kodu və milli şüuru, milli düşüncəni və milli xarakteri özündə ehtiva edən folklor xalqda milli «mən»i və milli «biz»i (paralel olaraq folkloru) formalaşdırır».

Kitab M Cəl kitab

Etiraf edək ki, bu, üstündən keçiləsi tərif deyil. Burada «folklor» bir kateqoriya kimi tamamilə müasir anlamda modelləşdirilib. Müəllif özü də buna işarə edir: «Maraqlıdır ki, indi folklor Azərbaycan folklorşünaslığının nəzəri texnologiyasında məhz bu kontekstdə – etnosu bir kosmik bütöv kimi özündə modelləşdirən sistem (etnokosmos) kimi konseptləşdirilməklə folklorun xalqın «mən-biz» formulu üzrə mükəmməl kosmik böyüməsindəki müstəsna rolu haqqındakı fikrimizi təsdiq edir».

Prof. C.Qasımovun verdiyi tərifi təhlil etdikdə aydın olur ki, burada folklor ***struktur və funksiya aspektlərində*** modelləşdirilmişdir. Bu cəhətdən folklor öz ***strukturu*** etibarilə sistemin bütün millilik səviyyələrini (milli: əxlaq, psixologiya, təfəkkür, mentalitet, etnik kod, şüur, düşüncə və xarakteri) əhatə – ehtiva edir. Bu struktur ***funksionallaşmaqla*** milli «mən» və «bizi» yaradır (təşkil edir). Müəllif göstərir ki, bolşeviklər məhz bu səbəbdən folklora bir hədəf kimi çox ciddi önəm verirdilər: «totalitar rejim özünün həmişəyaşarlığını təmin etmək üçün gücünü formalaşmış milli «mən»i və milli «biz»i (paralel olaraq folkloru) dağıtmağa sərf etdi».

Bolşevizmin folklora belə həssas münasibəti həm də canlı milli yaddaş fenomeni ilə bağlı idi. 1920-ci illərdən geni dəyişdirilməyə başlanan Azərbaycan sovet insanı üçün 1918-1920-ci illər həm də folklorda yaşayan canlı yaddaş idi. Prof. C.Qasımov yazır: «Əslində isə bu folklor nümunələri xalqı Azərbaycan SSR-ni deyil, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətini (AXC) qurmağa hazırlayırdı. Həmişə və hər yerdə istiqlal düşüncəsi, müstəqilləşmək arzuları əvvəl ədəbi düşüncədə, sonra isə ictimai həyatda baş verib. Bolşevizmin apardığı təbliğat bir tərəfdən Cümhuriyyəti unutdurmağa, digər tərəfdən isə sovet hökumətnin yerlərdə (əyalətlərdə) ideoloji

dayaqlarını möhkəmləndirməyə xidmət edirdi. Heç şübhəsiz ki, xalqın iradəsindən doğan demokratik Cümhuriyyəti ittiham edən ciddi folklor örnəkləri tapıb ortaya çıxarmaq (sifarişlə yazılan tək-tük cızma qaralar istisna olmaqla) nə 1920-ci, nə də sonrakı illərdə mümkün deyildi».

Bolşeviklərin «Kitabi Dədə Qorqud» dastanına və «Novruz» bayramına qarşı «bütün cəbhə boyu» apardıqları amansız və mütəşəkkil mübarizədə də əsas məqsəd Azərbaycan türklüyünün milli yaddaş kodunu dağıdıb onu özünüqoruma, yenidən özünütəşkiletmə mexanizmlərindən məhrum etmək idi. Bu cəhətdən prof. C.Qasımovun təhlil modelində Azərbaycan milli eposu və milli ritualının (bayramının) repressiyası zamanı bolşeviklərin göstərdiyi «fövqəlhəssaslığa» münasibətdə tədqiqatçının nümayiş etdirdiyi «fövqəlhəssaslıq» təsadüfi deyil.

Milli yaddaş etnosun «düşüncə sxemləri» və «davranış formullarından» təşkil olunur. Hər bir «milli epos» etnosu təşkil edən düşüncə sxemlərini, hər bir «milli bayram – ritual» isə etnosu birləşdirən davranış formullarını özündə yaşadır. Etnos eposu vasitəsi ilə – düşünür, bayramı vasitəsi ilə – hərəkətə gəlir. Milli düşüncə sxemlərindən – eposundan və milli hərəkət formullarından – bayramından qopardılmış xalq artıq manqurtlaşır: milli düşüncədən məhrum fiziki istismar vasitəsinə – heyvana çevrilir. Prof. C.Qasımov göstərir ki, bolşeviklər Azərbaycan xalqını milli eposundan – «Kitabi-Dədə Qorqud»dan və milli ritualından – Novruz bayramından məhrum etməklə onu məhz «Azərbaycan xalqı» adlanan köləyə çevirmək istəyirdilər.

Tədqiqatçı göstərir ki, bolşeviklər «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında milli düşüncə sxeminin dörd əsas immu-

Kitab M Cəlil kitab

nitet – milli özünümüdafiə və özünütəşkil nöqtəsini hədəfə almışdılar:

Bunlardan birincisi «Kitabi-Dədə Qorqud»un öz «klassik» etnoepik strukturu ilə «marksizmin klassik irsə baxışlarını» dağıtması, onun antibəşəriliyini, antimilliliyini sübut etməsi idi. Prof. C.Qasımov yazır: «Proletariatın dahi rəhbəri V.İ.Lenin tərəfindən ədəbiyyatın və sənətin qarşısında böyük bir sual qoyulmuşdu: «Klassik irsə necə yanaşmalı» və «Klassik irsdən necə imtina etməli»? Bu meyarlara söykənərək ədəbiyyata və sənətə «proletar işinin bir vintciyi», təkərciyi kimi baxanlar sosializm modeli hazırladılar. Bu modelə uyğun gələn əsərlər və şəxsiyyətlər mütərəqqi, uyğun gəlməyənlər isə mürtəce elan edildi... «Kitabi-Dədə Qorqud» da milli mənəvi əxlaqi və dini dəyərlərimizi özündə yaşatdığına görə marksizmə-leninizmə zidd bir əsər kimi ədəbi səhnədən (müvəqqəti də olsa) yığışdırıldı".

İkincisi eposda milli özünüqoruma və özünütəşkil immunitetinin əsas sxeminin "Türkün özünə qayıdış çağırışı" olması idi: Prof. C.Qasımov yazır: "Dastanda oğuzun (türkün) mənşəyindən, məişət tərzindən, qəhrəmanlıq, cəngavərlik tarixinə, hətta coğrafi ərazi və məkana qədər hər şey öz əksini tapır. Lakin bütün bunların içindən bir ana xətt də keçir: Qorqud atanın son boydakı "türkün türkə inamı, əcdada, babaya etiqadı və dəstəyi itəndə vurduğu fəsad" mesajı. Türklərin məğlubiyyəti də bu "inam və dəstək" itəndə, türk türkə güvənməyəndə, "İç Oğuz Dış Oğuza asi olanda" baş verir. Bu zaman türkün qılıncı yadı, özgəni yox, geni, doğmanı, türkü kəsir. Bu mesaj və ismarıc Oğuzla məhdudlaşmır, türk dünyasına ünvanlanır. Dədə Qorqudun müqəddəs nəsihət və vəsiyyəti nəsllərə çatmayanda Teymurləngla Yıldırım Bəyazid, Şah İsmayılla Sultan Səlim... qarşıdurması

Kitab M Cəl kitab

yaranır, bütün hallarda qırılan və zəif düşən türk olur. Deməli, ən böyük tarixi tragik-dramatik situasiya qılınc, nizə və qalxan, eləcə də onları əlində tutan sərkərdə və döyüşçü genin, etnosun, xalqın sipərinə çevrilməyəndə, ona qənim kəsləndə baş verir. Bu nəsihətin növbəti türk sərkərdələrinə çatmaması və buraxılmış səhvlərin, törədilmiş faciələrin növbəti dəfə təkrarlanması, türkün bir mənəvi bayraq altında birləşməməsi üçün onun "Dədə Kitabı" – "Kitabi-Dədə Qorqud" "burjuy", "pantürkist" elan edilərək yasaqlanır. Başqa sözlə, Qorqudun vəsiyyətlərini onun nəvələrindən uzun müddət tarix, zaman, indi isə bolşeviklər gizlətmək istəyirdilər".

Üçüncüsü eposun türkün əzəli düşmənlərindən biri olan ermənilərı bəşəri mədəni sisteminin destruktiv, antisistem elementi kimi ifşa etməsidir. Prof. C.Qasımov göstərir ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" milli epos olaraq ermənilərin türkün "milli-mənəvi dəyərləri və ya mədəniyyət abidələrini özəlləşdirərkən əsas götürdükləri beş əsas prinsipi – başqa xalqlara məxsus abidələri özününkü elan etmələrini (1), modifikasiya edərək onları dəyişdirməsini (2), özəlləşdirə bilmədiklərini özlərinin və ya başqalarının əli ilə məhv etmələrini (3), milli abidələri müxtəlif şayiələr yaymaqla yerli əhalinin öz əli ilə məhv etməyə təhrik etmələrini (məsələn, Azərbaycanda daşdan yonulmuş qoçların içərisində qızıl və ya qiymətli əşya gizlədildiyi uydurmasını ortaya ataraq yerli əhalinin əli ilə həmin abidələri məhv edilməsi) siyasətlərini (4), min bir fitnə-fəsadla ələ keçirdikləri ərazilərdəki toponomik adların dəyişdirmələrini və özlərinin bu torpaqlardakı, təxminən, 200 illik tarixlərini 200000 il qabağa çəkmək cəhdlərini (5) ifşa edərək boşa çıxarırdı.

Dördüncüsü "Kitabi-Dədə Qorqud"un imperiyanın əyalət-müstəmləkə siyasətini dağıtması idi. Prof. C.Qasımov

Az-9 46683

AMEA Mərkəzi Elmi Kitabxana /RM

yazır: «Kitabi-Dədə Qorqud» bizi ümumtürk mədəniyyəti ilə sıx bağlayır və yalnız ***oğuznamə*** deyil, həm də ***türknamə funksiyasını*** yerinə yetirirdi. Yəni bu dastan ümumkökdən, türklükdən qaynaqlandığına görə yalnız oğuzların deyil, bütün türklərin mədəniyyət nümunəsi kimi meydana çıxırdı. Ümumtürk və ümumislam mədəniyyətinə isə sovet totalitar rejimi özünün «pantürkist» və «panislamist» möhürünü çoxdan vurmuşdu. Bu dastanı yasaqlayan amillərdən biri də bəşəriliyə aparan yolun marksizmdən, leninizmdən deyil, millilikdən, türklükdən keçməsi, içində türkün əxlaqını, türkün düşüncə tərzini, türkün dövlətçilik tarixini, türkün mənəviyyatını, türkün ruhunu yaşatması idi».

Bolşeviklərin Novruz bayramına münasibətdə reallaşdırdıqları amansız siyasətin əsasında da milli yaddaşın etnik davranış formullarını dağıtmaq ideyası dururdu. Prof. C.Qasımov Novruz bayramının ümummilli, ümumbəşəri və tarixi-mədəni mahiyyətini müəyyənləşdirərək göstərir ki, «Novruz bayramının semantik strukturunda arxetipdə duran qədim türk növəsi ilə atəşpərəstlik-zərdüştilik layını birbirinə qovuşmuş halda vahid sistem olaraq araşdırmaq daha doğrudur. Belə ki, Novruz bayramı əsasən Avrasiya materikində (buraya Şimali Afrikanı da aid etmək olar) fərqli etnik birlikləri, siyasi-ideoloji quruluşları, mədəniyyət tarixinin dünəni və bugününü, fərqli dini baxış və ideologiyaları, linqvistik arealları, etnoqrafik özünəməxsusluqları bir araya gətirməklə onları vahid sosial-mədəni, milli-psixoloji modeldə birləşdirən transmilli sivilizasiya fenomenidir. Bu bayram öz ilkin köklərinə görə mifoloji düşüncə çağına – bəşəriyyətin öz yaşamını ritual-mifoloji davranış formulları əsasında gerçəkləşdirdiyi dövrə dayanır. Qədim Novruz ritual-mifoloji kompleksi daha sonralar müxtəlif dinlərə

nüfuz etmiş, fərqli dini-ideoloji baxışlara qarışmışdır. Belə hesab edirik ki, Novruz bayramı tarixən mövcud olduğu transmilli məkan-zaman sistemində, əsasən, bir çox əhəmiyyətli mifoloji-dini, dini-ideoloji baxışların, dünyagörüşü sistemlərinin içərisindən keçmişdir».

Maraqlıdır ki, ***prof. C.Qasımov*** bolşeviklərin Novruz bayramına münasibətdə məhz «nəyi unutduqlarından», yaxud «nəyi bilmədiklərindən» bəhs edərkən, bəlkə, heç özü də fərqində olmadan ***Azərbaycan milli immunitet (özünüqoruma və özünütəşkiletmə) sisteminin ritual mexanizmlərinin əsasları haqqında fundamental bir konsepsiyanın ana tezislərini hazırlamışdır***. O yazır:

– «Novruz, sadəcə olaraq, bir bayram yox, Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu, mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan türk etnosunun gerçəkliyə münasibətinin etnopsixoloji mexanizmidir...

– Novruz bayramı əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli və bu modelin funksional sistemidir...

– Yaddaş hərəkətə gəlməklə etnosu yaşadır: etnos yaddaş formulları əsasında funksionallaşır – mövcudluğunu qoruyur və inkişaf etdirir...

– Etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsinin bütün aksioloji dəyərləri ilkin kökdən başlayıb, bütün dövrlər (siyasi, ideoloji, dini epoxalar) boyunca Novruza konsentrasiya olunmaqla onu akkumulyasiya mənbəyinə – etnoenergetik sistemə çevirir...

– Vaxtaşırı (ritmik olaraq) Novruz bayramını keçirən etnos qapalı-dövrəvi ritmlə ondan keçməklə hər dəfə özünü etnoenergetik arxetiplərlə təchiz edir...

Əgər türk etnosu bu arxetiplərlə vaxtaşırı təchiz olunmasa idi, o, tarixin girdabından sağlam, strukturyaradıcı,

dünyaqurucu etnos və onun mükəmməl milli-siyasi, mədəni-tarixi paradiqmaları halında çıxa bilməzdi. Bayramın bu mahiyyətinə vara bilməyən bolşevik ideoloqları Novruzla mübarizə apararkən, əslində, onun özü ilə yox, Don Kixot real düşmənlər əvəzinə yel dəyirmanı ilə vuruşduğu kimi, onun dekorasiyası, bu bayramın maketi, şəkli, obrazı ilə vuruşurdular. Çünki Novruz etnopsixoloji sistemini (etnogenetik enerjini) təşkil edən funksional hərəkət arxetiplərinin əsl mövcudluq məkanı zahiri adət-ənənə yox, Azərbaycan xalqının daim canlı etnik yaddaşı idi. Bayramı, onun zahiri adət-ənənələrini yaradan və təşkil edən etnik yaddaşdakı funksional sxem idi. Bolşeviklər bayramı küçədən yığışdırsalar da, xalq öz yaddaşındakı sxem əsasında onu gizlində, «pərdə arxasında» yenidən yaradırdı. Yenidən yaratma, dağılmış sistemi yenidən qurma isə Novruz bayramının funksional semantikasını təşkil edir».

Bütün bu deyilənlər, əslində, prof. C.Qasımovun «Azərbaycan xalqının özünütəşkil – özünüyaratma» konsepsiyasında nəyə görə məhz folklorun əsas yer tutması sualını da aydınlaşdırır. Milli mentalitetinin yaddaş sxemləri genetik modifikasiyaya məruz qalmış xalqın sinergetik özünübərpa prosesi qırıldığı – dağıldığı məkan və zamana qayıtmalı və proses öz çıxışını həmin məqamdan götürməlidir. Həmin məqamın maddi materialını milli yaddaş sisteminin sağlam genlərinin qorunduğu folklor təşkil edir. Bu baxımdan, prof. C.Qasımovun sovet dövrü Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığına münasibətdə təklif etdiyi yanaşma metodu, əslində, bütöv bir epoxanın mənəvi mədəniyyətinin tamamilə yeni üsulla öyrənilməsi konsepsiyadır. Müəllif yazır: «Fikrimizcə, bu gün sovet dövr Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığı əsasən aşağıdakı aspektlərdən öyrənilməlidir.

1) İdarə və iş üsulu repressiya olan 1920-1950-ci illərin ictimai-siyasi və folklor mühiti öyrənilməli;

2) Folklor nümunələrinin, eləcə də digər klassik ədəbi nümunələrin yandırılmasının (söhbət daha çox NKVD-nin müsadirə və məhv etdiyi əlyazma, cüng, təzkirə və kitablardan gedir) səbəbləri araşdırılmalı;

3) Bəzi folklor janrlarının, xüsusilə də dini mahiyyət daşıyan örnəklərin toplanmasına qarşı maneələrin yaradılmasının səbəbləri tədqiq edilməli;

4) Milli mənəvi dəyərlərə qoyulmuş yasaqlar və edilmiş müdaxilələrin siyasi mahiyyəti üzə çıxarılmalıdır.

Tədqiqatlar bu prinsiplərə uyğun aparılsa folklorun və ədəbiyyatşünaslığın sovet dövründə keçdiyi yolu, ədəbi-bədii nümunələrin necə ideoloji sistemə uyğunlaşdırıldığını obyektiv müşahidə edər, eyni zamanda milli folklorşünasların və ziyalıların qarşılarında qoyulmuş vəzifələri aydın görərik. Yalnız bu zaman 1920-1930-cu illərin milli düşüncə sahiblərini ağrıları ilə birlikdə dərk edərik. Əks halda həmin illərin müstəntiq-tənqidçisinə çevrilib ittiham hökmləri çıxararıq».

Müəllifin bu sonuncu cümləsi Azərbaycan folklorşünaslığı üçün, əslində, tamamilə aktual olan yeni bir bifurkasiyanı ortaya qoyur.

Tədqiqatçı və müstəntiq, tənqidçi və hakim bifurkasiyaları.

Prof. C.Qasımovun milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası ilə bağlı bu və digər əsərlərində daim təkrar (əslində xəbərdarlıq) olunan bir məsələ var. «37-ci il» mövzusunu işləyərkən həddindən artıq ehtiyatlı olmalı. Çünki «37-ci il», sadəcə, XX yüzilliyin xronoloji vahidlərindən biri yox, özünəqədərki zaman sisteminin böhranı, Milli Azərbaycan Zamanının öz

tarazlığından çıxması, zamanın bifurkativ zaman variantlarına haçalanması məqamıdır. Öz zamanının tarazlıq – müəyyənlik durumundan «37» illə təmasda olmaq istəyən tədqiqatçıların əksəriyyəti (əksər hallarda) özlərinin bifurkativ duruma düşdüklərindən xəbəri olmur. Özləri belə bilmədən tədqiqatçı-alimdən 30-cu illərin hakim-müstəntiqinə çevrilirlər. Cəlal müəllim yazır: «Müasir folklorşünaslıq da keçmiş ənənədən imtinaya deyil, qaynaqlanmaya üstünlük verir. ***Əks təqdirdə bolşeviklərin buraxdıqları səhvləri təkrarlamış olarıq*** (kursiv bizimdir – S.R.). Ümumiyyətlə, keçmiş inkar olunanda, kənara atılanda deyil, əksinə, dəyərləndiriləndə, tədqiq ediləndə milli-mənəvi sərvətlər özünün həqiqi elmi qiymətni alır. Ona görə də sovet dövründən danışarkən inkarçılıq mövqeyindən çıxış etmək, hər şeyin imperiyanın maraqlarından doğduğunu və imperiya tərəfdarlarının diqtələrinin maneəsiz həyata keçdiyini iddia etmək də doğru deyil. Belə halda imperiyanı dəstəkləyənlərlə (mütilərlə), ona qarşı çıxanlar (müqavimətçilər) vahid müstəvidə görünər, haqqın və halallığın, inam və iman tərəzisində ədalətin harmoniyası pozular, o dövrün tənqidçi və tədqiqatçıları da 30-cu illərin hakimi və müstəntiqi qiyafəsində gözə çarpar».

Ona görə də müəllif öz qayəsini belə bəyan edir: «Mənim məqsədim Xalq Daxili İşlər Komissarlığı (NKVD) tərəfindən millətçilikdə ittiham edilərək 3 iyul 1938-ci ildə güllələnmiş komissarı və ya kommunisti (C.Qasımov Musstafa Quliyevi nəzərdə tutur – S.R.) yenidən güllələmək deyil, əksinə onu dərdləri və milliliyi ilə birlikdə dərk etməkdir. M.Quliyev aysberqin yalnız görünən tərəfi (icraçı) idi. Asberqin görünməyən tərəfində isə böyük bir totalitar rejim və onu idarə edənlər dayanırdı».

Kitab M Cələ kitab

Günahkar və günahsız qurban bifurkasiyası.

Ömrünü 30-cu illərin istintaq materialları arasında keçirən prof. C.Qasımovun özü üçün qarşısında bir alim kimi həyəcan keçirdiyi, məsuliyyət daşıdığı və çətinə düşdüyü bifurkasiya var. Bu, sözün gerçək anlamında, bifurkasiya – variantların ortaqlaşdığı, dəyərlər arasında sərhədlərin son dərəcə kövrəldiyi, nazildiyi, bəzən itdiyi, yox olduğu məqamdır. Burada sistemin gələcəyini – attraktoru tədqiqatçının intuisiyası təşkil edir. Məhz bu intuisiya bəzən C.Qasımov kimi təcrübəli alimə tarixin «müştərək» məqamlarını olduğu kimi təqdim etməkdən başqa yol qoymur. Oxuculara təqdim olunan kitab da istisna deyil. Belə ki: «kitabda sözünü deyə bilməyənlərlə, sözünü deyə bilənlərin, zamanın axarı ilə gedənlərlə, zamana qarşı çıxanların yaşadığı müştərək ağrılar qabarıq şəkildə verilir. Ağrının şiddətini fiziki şəxslərdən daha çox yaddaşda daşlaşan milli - mənəvi dəyərlər, o cümlədən şifahi xalq ədəbiyyatı və onu toplayıb elmi-nəzəri əsaslarını yaradanlar yaşayıb».

Müəllif kitabda çox aydın bir amacı gerçəkləşdirmək istəyib: «Məqsədimiz deyilmişləri təkrar və ya inkar etmək, onları tənqid atəşinə tutmaq, bu istiqamətdə əvəzsiz xidmətləri olan görkəmli alimlərimizin əməyini heçə endirmək deyil, əksinə, müstəqilliyin bizə verdiyi fürsətdən istifadə edərək sovet imperiyası tərəfindən işıqlandırılması yasaqlanan və hətta sosializm teyfi altında bizdən gizlədilən qütbün üzərinə işıq çiləmək, bir sözlə, sovet totalitar rejiminin milli - mənəvi dəyərlərə vurduğu zərbələri aşkara çıxarmaqdan ibarətdir».

Prof. C.Qasımov «aşkarlama» formulunu onun bütün incə, zəif, dayanıqsız, tədqiqatçının üzərində durduğu (ayaqları altındakı) qütbü (mövqeyi) ondan xəbərsiz dəyişən tərəfləri ilə belə müəyyənləşdirir: «Əslində, o illərdə Azər-

baycanı SSRİ-dən ayırmaq ideyası, SSRİ-nin Azərbaycanı türklüyündən qoparmaq ideyasından (təqib və təzyiqindən) qaynaqlanırdı. Sovet ideoloji sisteminə qarşı çıxanlar (nə qədər az olsalar da), həqiqətən də, Azərbaycanın mənəvi-siyasi müstəqilliyini tələb edirdi. 1930-cu illərin qətli-amlarından sonra Azərbaycanın mənəvi-siyasi müstəqilliyinin tərəfdarları susmaq məcburiyyətində qaldı. ***Əlbəttə, müstəqillik məsələsində olduqca ehtiyatlı olmaq, repressiya qurbanlarının hamısını bu ideal uğrunda mübarizə aparan günahsız şəhid elan etmək doğru deyil. Burada məsələlərə olduqca ciddi yanaşmaq lazımdır. Ümumiyyətlə, günahsız və ya günahlı müqəssir qurban olduqca mürəkkəb və olduqca incə məsələ olduğundan onlara ehtiyatla yanaşmaq və qiymətləndirmək lazımdır*** (kursiv bizimdir – S.R.). Belə yanaşmalar zamanı totalitar rejimin zora söykənən repressiya maşını və repressiya mühiti də unudulmamalıdır. Mənəvi-psixoloji, eləcə də fiziki işgəncələr zamanı bir çox ziyalılar NKVD müstəntiqləri tərəfindən onlara atılan bütün böhtanları qəbul etmək məcburiyyətində idi. Elə bu təqib və təzyiqlərə dözməyən H.Zeynallı may ayının 5-10-da verdiyi ifadəsində hətta dövlət çevrilişi edəcəyini də etiraf edirdi».

Şəhidlər və şahidlər bifurkasiyası.

Prof. C.Qasımovun bu kitabı, əslində, bir «oxu» hadisəsi olmaqdan çox fərqli hadisədir; oxuyub, yaxud vərəqləyib qırağa qoymaq, unutmaq, etina etməmək mümkün deyil. Bu kitab bir insanın, bir cəmiyyətin, bir xalqın həyatda öz həqiqəti (əslində, özü) ilə hökmən qarşılaşacağı məqamdır. O, məqamın varlığını heç kəs inkar edə, onu həyatdan heç kəs silə bilməz. «37» bizim içimizdədir. Lap çoxdan: dünya qurulandan, Adəm yaradılandan, insana mələklə-şeytan bifurkasiyası təklif olunandan...

İnsan bu bifurkasiyadan yaxa qurtara bilməz. Çünki Cənab Allah onu «faili-muxtar» – seçimində sərbəst varlıq kimi yaradıb və onun dünyasını bu seçimlər əsasında qurub. Dünya bolşeviklərin simasında XX əsrin 20-ci illərində mələk-şeytan bifurkasiyasında şeytan attraktorunu seçdi. Prof.C.Qasımov yazır: «Klassik ədəbi-fəlsəfi düşüncədə din teizmdən panteizmə qədər yol gəlmişdi. Bolşeviklər isə teizmi və panteizmi inkar edərək ateizmə qədər yol gəldilər və dünyada ilk ateist imperiya yaratdılar. İmperiya Tanrı ilə yox, İblislə izdivaca girir, şərin xeyir üzərindəki qələbəsini təmin edir. Ona görə də tanrılaşmır, iblisləşir»; «1920-ci illərin sonlarında dinə münasibət xüsusilə kəskinləşdi. İnsanın əlindən Tanrı nuru, Allaha qovuşmaq və onda əriyib yox olmaq sevgisi alındı. Tanrı nurunu itirən insan günəş işığından da məhrum oldu. Kora parlaq gələcəkdən müha-zirələr oxundu».

C.Qasımovun bu kitabı bizə içimizdə yaşayan bifurkasiyaların sona çatmadığından, dünyanın sonuna qədər bifurkasiyalarla yaşayacağımızdan xəbər verir. Variantların mövcudluğu ilahi təqdirdir: onlar həmişə var: «1920-1930-cu illərin ən böyük ədəbi-mədəni mübarizə və mübahisəsi də milli intellektlə yad düşüncə arasında gedib. Tarixdə ən böyük tragik-dramatik situasiya da mübarizə gedəndə – şəhid və qurban olanda deyil, mübarizə dayananda, sovet imperiyasının istibdadına və irticasına qarşı mübarizə hərəkatında təslimçilik aktına imza atılanda baş verib. Yalnız ikinci halda milli-mənəvi dəyər və sərvətlər heç bir iz buraxmadan bütövlükdə məhv edilə bilir».

Müəllif bizi milli tarix və varlığımızın bifurkasiyalarından qorxmamağa çağırır. Azərbaycan dilində «şəhid»lə «şahid» yalnız «a» və «ə» fonemlərinin kombinasiyasında qo-

şalaşdığı və haçalandığı kimi, Azərbaycan milli yaddaşında «37-ci il» şəhidlərinin varlığı bizi çox cüzi kombinasiyada özümüzdən asılı olmayaraq şahidlərə çevirir. Milli varlığımızın «37-ci il» həqiqətinin qulaq, yaxud göz şahidi olmaq, əslində, onun şəhidi olmağa bərabər bir şeydir. ***Cəlal müəllim deyir ki, şahid elə şəhiddir.*** Yenə də deyir ki, bifurkasiyalar – milli tale variantları (ilahi yazılar) bizə attraktoru seçmək – milli sistemin gələcəyini müəyyənləşdirmək imkanı verir. Bifurkasiya variantını seçmək imkanı həmişə var. Çünki milli tale yazılarını yazan Qələm Sahibi bizləri bu yazıları seçməkdə tam sərbəst – faili-muxtar yaradıb.

Əziz Cəlal müəllimə, onun doğmalarına və onu doğma bilənlərə Sevgili Allahdan sonsuz şəfqət və mərhəmət diləyi ilə...

SEYFƏDDİN RZASOY,
AMEA Folklor İnstitutu
Mifologiya şöbəsinin müdiri,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

GİRİŞ

Tarixin çağalıq dövründən qaynaqlanan Azərbaycan bədii, elmi-fəlsəfi fikri ibtidai insanın istifadə etdiyi daş qələmdən və daş fırçadan ta elektron klaviaturaya qədər yol gəlib. İbtidai insan özünün ilk yaşam tərzini, düşüncə və təsəvvürlərini təbiətin ona hazır şəkildə bəxş etdiyi daş qələmlə daş qayaya, daş kitaba, daş lövhəyə yazıb. Get-gedə yazı mədəniyyəti formalaşdıqca elmi-fəlsəfi düşüncə tərzi də eninə və dərininə inkişaf etməyə başlayıb. Lakin bu proses heç də həmişə və hər yerdə hamar getməyib, minlərlə ədəbi-mənəvi abidələrimiz tarix səhnəsindən silinib və ya yadlaşdırılıb. Qədim dövrdən başlayan bu proses sovetlər dönəmində daha kütləvi xarakter alıb. Azərbaycan mədəniyyəti plagiyatlığamı məruz qalıb? Xeyir, buna plagiatlıq demək olmaz. «Plagiatlıq» anlayışının məzmunu Azərbaycan mədəniyyətinin başına gətirilənləri özündə ehtiva etmir.

Plagiatlıq, adətən, tamın hissəsinin, həm də çox cuzi bir hissəsinin mənimsənilməsidir. Burada isə tamın özü özəlləşdirilib, onun üzərindən Azərbaycana məxsusluğu götürülüb, hətta bəzilərinin izi silinib. Bunun bir adı var: milli-mənəvi terror və yaxud da milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası. Sovet hökuməti yalnız milli-mənəvi dəyərləri və onların daşıyıcılarını məhv etmədi, eyni zamanda folklorşünaslığa nüvəsində Vətən, El, Oba, Yurd həsrəti gəzdirən **«Sürgün folkloru», «Qürbət folkloru», «Mühacirət folkloru»** anlayışlarını da daxil etdi və həmin nümunələrin vaxtında toplanmasına və nəşrinə imkan vermədi. Ona görə də bu gün sürgün folkloru ilə bağlı düşüncələrimiz olduqca bəsitdir və demək olar ki, əlimizdə ciddi örnəklər yoxdur. Bu o demək deyildir ki, sürgün folkloru yaranmayıb. Xeyir, bu nümunələr kifayət

qədərdir və bu gündə yaranmaqdadır. Lakin sovet imperiyası öz irtica maşınının gücü ilə onların yaranmasının və yayılmasının qarşısını alıb. Başqa sözlə desək, sürgün folkloru da sürgündə olanların özləri kimi məhvə məhkum edilib.

Belə demək mümkünsə, **Sürgün folkloruna** nisbətdə **Mühacirət, yaxud Qürbət folklorunun** bəxti bir qədər gətirib. Mühacirət folklorşünaslığında folklor örnəklərinin tədqiqi ümumtürk dünyasının etnik-mədəni bütövlüyünü vahid mədəniyyət və kültür kimi daha qabarıq göstərmək gücünə malik olub. Mühacirətdəkilər sovet inkvizisiyasından qorxmadan (Azərbaycandan kənarda olsa da) öz sözlərini deyə bilib. Lakin SSRİ məkanında yaşayanlar isə həsəd və həsrət dolu hiss və duyğularını cilovlamaq məcburiyyətində qalıblar.

Mühacirətdəki bəzi ziyalıların folklor mətnlərinə türk xalqlarının ortaq mədəniyyət nümunələri kimi yanaşmaları və ya onları ortaq türk mədəniyyəti kontekstindən tədqiq etmələri sovet dövr folklorşünaslığındakı birtərəfliliyi və boşluğu aradan qaldırırdı. XX yüzilliyin 20-ci illərində Azərbaycandakı folklorşünaslar məsələlərə bu müstəvidən yanaşsalar da, artıq 30-cu illərdə «türk» və ya «ümumtürk» anlayışı demək olar ki, ədəbi dövriyyədən çıxarıldı. Fikrimizcə, mühacirət folkloru örnəklərinin və folklorşünas alimlərin ədəbi irsinin yenidən nəşri, eləcə də folklor mətnlərinin toplanması və tədqiqi müasir ədəbiyyatşünaslığın qarşısında bir problem, həm də bir vəzifə kimi qalmaqdadır. Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra bu istiqamətdə bəzi tədqiqatlar aparılsa da (mühacirət ədəbiyyatı elmi araşdırmaların mövzusu olsa da) hələlik mühacirət folklorunun toplanması və nəşri, eləcə də tədqiqi diqqət çəkən səviyyədə deyil.

Tarixin bizə lap yaxın dövründə milli folklorun görkəmli nümayəndələri hesab etdiyimiz bir çox el sənətkarları

poeziyanın həm mənəvi, həm də coğrafi məkanından didərgin salındı. Bolşevik-erməni qurşunu Ağ Aşıq, Aşıq Alı, Aşıq Musa, Aşıq Ələskər, Vaqif, Natəvan, Üzeyir, Bülbül və onlarla başqalarının məzarından-büstündən öncə sözünə, şeyriyyətinə – ürfani təfəkkürünə dəydi. Qərbi Azərbaycanda, eyni zamanda Dağlıq Qarabağda yalnız məzarlar deyil, ruhlar da didərgin düşdü. Tragik-dramatik situasiyalar o zaman daha qlobal vüsət alır ki, doğma tarixi torpaqda ruhlar, həm də aşıq və aşiq ruhları didərgin salınır.

Əlbəttə bunlar olduqca ciddi məsələlərdir və ayrıca tədqiqatların və ya monoqrafiyaların mövzusudur. Biz də bu kitabda Sürgün və ya Mühacirət folklorunu tədqiqatımızın predmetinə çevirməmişik. Məqsədimiz 1920-1950-ci illərdə Azərbaycanın folklor yaddaşına, milli mənəvi dəyərlərinə, milli düşüncə tərzinə vurulmuş zərbə və zədələri mövcud arxiv və ya mətbuu mənbələr əsasında üzə çıxarmaq, faktlı, predmetli şəkildə elmi dövriyəyə buraxmaq, geniş oxucu kütləsinə çatdırmaqdır.

Məlumdur ki, sovetlər dönəmində bolşevizm **Zamanın poçt qutusuna** «məxfi» və ya «tam məxfi» yarlığı vurmuşdu. Lakin müstəqilliyin verdiyi imkan «poçt qutusunun» ağzını açır və vurulmuş yarlıqları qopararaq xalqımızın tarixi və taleyi ilə bağlı bir çox həqiqətləri üzə çıxarır və məlum olur ki, əsl həqiqətlər də yasaqlanmış, qriflənmiş və şifrələnmiş yarlıqlar altında qalmışdır.

XX yüzilliyin əvvəllərində böyük Mustafa Kamal Atatürk deyirdi: «Anladık ki, kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış». XXI yüzilliyin əvvəllərində isə Ümummilli lider Heydər Əliyev belə deyirdi: «Bizim milli mənəvi dəyərlərimizdən böyük sərvətimiz yoxdur». Üstündən müəyyən vaxt keçməsinə baxmayaraq iki öndərin fikirləri bir ortaq

nöqtədə – türkün yaratdığı maddi və mənəvi dəyərlərin qorunması konsepsiyasında birləşir. Bu müdriklərin dedikləri indiki və gələcək nəsllərin yalnız şüarı olmamalı, onlar öz əməli işləri ilə də bu ideyaların reallaşmasına kömək etməlidirlər. Bu sahədə ziyalılarımız vətəndaşlıq yanğısı ilə, həm də yubanmadan işə başlamalıdırlar.

Məlumdur ki, xalq milli mənəvi dəyərlərindən – mədəniyyətindən, dilindən, dinindən, arxetipindən, əcdadından və yaddaşından uzaq düşəndə və ya uzaq salınanda kütləyə, köləyə çevrilir. Kütləni və köləni vahid mənəvi, hətta vahid coğrafi məkanda birləşdirən də kompüter, internet, texnika deyil, intellekt, mədəniyyət, din, dil və yaddaş olur. Elə sovetlər dönəmində də milli mənəvi dəyər və sərvətlərimizi - Şümerdən qaynaqlanan Novruz bayramını, Oğuzdan boy alan Dədə Qorqudu (türkün dədə kitabını), məhkəmədə ittiham edilən milli musiqi alətimiz tarı çarmıxa, eşafota, dar ağacına sürükləməklə milli ruhu məhv etməyə çalışırdılar. Azərbaycançılıq məfkurəsinin atributlarından olan **«Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək»** formulu mürtəce elan edilərək pantürkizm və panislamizlə əvəzləşdirildi. Müasirləşmək isə ikiləşdirilmiş dünyada sosializmin ideya ruporu kimi beynəlmiləlçiliklə şdirildi.

Fakt və sənədlərin bu istiqamətdə təhlili və tədqiqi göstərir ki, repressiyaların hədəfi yalnız şəxsiyyətlər yox, həm də milli dəyərlər olmuşdur. Bu da sovet totalitarizminin miqyas genişliyini, irticaçı simasını bütün tərəfləri ilə üzə çıxarır.

Bu kitabda da məqsəd milli «kimliyi», etnik yaddaşı müxtəlif təzyiqlər altında unutdurulmuş, özgələşdirilmiş və özəlləşdirilmiş türklərin, o cümlədən azərbaycanlıların tarixi və taleyi ilə bağlı məqamların üzərinə işıq salmaq, onların

milli-mənəvi dəyərlərinə edilmiş təcavüzləri açıb göstərməkdən ibarətdir. Mehmet Önder, haqlı olaraq, yazır ki, «milli kültürün təməli o millətin tarixidir»[6].

Bu kitabı «İblisin dərki» də adlandırmaq olar. Çünki, **iblis dərk olunanda rədd edilir, mütəfəkkir dərk olunanda qəbul olunur.** Haqqında bəhs etdiyimiz iblis – sovet imperiyası tarixin müəyyən zaman kəsiyində bizdən neçə-neçə mütəfəkkir şəxsiyyətimizi «xalq düşməni», «Vətən xaini», millətçi, pantürkist, panislamist elan edərək uzaq salıb, onların ədəbi irsini məhv edib, milli mənəvi dəyər və sərvətlərimizi iri və ya xırda burjua nümunəsi hesab edərək yasaqlayıb, repressiyalardan yaxa qurtaran bir çox sənət əsərlərimizi və ya folklor örnəklərimizi sovet ideologiyasının filtirasiya maşınında üyüdərək şikəst edib. Bu gün isə müstəqilliyin gur işığında iblisin – imperiyanın eybəcər siması tam aydınlığı ilə görünür, elə ona görə də rədd edilir.

Məlumdur ki, sovet repressiyalarının istintaq qovluqları «Vətən xaini», «xalq düşməni» hökmü ilə başa çatır. Doğurdanmı Azərbaycan ziyalıları – Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Mikayıl Müşfiq, Əmin Abid, Əlabbas Müznib, Salman Mümtaz, Əli Nazim, Ömər Faiq Nemanzadə, Tağı Şahbazi, Əli Nəzmi, Mustafa Quliyev, Bəkir Çobanzadə, Seyfulla Şamilov, Yusif Vəzir Çəmənzəminli, Ruhulla Axundov, Hacı Kərim Sanılı, Əli Razi Şamçızadə, Seyid Hüseyn, Ümmügülsüm Sadıqzadə, Hənəfi Zeynallı, Vəli Xuluflu, Atababa Musaxanlı, Qantemir, İsmayıl Katib, İdris Axundzadə, mühacirətdə olanlardan Məmmədəmin Rəsulzadə, Mirzəbala Məmmədzadə, Almas İldırım, Əbdülvahab Yurdsevər, Nağı bəy Şeyxzamanlı, Əhməd Cəfəroğlu, Şəfibəy

[6] «Kültür» dərgisi, yıl 1, sayı 6, Ankara 1969, s. 2.

Rüstəmbəyov, Ceyhunbəy Hacıbəyli və yüzlərlə başqaları «Vətən xaini», «xalq düşməni» olmuşdur? **Bu sahə ilə az çox məşğul olan bir tədqiqatçı kimi qəti və birmənalı şəkildə bildirirəm ki, adlarını sadaladığım və ya sadalamadığım repressiya qurbanlarının heç biri Azərbaycan xalqının düşməni olmamışdır. Onların içərisində antisovet, antiSSRİ təbliğatı aparanlar olsa da antiAzərbaycan təbliğatı aparan olmamışdır. Ona görə də onların bəzilərinə, belə demək mümkünsə, SSRİ – imperiya xaini, imperiya düşməni demək olar, lakin Azərbaycan xalqının düşməni, Azərbaycan adlı vətənə xəyanət etmiş şəxs demək olmaz!** Bu ziyalıların böyük əksəriyyəti milli əxlaqa və milli düşüncəyə malik türk ruhlu, türk əsilli, türk təfəkkürlü sənətkarlar idi və onlar türkün ziddinə bir iş görə bilməzdi. Elə məsələnin əsl mahiyyəti də bunda - türk ruhunu, ortaq türk mədəniyyətini məhv etməkdə idi.

Lakin bu heç də o demək deyildi ki, bolşeviklər istədiklərinə müqavimətsiz, qurbansız nail olur və ya heç bir sosial, ictimai, subyektiv maneəyə rast gəlmirdi. Əksinə, bu qırmızı terrora qarşı mübarizə aparmaq üçün Azərbaycanın əyilməz oğulları təşkilatlandılar və müqavimət hərəkatına qoşuldular. Təəssüf ki, dövri mətbuatda çıxan yazıların bəzilərində bir qayda olaraq repressiya qurbanları barədə onların günahsızlığının formuləsi kimi "guya antisovet təbliğatı aparıb", "guya türkpərəst olub", "guya islamçı olub", "guya millətçi olub", "guya..." kimi ifadələr işlədilir, bununla da əməl və ideya yolunda qurban, şəhid təsəvvürü yaradılır, dövrün üsyançı şəxsiyyət simvolu "günahsız müqəssir" obrazına çevrilir. Belə çıxır ki, nə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti yaranıb, nə o süqut edib, nə də onun bərpası uğrunda mübarizə aparılmışdır. Həmin müəlliflərin "günahsız müqəssir" adlandırdıqları şəxslərin bir çoxunun əslində "günahı" ol-

muşdur. Həmin günahlar indiki nəslə örnək ola bilməsi, fəxr ediləsi, qürurlanası günahlardır və onları pərdələmək tarixi təhrifdən başqa bir şey deyildir. «Guya» epitetləri ilə işlətdiyimiz gizli təşkilatların həqiqətən mövcudluğu təsdiq olunur. Eyni zamanda, mühacirətdə yaşayan azərbaycanlı mütəfəkkirlərin də bolşeviklərə qarşı gizli təşkilatları fəaliyyət göstərirdi. Azərbaycanın istiqlaliyyəti uğrunda mübarizə aparanlardan biri – Əbdülvahab Yurdsevər Müsavatın gizli fəaliyyəti barədə yazırdı ki, bu illərdə böyük səlahiyyətlərə malik olan çekaçıların qarşısında duran əsas vəzifələrdən biri də Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə müxtəlif siyasi partiyalarda və ayrı-ayrı təşkilatlarda fəaliyyət göstərən şəxslərin işi ilə maraqlanmaq, bolşeviklərə, eləcə də sovetləşməyə onların münasibətini müəyyənləşdirmək və ölkədə "sabitlik yaratmaq" idi. Bu "sabitlik" isə ayrı-ayrı vəzifəli şəxslərin, ümumən, ziyalıların, eləcə də onların ailə üzvlərinin həbs edilməsi və güllələnməsi yolu ilə yaradılırdı.

Bəzi keçmiş siyasi xadimlər və sənət adamları həbs edilir, onlarla müəyyən "tərbiyələndirmə" işi aparıldıqdan sonra azadlığa buraxılırdılar. Məsələn, 20-ci illərdə Ə.Cavad 2 dəfə, C.Cabbarlı 2 dəfə, H.K.Sanılı 4 dəfə, Ö.F.Nemanzadə 2 dəfə, Ə.R.Şamçızadə 1 dəfə, S.Hüseyn 1 dəfə həbs olunsalar da, sonradan, azadlığa buraxılmışdılar. İstintaqa cəlb olunmayan bir çox sənət adamlarını isə «ədəbi məhkəmələr» və dövri mətbuat vasitəsi ilə sosializm yoluna gətirməyə çalışırdılar. Bu tədbirləri həyata keçirməkdə əsas məqsəd yeni cəmiyyətin məddahlarını hazırlamaq idi. Həmin illərdə mədhiyyə ədəbiyyatı ilə yanaşı, qadağa, senzor, hədə və təqiblərə baxmayaraq, sovet ideologiyasına yad olan, bu ideologiyaya qarşı çevrilən, onu lənətləyən dissident ədəbiyyatı da yaranırdı.

Geniş oxucu kütləsinə təqdim etdiyimiz bu monoqrafiyada milli-mənəvi dəyərlərin sovet totalitarizmi dövründə repressiyasının aşağıdakı tematik nöqtələrini qabartmağa çalışmışıq:

- Türklüyün «kimliyi»nə, etnik «mən»inə, milli yaddaşına və milli şəcərəsinə edilən təcavüzlər;
- Milli adət-ənənələrin sıxışdırılması və vahid sovet mədəniyyətinin necə formalaşdırılması;
- Sovet totalitarizmi dönəmində yasaqlanmış ədəbi-mədəni abidələrimizin tanıdılması;
- Milli-mənəvi, eyni zamanda dini dəyərlərimizin hansı maneələrdən keçdiyini faktlı, predmetli şəkildə üzə çıxarılması;
- Folklor örnəklərinin ruhundan irfani təlimin və təsəvvüf fəlsəfəsinin çıxarılması, eləcə də insanın, təbiət və cəmiyyətin Tanrı ilə ünsiyyət bağlarının hansı vasitələrlə kəsilməsi;
- 1920-1950-ci illərin totalitar rejiminin yaratdığı ictimai-siyasi və folklor mühitinin öyrənilməsi;
- Sovetləşmə illərində folklor toplayıcılarının və tədqiqatçılarının qarşısında qoyulmuş mühüm ideoloji tələb və vəzifələr;
- Folklorşünas alimlərin NKVD məhbəsindəki davranışlarını, ictimai və kamera mühitində onlara atılan böhtanları, fiziki-mənəvi işgəncələrin göstərilməsi;
- Məhbəs həyatı yaşamış (repressiyalara hədəf seçilmiş) ziyalılarımızın üçüncü minilliyin astanasında dayanıb yenidən ittiham edilməsi yox, onların dərdləri ilə birlikdə dərk və qəbul edilməsi;
- Totalitar rejimin yalnız şəxsiyyətlərə deyil, həm də milli mənəvi dəyərlərə vurduğu zədə və fəsadların öyrənilməsi, eləcə də gələcək nəsllərə çatdırılması;

- Ortaq türk mədəniyyətinə ermənilərin necə və kimlərin dəstəyi ilə yiyə çıxması;
- Milli musiqi alətimiz olan tarın mühakiməsinin və «Kitabi-Dədə Qorqudun» ittihamının səbəblərinin öyrənilməsi;
- İçində Vətən, El, Oba, Yurd həsrəti gəzdirən «sürgün folkloru», «qürbət folkloru» və ya «mühacirət folkloru»nu yenidən tədqiq etmək zərurəti...

Monoqrafiyada folklorşünas alimlərin indiyədək elmi ictimaiyyətə məlum olmayan, üzərinə «tam məxfi» yarlığı vurularaq xalqdan gizlədilən istintaq materialları ilk dəfə elmi dövriyyəyə buraxılmışdır. Bu, bir tərəfdən 1920-1950-ci illərin folklor mühitini öyrənməyə, folklorşünasların hansı gərginliklər altında işlədiklərini üzə çıxarmağa, NKVD məhbəsində ziyalıların üz-üzə gətirilməsini, bir sözlə, çəkdikləri iztirabları açmağa, digər tərəfdən isə elmi tərcümeyi-hallarının yaradılmasına köməklik edəcəkdir.

Biz bu kitabı nəsllər arasında bir mənəviyyat körpüsü kimi də düşünmüşük. Çünki müasirlik yalnız müasir texnologiyanı bilmək və onldan faydalanmaq deyil, həm də min illərlə xalqın formalaşdırdığı milli-mənəvi dəyərləri qiymətləndirmək və gələcək nəsllərə çatdırmaqdır. Güman edirik ki, kitab bu cəhəti ilə də oxucuların diqqətini çəkəcəkdir.

I FƏSİL

ORTAQ TÜRK-İSLAM MƏDƏNİYYƏTİ TOTALİTARİZM DÖVRÜNDƏ

Milli-mənəvi dəyərlərin özəlləşdirilməsi, özgələşdirilməsi və məhv edilməsi.

Qədim türklər ilk piktoqrafik və ideoqrafik ədəbi-bədii yazı nümunələrini üç qoşa çay (Dəclə-Fərat, Orxon-Yenisey, Kür-Araz) arasında yaratdılar. Bu qoşaçaylararası mədəniyyət nümunələri – Şumer mətnləri gil lövhələrə, «Avesta» dəriyə, «İssık yazısı» gümüş cama, «Orxan-Yenisey» sal daşlara, «Gəmiqaya» və «Qobustan təsvirləri» açıq səma altındakı qayalara həkk edilib. Bunlardan əvvəl isə sözün, fikrin yazı məkanı, ilk yazı taxtası sinə («sinədəftər» ifadəsində olduğu kimi) və yaddaş olub. Sinədə və yaddaşda yaranan, sonra isə ilk yaradıcısını, müəllifini itirən, lakin xalq tərəfindən get-gedə təkmilləşdirilən, cilalanan, zaman-zaman yaşadılan, bir estafet kimi gələcək nəsllərə ötürülən maddi və mənəvi mədəniyyət nümunələri folklor adlanıb. Elə qədim gil və daş kitabələrdə qorunub günümüzə qədər gələn folklor örnəkləri də sinədən, yaddaşdan kitabələrə və kitaba süzülüb. Əlyazma kitabədən çap kitaba gedən yol da hamar olmayıb. Tarixin müxtəlif dövrlərində kortəbii surətdə qayalarda, gil lövhələrdə, taxta və metal üzərində yazıya alınan nümunələr ilk dəfə Mahmud Kaşqarlının «Divani-lüğət-it-türk» əsərində sistemli və düşünülmüş yazıyaalma ilə yeni mərhələnin əsasını qoyub. XI əsrdən XIX yüzilliyə qədərki böyük bir tarixi dövrdə Azərbaycanda əlyazma kitabdan çap kitaba keçid əvvəl dövri mətbuatda - «Əkinçi», «Ziya», «Kəşkül» «Kavkaz» və «SMOMPK» məcmuəsində reallaşır, özünün rəsmi çap kitab mərhələsinə isə folklorşünas Məmmədvəli Qəmərlinin 1899-cu ildə nəşr etdirdiyi «Atalar sözü»ndə çatır.

XX əsrin astanalarından daha da inkişaf edən elmi tərəqqi nəticəsində çap kitablarının sayı artdığı kimi, onların toplanması və tədqiqi işi də güclənir. Şübhəsiz ki, yaddaşdan kitabələrə və çap kitabına keçən folklor nümunələrinə zaman, dövr, ictimai-siyasi mühit də öz möhürünü vurub, onu müəyyən dəyişikliyə məruz qoyub. Amma cəsarətlə demək olar ki, ***Azərbaycanın yazılı (klassik yazarların əsərləri) və şifahi ədəbiyyatı statistika baxımından heç vaxt sovet dövründəki qədər toplanıb tədqiq olunmadığı kimi, o dövrdəki qədər də təhriflərə, ideoloji basqılara məruz qalmayıb***, hətta kök, mənşə problemi ortaya çıxanda təqib də edilib, yasaq da olunub. Milləti kökündən, mənşəyindən, əcdadından qoparmaq üçün ciddi cəhdlər də edilib.

Ə.Hüseynzadə 1907-ci ildə yazdığı «Türk dilinin vəzaifi-mədəniyyəsi» məqaləsində göstərirdi ki, «Türklər ülum və fununda böyük xidmətlərdə bulunmuşlardır. Ancaq bizim çoxumuz hənuz bunu bilmiyoruz. Çünki türklərin özləri tərəfindən yazılan asarı unudub, türk tarixinə türk olmayanların, məsələn, ərəbin, farsın, rusun, firəngin, çinlinin gözü ilə bakıyoruz»[7].

Qeyd edək ki, Ə.Hüseynzadənin bu fikrində tarix və mədəniyyətmizin dərki baxımından çox böyük həqiqətlər vardır və onun üzərindən, sadəcə, deyib keçmək olmur.

Bir milli kimlik olaraq özünüdərk və özünüqoruma immunitetimiz, əslində, bütün hallarda Ə.Hüseynzadənin fikrində ifadə olunmuş həqiqətdən keçir. Çünki hər bir milli

[7] «Füyuzat» jurnalı. 1907, № 8.

varlığın, etnik mövcudluğun «tarix» adlanan keyfiyyətinin dərki xüsusi metodoloji yanaşma modeli tələb edir. Mütəfəkkirə görə, türk tarixinin dərkinə yönəlmiş model onun reallıqlarına uyğun gəlmir, onu əks etdirmir və bu mənada yararsızdır.

Ə.Hüseynzadənin türk tarixinin «yad gözlə» qiymətləndirilməsi haqqındakı fikrini təhlil etdikdə zəngin məzmuna malik metodoloji yanaşma ilə qarşılaşırıq.

Sistem nəzəriyyəsinə görə, onun «Türklər ülum və fünunda böyük xidmətlərdə bulunmuşlardır» haqqındakı yanaşması sistemə – türk tarixinə çöldən deyil, içəridən baxışı əks etdirir. Tarixə içəridən baxışla çöldən baxış tarix xronotopunun – məkan-zaman sisteminin fərqli ölçülərdən dəyərləndirilməsidir. Məkanın mənimsənilməsində ölçülərin dəyişdirilməsi bütün hallarda görüntünü dəyişdirir. Ə.Hüseynzadə türk tarixinə mövcud çöldən baxış nöqtəsini qəbul etmir. Çünki onun «metodologiyasında» bu çöldən baxış, sadəcə olaraq, məkani baxış bucağının dəyişdirilməsi demək deyildir. Türk tarixinə sistemli yanaşma onun bütöv dərki deməkdirsə, bu halda sistemə içəridən baxışla çöldən baxış vəhdət təşkil etməlidir. Lakin alimin yanaşmasında «çöldən baxış» «yad baxış», «yad göz» anlamındadır: «...türklərin özləri tərəfindən yazılan əsarı unudub, türk tarixinə türk olmayanların, məsələn, ərəbin, farsın, rusun, firəngin, çinlinin gözü ilə bakıyoruz».

Burada Ə.Hüseynzadənin yanaşmasının ana tezisləri boy verir:

1. Türklər dünyanın zəngin və müstəqil tarixə malik etnosudur: «***Türklər ülum və fünunda böyük xidmətlərdə bulunmuşlardır***». Burada zənginlik və müstəqillik bu etnosun yaratdığı tarixin dünya tarixi adlanan sistemin və bəşər

mədəniyyətinin müstəqil struktur səviyyəsini təşkil etməsi mənasındadır.

2. Türk tarixi bəşər mədəniyyətinin dünyanın heç bir etnosunun tarixini təkrarlamayan orijinal səhifəsidir və heç bir tarixə bənzəməz. Xüsusilə Avrasiyanın tarixi taleyi türkün tarixi ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır. Bu halda türk tarixini ***«başqa etnosaların*** (Ə.Hüseynzadədə: ərəbin, farsın, rusun, firəngin, çinlinin) ***gözü», metodoloji qəlibi*** ilə öyrənmək heç bir halda uğurlu nəticə verə bilməz. Bu, bütün hallardla tarixə «yad gözlə» baxışdır.

Ə.Hüseynzadənin türk tarixinə qeyd etdiyi «yad gözlə» baxış modeli etik-psixoloji yox, tarixi-metodoloji məzmun daşıyır. Və bu, türk tarixşünaslığında hələ Ə.Hüseynzadəyə qədər də səsləndirilmiş elmi həqiqətdir. Bu cəhətdən Ə.Hüseynzadə XVII əsrin görkəmli tarixçisi Əbülqazi Bahadır xanla həmfikirlik edir.

Ə.Bahadır xan hələ neçə əsr bundan əvvəl türk tarixini türkün öz düşüncə qəlibində – türk dilində yaratmağın zərurətini göstərmişdir: «Bu kitaba biz «Şəcərei-Tərakimə» adını qoyduq. Hamıya məlum olsun ki, bizə qədər türk tarixini yazanlar xalqa öz məharət və istedadlarını göstərmək üçün ərəb sözləri qatmışlar, eyni zamanda fars sözləri də əlavə etmişlər, türk sözlərini isə qafiyəli nəsrə çevirmişlər. Biz bunların heç birini etmədik, çünki bu kitabı oxuyanlar və [qiraətini] dinləyənlər, əlbəttə, türklər olacaqlar, türklərə isə türkcə danışmaq gərəkdir ki, hər kəsə anlaşılan olsun. Əgər bizim söylədiyimizi başa düşməyəcəklərsə, [onda] nə fayda olacaq?! Əgər onların [yəni türklərin] arasında bir və ya iki savadlı [və] ağıl yiyəsi olarsa və əgər onlar [deyilənlərin mənasını] özləri başa düşərlərsə, savadlı olmayan çoxluqdan kimə onlar izah edəcəklər?! O halda elə söyləmək

lazımdır ki, hamı – yaxşılar və pislər, başa düşsünlər və onların qəlbinə yol tapsın»[8].

Əlbəttə, ilk baxışda Ə.Hüseynzadə türk tarixini «doğma gözlə» öyrənmək zərurəti ilə Əbülqazi Bahadır xanın «doğma dildə» yazmaq zərurəti haqqındakı fikirləri səsləşmir. Lakin bu, zahirən belədir. Böyük mütəffəkir Ə.Hüseynzadə türk tarixini onun öz qəlibində – metodoloji modelində öyrənməyin zəruri olduğunu göstərərkən türk tarix yaratma gerçəkliyini – türkün etnik özünüifadə kodunu nəzərdə tutmuşdur. Bu baxımdan, Ə.Hüseynzadə üçün «türk tarixi kodu» bir-birindən ayrılmaz olan türk etnosu, türk dili və türk mədəniyyətindən ibarətdir. Heç təsadüfi deyilidir ki, böyük mütəfəkkirin türk tarix metodologiyasına toxunduğu bu məqaləsi «Türk dilinin vəzaifi-mədəniyyəsi» adlanır. Başqa sözlə, Ə.Hüseynzadəyə görə, türk dilinin əsas mədəni vəzifəsi türkün tarixini onun öz qəlibində – öz etnik düşüncə tərzinə uyğun və öz dilində yaratmasıdır. Çünki dildən kənarda tarix yoxdur. Dil olmasa, tarix də olmaz. Yad dildə və yad düşüncə ilə yaranan tarix, əslində, yad qəliblə – yad gözlə, yad düşüncə ilə yarandığı üçün doğma ola bilməz.

Bu anlamda, bolşevikləşmədən sonra türkün etnogenez tarixinə, maddi-mənəvi mədəniyyətinə baxışın bucağı bir qədər də daraldı, ***artıq türk tarixi yalnız yad millətlərin yox, həm də yad fərdlərin (Marks, Engels, Lenin) baxışlar sisteminə tabe edildi.*** Çoxəsrlik zaman kəsiyində yaranan və formalaşan mədəniyyətlər Sovet İttifaqının yetmiş illik mövcudluğu dövründə bu zamanın (70 ilin) tam yarısını

[8] Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. B. 2002, s. 47.

Stalinin, tam hamısını isə Marks, Engels və Leninin – bu «troykanın» (üçlüyün) baxışlar təliminə uyğun təshih edildi. Hələ XI əsrin görkəmli tədqiqatçı alimi Mahmud Kaşqarlı «Divani-lüğət-it-türk» adlı əsərində türk atalar sözlərindən nümunə gətirərək göstərirdi ki, «qılınc paslaşanda iş korlanar, türk tatlaşanda (farslaşanda) əti-qanı xarab olar»[9]. ***XI əsrdən XX (lap elə XXI) əsrə ünvanlanan Mahmud Kaşqarlının bu mesajından da aydın olur ki, türkün əti-qanı, geni yadlaşanda (farslaşanda və ya ruslaşanda), onun zatına və milli mənəvi dəyərlərinə haram qatılanda mənəviyyatda və əxlaqda bütövlük itir. Tarixin məhfəri tərsinə fırlanır, bədəndə, vücudda ağ qan qırmızı qanı yediyi kimi, manqurdluq da ərənliyi, milli mentalı məhv edir.***

Qılınc döyüş alətidir, etnosun özünüqoruma və özünüyaşatma instinkti fiziki güc kodu səviyyəsində qılınc vasitəsi ilə gerçəkləşir. Onun paslanması etnosun döyüş qabiliyyətindən – özünügerçəkləşdirmənin fiziki güc kodundan məhrum olması deməkdir. Bu halda «iş korlanır» – etnosun bir milli varlıq kimi mövcudluğunu təmin edən sistemin normal funksionallaşması pozulur. Mahmud Kaşqarlı «türkün tatlaşması» dedikdə onun həm də bir qılınc xalqı olmaqdan çıxıb, yad milli özünügerçəkləşdirmə koduna oturmasını nəzərdə tuturdu. Bu halda onun əti və qanı xarab olurdu. Ət türkün fiziki, qan isə mənəvi-etnik varlığıdır. Ulu Tanrı at üstündə doğulub, at üstündə ölən, fiziki passionarlığı dünyaya sığmayan türkü əsən küləklərə, çaxan ildırımlara qoşmaq üçün yaradıb. Bütün yaşamı qaziliklə şəhidlik arasında gerçəkləşən türk öz varlığını fiziki güclə mənəvi düşüncənin qovuşduğu məkanda tapır. Tanrı onun

[9] Mahmud Kaşqarlı «Divani-lüğət-it-türk». (hazırlayanı B.Atalay), I cild, Ankara, 1985, s. 239.

qolundakı güclə düşüncəsindəki gücü tənasübləşdirib. O, dünyanı türk kimi yaşamalıdır: varlığı ağılla mənimsəməli, güc ilə fəth etməlidir. Bu, türkün varlıq formuludur. Bu yaşam qəlibindən kənarda mövcud olan türkün «işi korlanır», «əti-qanı xarab olur».

Bolşevik ideoloqları türkü məğlub etmək üçün onun həm ətinə, həm də qanına təcavüz etdilər. Türk mədəniyyətinin tarixi, şifahi və yazılı kültür nümunələri Azərbaycan mənəvi-coğrafi məkanına şimaldan gələn sosializmin «formaca milli, məzmunca sosialist» modelinə sığışdırıldı. Maddi və mənəvi mədəniyyətə sosializm qiyafəsi və mundiri geyindirilərək siyasiləşdirildi. Daha doğrusu, yadlaşdırıldı.

Şübhəsiz ki, bu mundir altından da millilik, xalqın keçib gəldiyi yaşam tərzi, milli mental aydın görünürdü. Ona görə də, milliliyin üzərinə sosializm teyfi salındı, sosializmin mənəvi coğrafiyasından kənarda qalanlar (teyfin altından görünənlər, sosializm qəlibinə sığmayanlar) isə mürtəce, iri və ya xırda burjua mədəniyyəti adlandırılaraq totalitarizmin idioloji qurşununa hədəf seçildi. Deyilənləri nəzərə alaraq sovet dövrü Azərbaycan – türk folklorunu ***milli ənənədən qaynaqlanaraq öz milliliyini axıradək qoruyan və ümumsovet mədəniyyətinin formalaşmasında mühüm rol oynayan folklor*** – deyə ***iki qismə*** bölmək olar. Təəccüblüdür ki, sovetləşmə illərində yalnız milliliyi qoruyan sənət və sənət adamları deyil, həm də sovet mədəniyyətinin formalaşmasına xidmət edən folklor və folklorşünaslar təqib və təzyiqlərə məruz qaldı.

Adətən, siyasi repressiya dedikdə onun arxasında məhv edilən mütəfəkkir şəxsiyyətləri (sözün geniş mənasında fiziki şəxsləri) nəzərdə tutmuşuq, xalqımızın uzun illər yaratdığı və yaşatdığı maddi mədəniyyət abidələrinə, milli

mənəvi dəyərlərə çar və sovet Rusiyası dövründə (elə ondan əvvəl də) dəyən zərbələrin isə üstündən sükutla keçmiş, nəyi itirdiyimizin fərqinə varmamışıq. Ən böyük itkini də bu zaman vermişik.

Tarixi təcrübə göstərdi ki, sosializmin sərhəd dirəkləri yalnız torpağı, ərazini ayırıb onu xaricdə və daxildə SSRİ kimi tanıtmadı, o illərdə həm də mədəniyyətə və mənəviyyata sərhəd çəkildi, sovet mədəniyyəti və sovet psixologiyası yaratmağın yürüşü başlandı.

Totalitar rejimlər dövründə mənəviyyat və mədəniyyət çarmıxa çəkiləndə, xarici mühitlə əlaqə kəsləndə bütün mənəvi əxlaqi dəyər və sərvətlər (elə həm də mənəvi dəyərlərin daşıyıcıları olan şəxsiyyətlər) repressiya vulkanının lavasının altında qaldı. Oradan sağ çıxanlar olduğu kimi, zədələnən və məhv edilənlər də oldu.

Elə ona görə də, repressiya ilə bağlı kitablarda ***sözünü deyə bilməyənlərlə, sözünü deyə bilənlərin, zamanın axarı ilə gedənlərlə, zamana qarşı çıxanların*** yaşadığı müştərək ağrılar daha qabarıq verilib. Lakin ağrının şiddətini fiziki şəxslərdən daha çox yaddaşda (açıq səma altındakı daş və qaya kitabəsində) daşlaşan milli mənəvi dəyərlər, o cümlədən şifahi xalq ədəbiyyatı və onu toplayıb elmi-nəzəri əsaslarını yaradanlar yaşasalarda onlar bir qədər unudulub. Hansı ki, ***milli əxlaqı və milli psixologiyanı, milli təfəkkürü və milli mentaliteti, etnik kodu və milli şüuru, milli düşüncəni və milli xarakteri özündə ehtiva edən folklor xalqda milli «mən»i və milli «biz»i formalaşdırır.*** Ona görə də tədqiqatçılar xalqın ən böyük milli mənəvi sərvəti olan bu məsələlərə xüsusi diqqət yetirməlidir.

Maraqlı və səciyyəvidir ki, indi folklor Azərbaycan folklorşünaslığının nəzəri texnologiyasında məhz bu kon-

tekstdə – etnosu bir kosmik bütöv kimi özündə modelləşdirən sistem (etnokosmos) kimi konseptləşdirilməklə folklorun xalqın «mən-biz» formulu üzrə mükəmməl kosmik böyüməsindəki müstəsna rolu haqqındakı fikrimizi təsdiq edir.

Bu cəhətdən, totalitar rejim özünün həmişəyaşarlığını təmin etmək üçün gücünü formalaşmış milli «mən»i və milli «biz»i dağıtmağa sərf etdi.

Çağdaş intellekt və internet xalqda düşünmək mədəniyyəti formalaşdırmalıdır. Əks təqdirdə biz də M.F.Axundovun qəhrəmanı Hatəmxan ağa kimi Şərqlə Qərb mədəniyyəti arasındakı fərqləri yalnız formal və bəsit təzadlarda, zahiri görünüşdə axtararıq: «məsələn, biz əlimizə həna qoyuruq, onlar qoymurlar, biz başımızı qırxırıq, onlar saçlarını uzadırlar, biz əlimiz ilə xörək yeyirik, onlar çəngəl ilə yeyirlər, biz hər şeyə inanırıq, onlar heç bir şeyə inanmırlar, bizim arvadlarımız gödək paltar geyir, onların arvadları isə uzun paltar geyir, bizdə çox arvad almaq dəbdir, Parisdə çox ər almaq və i. a.». Mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsi yalnız zahirdə, üst qatda, əlamətdə deyil, həm də və bəlkə də, daha çox alt qatda, mahiyyətdə, məzmunda axtarılmalıdır. Burada Avropa mədəniyyətini ideallaşdırmaq və ya kultlaşdırmaq da lazım deyil, bizdə olduğu kimi onlarda da müəyyən çatışmamazlıqlar var. Lakin nəyi, necə götürmək və ya mənimsəmək əsasdır.

Professor S.Xəlilovun dəqiq müşahidəsi ilə desək: «Hər hansı çəpəri, bəndi keçməyin üç yolu var: bəndin altından sürünüb keçmək, bəndi dağıdıb keçmək və nəhayət, bəndin üstündən keçmək. Birinci yol – alçalmaq, axırıncı – yüksəlmək tələb edir. Bəndin dağıdılması isə min illər ərzində yaradılmış bir abidənin, mənəvi meyarın aradan

götürülməsidir ki, bu zaman ölçü itir, yüksəkliklə alçaqlıq eyniləşir»[10].

Zirvə ilə kökün əlaqəsi və bu əlaqənin möhkəmliyi bütün halda müsbət olduğu kimi, zirvənin dağıdılıb köklə eyniləşdirilməsi də bütün hallarda mənfidir. Ümumiyyətlə, zirvədən kökə doğru enməsi yox, kökdən zirvəyə doğru dırmaşmaq, qalxmaq lazımdır. ***Zirvəni, ucalığı fəth etmək üçün zirvəni uçurub çuxura salmaq lazım deyil. Bu zaman yalnız zirvə deyil, kök də zədə alır, tarixin sınağından naqis və ya zədəli çıxan mədəniyyətin bərpası uzun zaman kəsiyi tələb edir, bir çox hallarda isə mümkün olmur. Deməli, biz keçmişdən, dünəndən bizə uzanan əli geriyə itələməklə yox, ondan bərk-bərk yapışmaqla zirvəyə yüksələ bilərik.*** Bu yüksəlişdə keçmiş bizə mane olmaz, əksinə asan qalxmağa, özümüzü və dünyanı dərkə kömək edər.

Bu baxımdan müasirliyə gedən yol Avropadan gələn videotekadan, internet klublardan, rok və cazlardan keçmir, xalqın uzun illər yaratdığı və yaşatdığı milli mənəvi dəyər və sərvətləri – milli düşüncənin məhsulu olan xalq yaradıcılığını (söz sənətindən – şifahi xalq ədəbiyyatından, musiqi sənətindən – el nəğmələrindən, muğamdan, əl sənətinə - xalçadakı ilmələrə qədər...) mənimsəməkdən başlanır. Yalnız milli dəyərlər mənimsənildikdən sonra Qərb mədəniyyətindən nəyi əxz etməyin, nəyi kənara itələməyin mümkün kriteriyaları, meyar və ölçüləri müəyyənləşə bilər. Fikrimizcə, bunun üçün ilkin olaraq xalqın keçmişini, milli mentalitetini, adət-ənənəsini, folklorunu, milli psixologiyasını, maddi-mənəvi abidələrini, musiqisini, muğamını, dilini, dinini, tarixini... dərindən bildikdən sonra nəyin pis,

[10] S.Xəlilov. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru, B. 2004, s.161.

nəyin yaxşı olduğunu müəyyən etmək olar. ***Bütün deyilənləri kamil şəkildə mənimsəmək üçün ilk öncə yaddaş bərpa olunmalıdır. Yaddaşın bərpası üçün yadların yağmaladığı və özəlləşdirdiyi örnəkləri böyük səbrlə, elmi-nəzəri araşdırmalarla üzə çıxarmalı və tədqiq etməliyik.***

Bir də biz yalnız Avropadan, Qərbdənmi öyrənməliyik? Bəs Avropanın sivilizasiya mühitinə və məkanına nə ilə daxil olmalıyıq? Məsələlərə birqütblü yanaşmaq olmaz, ***ədəbi məkanda inteqrasiyanın idxalı və ixracı vahid proses kimi getməlidir***. Biz aldığımızın müqabilində nəyisə verməsək, onda bizdə ələbaxımlıq psixologiyası yaranar və vahid orqanizm olan kainatın, qalaktikanın, ən azı, Yer adlı planetin unudulmuş cəmiyyətinə və millətinə çevrilərik. Qloballaşan dünyanın intellekt qatarında bizə yer olmaz. Görkəmli alim Y.Qarayevin təbirincə desək maddi sərvətlə (deyək ki, neftlə) bazara, kapital dünyasına, mənəvi sərvətlə (deyək ki, folklorla, muğamla, Füzuli və Cavidlə) intellekt dünyasına daxil olmaq olar. Ədalət naminə deməliyik ki, son illərdə bizdə həm dövlət, həm də ziyalılar tərəfindən bu istiqamətdə çox önəmli işlər görülüb.

Son illərdə Heydər Əliyev fondunun dəstəyi ilə Bakıda Beynəlxalq Muğam Mərkəzinin yaradılması, müxtəlif festivalların və görüşlərin keçirilməsi milli mədəniyyətimizin dirçəlməsi ilə nəticələndi. Azərbaycanda bayağı mahnıların, eləcə də rokun və ya cazın böyük milli fəlsəfi yükü olan muğamı üstələdiyi bir dövrdə insanlarda vətəndaşlıq ruhunu oyatmaq, milli musiqimizi yalnız Azərbaycanda azərbaycanlılara deyil, həm də dünyada dünya ictimaiyyətinə çatdırmaq qədirşünaslıq işidir. Belə ki, "Azərbaycan muğamları" layihəsi çərçivəsində "Qarabağ xanəndələri" musiqi albomunun tərtib olunması, «Muğam ensiklopediyası», «Muğam antologiyası» kitablarının və onlarla digərlərinin işıq üzü görməsi, gənclərin hələ lazımınca tanımadığı bənzərsiz muğam ustalarından Cabbar Qaryağdıoğlunun, Keçəçi oğlu Məhəmmədin, Məşədi Məhəmməd Fərzəliyevin, Məcid Behbudovun, Seyid Şuşinskinin, Xan Şuşinskinin, İslam Abdullayevin, Bülbülün, Zülfü Adıgözəlovun, Əbülfət Əliyevin, sağlığında klassikləşən Alimin, habelə müasir muğam ustalarının ifaları xalqımızın qədim və zəngin mədəniyyəti barəsində təsəvvür yaradır, eyni zamanda ciddi fəlsəfi musiqi ilə cılız «şou»nun arasındakı sərhədləri və kriteriyaları üzə çıxarır. Fikrimizcə, çağdaş dövrdə «Qarabağ xanəndələri» layihəsi yalnız musiqi mədəniyyətimizi tanıtmaq baxımından deyil, həm də siyasi baxımdan böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Müstəqillik əldə edildikdən sonra çox cildli «Azərbaycan Folkloru Antologiyası»nın yaradılması, o cümlədən milli mədəniyyətimizin hadisəsi sayıla biləcək 100 cildlik «Azərbaycan Folkloru Külliyyatı»nın ilk 10 cildinin çapdan çıxması, folklorun nəzəri məsələləri və folklorşünaslıq tarixi ilə bağlı ciddi elmi əhəmiyyəti olan dissertasiyaların və monoqrafiyaların yazılması, sovet dövründə tədqiqi aktual hesab edilməyən bir çox janrların yenidən toplanması və nəşri ümummilli lider Heydər Əliyev tərəfindən yaradılmış Folklor İnstitutunun gördüyü ən böyük işlərdən hesab edilə bilər.

Sovet dövründə yazılmış Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi kitablarında folklorla bağlı olduqca qısa şəkildə (bir neçə səhifədə) verilmiş oçerklərdən fərqli olaraq, nəşri altı cilddə nəzərdə tutulan «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitabının birinci cildinin folklorumuza həsr edilməsi və bu istiqamətdə yüzlərlə elmi əsərlərin yazılması sübut edir ki, sovetlər dönəmində imperiyanın mövcudluğu, onun idarə aparatının yaradılması milli mənəvi dəyərlərin qorun-

masına deyil, daha çox dağıdılmasına xidmət etmişdir. Vaxtilə Azərbaycanda sovet işğalı xalqların uzun müddət ərsəyə gətirdiyi adət-ənənələri, əxlaq və davranış qaydalarını alt-üst etməklə intellektin əxlaqi meyar üzərində birtərəfli qələbəsini təmin etdi. Keçmişin qalığı, burjua mədəniyyəti adı altında çox şeyi məhv etdi. Milli ideologiyalar, milli düşüncə tərzi sosialist düşüncə tərzinin şikarına çevrildi. Zirvə ilə kök arasında əlaqələrin bağları, qismən də olsa, kəsildi. Milli mədəniyyətlərin deqradasiyası prosesi başlandı, mədəniyyətlərarası müvazinət pozuldu.

Bütün diqtə, təqib, təzyiq və yasaqlara baxmayaraq, 1920-1950-ci illərdə folklorşünaslığın çox ciddi problemlərinin bəziləri (şübhəsiz ki, ideoloji sistemin imkan verdiyi çərçivədə və səviyyədə) elmi araşdırmaların və tədqiqatların predmetinə çevrildi.

Məlum həqiqətdir ki, folklorşünaslıq problemlərinin tədqiqi xalq ədəbiyyatının toplanması və nəşri işindən başlanır. Sovetləşməyə qədər folklorun toplanması və nəşri istiqamətində Azərbaycan ziyalıları tərəfindən müəyyən işlər görülsə də, bu olduqca az idi. «... Rusiyanın hər bucağı öyrənilməkdə ikən, Qafqaz gec qalmış və o cümlədən vaxtilə Avropa elmindən uzaq olan Azərbaycan ölkəsinin tədqiqi daha da geridə qalmışdı və hər bir dilçi və ədəbiyyatçının kitabxanasında yakut, özbək, qırğızlar, hətta Anadoluya dair bir neçə cild tədqiqat və yaxud el ədəbiyyatı materialı olduğu bir halda, Azərbaycana aid ümumi bir təəssürdən başqa bir şey görünə bilməz».[11]

[11] Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri (toplayan f.e.d. Rasim Tağıyev), B., 1982, s. 114.

1920-ci ilə qədər ancaq bir neçə uşaq dərs kitabındakı beş-on atalar sözü, beş-altı tapmaca, beş-üç xırda xalq nağıllarından başqa, 1899-cu ildə Yerevanda çıxmış Qəmərli Məmmədvəlinin «Atalar sözü», bundan bir neçə il sonra çıxan Mirzə Məmmədin «Arvad ağısı», «Məclis yaraşığı», 1910-cu ildə çıxan (daş basması) «Molla Nəsrəddin lətifələri», 1912-ci ildə Bakıda Aşurbəylinin mətbəəsində çıxan «Balalara hədiyyə» kitabını və s. göstərmək olar.

«Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti»nin (ATTC) nəzdində folklor komissiyasının yaradılması, bu sahənin dövlət himayəsinə keçməsi, eləcə də onun tərəfindən maliyyələşdirilməsi toplama və nəşr işlərinin mütəmadi, sistemli və yeni elmi prinsiplər əsasında aparılmasına şərait yaratdı. Mətbuu orqanlarda folklora dair yüzlərlə elmi məqalələr (hər məqalədə sosializm möhrünü görsək belə) nəşr edildi. Nəticədə, böyük bir folklorşünas nəsli yetişməyə başladı və beləliklə də, 1920-1930-cu illərdə folklorşünaslığın əsası qoyuldu.

Folklorşünasların qarşısında duran əsas vəzifələrdən biri folklor mətnlərinin xalq arasında işləndiyi kimi (dialekt, şivə və ləhcələri qorumaqla) toplamaq idisə, ikinci məsələ toplama prosesində gənc qüvvələrin işinə nəzarət idi. Bu sahəyə lazımi diqqətin yetirilməməsi Y.V.Çəmənzəminlini narahat edirdi. O yazırdı: «Elmi tədqiqata ən çox ehtiyacı olan folklor daha dərindən öyrənilməlidir. Akademiya şöbəsinin bu sahədə təşəbbüsü çox əhəmiyyətlidir, ancaq gənc qüvvələrin hazırlanmasına ayrıca diqqət verilməlidir. İndiyə qədər bilavasitə xalqla təmasda bulunaraq folklor toplayan yeganə gənc Hümmət Əlizadədir. Başqaları da toplamışsa, ən irəli gələni hələlik budur. Folklor sahəsində böyük xidmətləri olan bu gəncin elmi hazırlığı ilə ciddi surətdə məşğul

olmalıdır. Belə olarsa, Hümmət Əlizadənin topladığı materiallar daha böyük qiymət qazanar»[12].

Öz müasirləri kimi V.Xuluflu da Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanmasını və nəşr etdirilməsini yüksək qiymətləndirir və bunun əhəmiyyətini xüsusi qeyd edirdi: «Xalqın ağızdan ağıza söylənən ədəbiyyatının yığılıb çap edilməsinin böyuk əhəmiyyəti olduğu məlumdur. Xalq ədəbiyyatının toplanmasından məqsəd babaların və ulu babaların çox ağıllı və dərrakəli şəxslər olduqları, onların sözlərinin bu günkü həyatımızda bir çox faydalar verib, bir düstur olacağı üçün deyildir. Onlar öz zəmanələrində hər nə qədər mükəmməl və mədəni bir həyat keçirmiş olsalar da, yüzlərcə illər bundan qabaq keçirilən həyatın bizim üçün heç bir fayda verməyəcəyi məlumdur. Bu ədəbiyyatdan məqsəd bizdən əvvəl yaşayıb getmiş olan kütlənin həyatı ilə tanış olmaq və indiki həyatı ondan daha yüksək bir dərəcədə qurmaqdır»[13].

Folklorun kütləvi şəkildə toplanması özlüyündə müsbət hadisədir və xalqın yaratdığı örnəklərin itib batmasının qarşısını alır, eyni zamanda xalqın yaşam tərzinin, həyata və cəmiyyətə baxışlarının, keçdiyi tarixi inkişaf yolunun öyrənilməsini təmin edir. Lakin folklorun hansı prinsiplərlə toplanmasını bilməyənlərin bu işə kor-koranə qoşulması da müəyyən fəsadlar verirdi. Ona görə də Y.V.Çəmənzəminli haqlı olaraq folklor toplayıcılarının elmi-nəzəri biliklərinin artırılmasını tələb edirdi.

Sovetləşməyə qədər folklor mətnlərinin toplanması daha çox fərdi maraqdan doğurdusa, bundan sonra bu nümu-

[12] Çəmənzəminli Y.V. Folklor yolunda / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri. Üç cilddə, 3-cü c., B. 1977, s. 81.
[13] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 3.

nələrin toplanması planlı surətdə ekspedisiyalar və elmi ezamiyyətlər yolu ilə həyata keçirilirdi. ATTC-nin folklor seksiyası, Azərbaycan Ədəbiyyat Cəmiyyəti, xalq yaradıcılıq evləri, yazıçılar ittifaqı, teatr muzeyi, konservatoriya, musiqi texnikumları, dərnəklər, bəzi məktəb və təşkilatlar toplanma işində xüsusi fəallıq göstərirdi. Bundan başqa, dövri mətbuat ("Kommunist", "Yeni yol", "Ədəbiyyat qəzeti" və "Azərbaycan kolxozçusu" qəzetlərinin, eləcə də "Dan ulduzu", "Maarif işçisi", "İnqilab və mədəniyyət", "Azərbaycanı öyrənmə yolu" məcmuələrinin...) vasitəsilə də əhaliyə müraciət edilir və xalq sərvətlərinin toplanmasında hamının səfərbər olması önə çəkilirdi. Məsələn, 1925-ci ildə "Yeni yol" qəzeti respublikanın əyalətlərindəki təhsil və mədəniyyət müəssisələrinə şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanılması üçün təlimat göndərildiyindən əldə edilən nümunələrin bir çoxu mütəmadi olaraq qəzetdə çap olunurdu.

Adları çəkilən müəssisə və təşkilatların səyləri nəticəsində 20-ci illərdə "Azərbaycan atalar sözü" (1926), "Molla Nəsrəddin məzhəkələri" (1927), "Azərbaycan tapmacaları" (1928) Hənəfi Zeynallı, "El aşıqları" (1926), "Koroğlu" (1927; 1929), "Tapmacalar" (1928) Vəli Xuluflu, "Azərbaycan el ədəbiyyatı" (1929) Hümmət Əlizadə, "Aşıq Abdulla" (1927), "El şairləri" – I, II cildlər (1927-1928) kitabları Salman Mümtaz... tərəfindən hazırlanıb nəşr edildi. Bundan başqa, yüzlərlə elmi məqalə işıq üzü gördü.

Xalq yaradıcılığı nümunələrinin toplanmasının əhəmiyyətinin vacibliyindən danışan folklorşünas alim H.Zeynallı yazırdı: «El ədəbiyyatının toplanması iki tərəfdən xeyirlidir: birinci, gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatı, get-gedə yaddan çıxan sözləri, adətləri, zövqü, bir sözlə – dimağ həyatını bunlar vasitəsilə öyrənmək və görmək olacaqdır.

İkinci, ayrı-ayrı şəxslərin dimağında doğmuş və heç bir vəchlə xalqımızın adətlərinə, düşüncəsinə, ləhcə və şivəsinə uymayan və ona görə də anlaşılması güc olan yalançı klassik və buna bənzər çürüntülərdən xilas olub diri, sağlam və getgedə canlanan ədəbiyyat yaratmaq mümkün olacaqdır».[14]

H.Zeynallı 1926-cı ildə nəşr etdirdiyi «Azərbaycan atalar sözü» kitabına yazdığı müqəddimədə «hər kəsin dilinin əzbəri olan atalar sözlərinin təsnifi ilə və onu toplamaqla bu birinci kitabımızda xalq ədəbiyyatı qapılarının pasını açmaq istədik»[15] fikrini irəli sürməklə yanaşı, «təəssüflərlə demək lazımdır ki, şifahi el ədəbiyyatımız getgedə daralmış bir dairədə susuz ağaclar kimi solmağa başlamışdır»[16] - deyərək öz narahatlığını da gizlətmirdi. O, yalnız narahatlığını ifadə etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda bir fədakar alim kimi folklorun «daralmış dairədən» çıxarılması yollarını da göstərirdi. «Bu sahədə beş həvəskarın, üç elmi işçinin çalışması ilə bu qədər geniş bir sahənin öhdəsindən gəlmək olmaz. Elin malını kütlə toplamalıdır, burada yüzlər və minlərlə əl iştirak etməlidir».[17] Bu çağırış və müraciətdən aydın olur ki, H.Zeynallı folklorun müvafiq elmi prinsiplər və müasir ənənələr əsasında toplanması işinin genişləndirilməsinə və surətləndirilməsinə üstünlük verir, bu prosesə bütün ziyalıların qoşulmasını arzulayır, eləcə də bu işə göz yumanları cinayətkar hesab edirdi: «Yalnız o zaman və yenə də o zaman dilimizin

[14] Zeynallı H. Azərbaycan el ədəbiyyatı, «Maarif işçisi» c., 1926, № 11, s. 30.
[15] Zeynallı H. Azərbaycan atalar sözü, B.,1926.
[16] Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri (toplayan f.e.d. Rasim Tağıyev), B., 1982, s. 126.
[17] Zeynallı H. Azərbaycan folkloru, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.

arınması və saflaşdırılması məsələsi mövzu, bəhs ola biləcək, yoxsa bu günkü ölü, çürük, ancaq bir dəstə «əli qələm tutanlar»ın və təkiyənişinlər və ya bunun kimilərin zövqünü oxşayan, nə kəndliyə, nə işçiyə heç bir məna verməyən söz yığınlarına ədəbiyyat demək və onu da yeni ruh ilə bəslənən balaların başına doldurmaq bir cinayət sayılsa belə azdır və bu cinayəti işləyənlər həmən xalq ədəbiyyatına göz yumanlardı».[18]

H.Zeynallı toplanma zamanı çox variantlılığa da diqqət yetirir və onların toplanmasını da gərəkli hesab edirdi: «Öz təcrübəmdən göstərəcək olursam, eyni nağılın iki nağılçı tərəfindən müxtəlif şəkildə yazıla bildiyini qeyd etmək lazım gəlir. Səbəbi? Çünki bunların birində xatirə qüvvətli, digərində bir qədər zəif olduğu üçün təfsilatın buraxıldığını və bununla da nağılın ən gözəl və etnoqrafik və bəlkə də, tarixi əhəmiyyəti qayıb edilmiş olurdu. Buna görədir ki, bir nağıl nə qədər müxtəlif adamlardan müxtəlif şəkildə (variantda) eşitməyə baxmayaraq hamısını yazmaq vacibdir»[19].

Dövrünün qabaqcıl ziyalılarından biri kimi H.Zeynallı toplama işində yerli dialekt və şivələrin saxlanılmasını vacib sayırdı: «Toplayanlar geniş xalq təbəqəsi içərisinə bu materialları olduğu kimi alıb yazmayırlar. Yəni hər bir yerin özünəməxsus bir şivəsi, bir leksikonu olduğu halda, o məhəllənin leksikonunu, ifadə şəklini, bədii görüşlərini, cümlə quruluşunu, səslərdəki dəyişmələri tamamilə göstərmək üçün hər bir kəsdən eşidilən bu materialları söyləyən

[18] Zeynallı H. Azərbacan folkloru, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral 1936-cı il.
[19] Zeynallı H. Ağız ədəbiyyatı, «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 9.

adamın söyləyişini eynilə zəbt etməyirlər»[20]. H.Zeynallı nağılları toplayarkən şivə və dialektləri qarışdırdığına görə Hümmət Əlizadəni tənqid edirdi: «Himmət Əlizadə nağılın yazıya alındığı yeri, tarixi qeyd etsə də, onun təcrübəsizliyi nəticəsində ilk illərdə topladığı nağıllardakı Şuşa və sair yerlərin şivə və dialektləri Qazax dialekti ilə qarışdırılır»[21].

Xalq mahnılarının, el nəğmələrinin zəif toplanması və nəşri də həmin illərdə ziyalıları narahat edən məsələlərdən idi. Üzeyir Hacıbəyov yazırdı ki: «Bu mahnılar ağızdan-ağıza düşüb şəhərləri, kəndləri gəzib dolaşır, sonra «köhnəlib», «moddan çıxır» və nəhayət, tamamilə unudulub itir və məhv olur. Bu nöilə yüzlərcə qiymətli el mahnılarımız itib batmışdır. Bununla belə hal-hazırda mövcud olan və yadlarda qalan el mahnılarımızı yığıb cəmləsək, yenə də yüzlərcə havalarımızı unudulmaq təhlükəsindən xilas edə bilərik. Əlavə hər sənə yeni çıxan mahnıları səbt və zəbt etmək adətini qəbul etsək, musiqi sərvətimiz ildən-ilə çoxalıb artar.

Azərbaycan el mahnılarını cəm etmək işinə gəldikdə bu xüsusda bizdə indiyə kimi çox az iş görülübdür və görülən işlər də bundan ibarətdir ki, bir neçə sənə bundan qabaq musiqi professorlarından biri el mahnılarını yığmaq üçün maarif komissarlığı tərəfindən Qarabağa göndərilmişdir. Bu əzimət nəticəsi olaraq, bir neçə dəfə el mahnısı çap edilib ki, məzkur professor tərəfindən yazılıb «harmonizə» edilmişdir. Mahnılar meydana çıxdıqdan sonra əvvəla, əbəs yerə Qarabağa gedildiyi və saniyən, böylə ümumi işin nahaq yerə bir nəfərə həvalə edildiyi aşkar oldu.

Əlavə, yenə iki sənə bundan qabaq baş siyasi maarif idarəsinin təşəbbüsüylə Hacıbəyovlar tərəfindən iyirmi ədəd

[20] «Maarif işçisi» jurnalı. 1926, № 11.
[21] Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. B. 2005, s. 17.

el mahnıları yığılıb «harmonizə» edilmiş və xüsusi komisyon tərəfindən də baxılıb qəbul olunmuşdu; fəqət bu mahnılar indiyə qədər çap edilməyib baş siyasi maarif idarəsində əlyazması olaraq qalmışdır».[22]

Sovetlər dönəmində folklorun toplanması, nəşri, tədqiqi ilə əlaqədar olaraq kifayət qədər kitab və məqalələr yazıldığından, araşdırmalar aparıldığından biz o məsələlər barədə geniş və təfsilatı ilə danışmayacayıq. Lakin onu da deməliyik ki, həmin dövrdə aparılmış tədqiqatlarda məsələnin bir qütbü, sovet hökumətnin ictimai həyatın bütün sahələrində olduğu kimi folklor nümunələrinə də «diqqət və qayğısı» partiya və sinfi mövqedən, imperiyanın siyasi-ideoloji maraqlarına uyğun şəkildə işıqlandırılıb. Məqsədimiz deyilmişləri təkrar və ya inkar etmək, onları tənqid atəşinə tutmaq, bu istiqamətdə əvəzsiz xidmətləri olan görkəmli alimlərimizin əməyini heçə endirmək deyil, əksinə, müstəqilliyin bizə verdiyi fürsətdən istifadə edərək sovet imperiyası tərəfindən işıqlandırılması yasaqlanan və hətta sosializm teyfi altında bizdən gizlədilən qütbün üzərinə işıq çiləmək, bir sözlə, sovet totalitar rejiminin milli mənəvi dəyərlərə vurduğu zərbələri aşkara çıxarmaqdan ibarətdir.

«Onu da qeyd etmək lazımdır ki, 30-50-ci illər azərbaycançılıq dünyagörüşünün formalaşması tarixində mühüm mərhələ olmuş, ədəbiyyat həmin dünyagörüşü çox fəal şəkildə təbliğ etmişdir. Əlbəttə, azərbaycançılıq təbliğatının əsasında Azərbaycanı türk dünyasından ayırmaq ideyası dururdu, bununla belə, haqqında söhbət gedən tarixi şəraitdə elə Azərbaycanın mənəvi müstəqilliyi barədə düşünmək də az şey deyildi – sovet ideologiyası, beynəlmiləlçilik dün-

[22] Hacıbəyov Ü. Seçilmiş əsərləri. Bakı. 1985, s. 201-202.

yagörüşü içərisində boğulmaq təhlükəsi olduqca güclü idi...»[23]

Tarix sübut etdi ki, bolşevik beynəlmiləlçiliyi proletar sinfiliyindən daha çox siyasi bir beynəlmiləlçilik idi. Yəni bu beynəlmiləlçilik təliminin tərəfdarları dünyanı sosialistlər və burjuylar (materialistlər və idealistlər), ədəbiyyatı isə "saray ədəbiyyatı" və "xalq ədəbiyyatı" deyə iki qismə bölürdülər. Folklorda, xalq ədəbiyyatında isə bəşəriyyət tamın hissələrinə bölünmür, kainata vahid orqanizm kimi baxılır. Yusif Vəzir Çəmənzəminli haqlı olaraq yazırdı ki, «folklor millilikdən daha çox bəşəridir». ***Müasir folklorşünaslıq da keçmiş ənənədən imtinaya deyil, qaynaqlanmaya üstünlük verməlidir. Əks təqdirdə bolşeviklərin buraxdıqları səhvləri təkrarlamış olarıq. Ümumiyyətlə, keçmiş inkar olunanda, kənara atılanda deyil, əksinə dəyərləndiriləndə, tədqiq ediləndə milli mənəvi sərvətlər özünün həqiqi elmi qiymətni alır. Ona görə də, sovet dövründən danışarkən inkarçılıq mövqeyindən çıxış etmək, hər şeyin imperiyanın maraqlarından doğduğunu və imperiya tərəfdarlarının diqtələrinin maneəsiz həyata keçdiyini iddia etmək də doğru deyil. Belə halda imperiyanı dəstəkləyənlərlə (mütilərlə), ona qarşı çıxanlar (müqavimətçilər) vahid müstəvidə görünər, haqqın və halallığın, inam və iman tərəzisində ədalətin harmoniyası pozular, o dövrün tənqidçi və tədqiqatçıları da 30-cu illərin hakimi və müstəntiqi qiyafəsində gözə çarpar.***

Məlumdur ki, sovetləşmənin ilk illərindən klassiklərə və müasirlərə münasibət dəyişdi, Abasqulu ağa Bakıxanov idealizmdə, fanatizmdə, xan və bəyləri müdafiə etməkdə

[23] Nizami Cəfərov. Klassiklərdən müasirlərə. B. Çaşıoğlu, 2004, s.154.

suçlandırıldı. Mirzə Kazım bəy «çarizmin sadiq qulu» olmaqda günahlandırıldı. Səid Səlmasi, Xalid Xürrəm Səbribəyzadə, Məhəmməd Hadi, Əlibəy Hüseynzadə kimi mütəfəkkirlər mürtəce romantik elan edildi. Nəriman Nərimanov milliliyinə görə şəhid oldu. Akademik Məmməd Arif Dadaşzadə «Türkiyə casusu» elan edildi, yazıçı Mirzə İbrahimov elmi-siyasi sayıqlığı itirməkdə günahlandırıldı. Mikayıl Rəfili «kosmopolit» damğası ilə işdən uzaqlaşdırıldı, Səməd Vurğun kommunizmi dərindən mənimsəməməkdə ittiham edildi. Yüzlərlə ziyalımız «pantürkizm», «panislamizm» yarlığının qurbanına çevrildi. Bir sözlə, ədəbi düşüncə sahiblərinin, demək olar ki, hamısı nəzarətə götürüldü. ***İmperiya yaxşı dərk edirdi ki, mənəvi dirilik sakitliyi sevmir, o, kükrəməyi, püskürməyi, ayıq və oyaq qalmağı sevir. Sabitlik yaratmaq üçün diriliyi – müstəqil düşünməyi, milli mentalı və milli əxlaqı məhv etmək lazım idi.*** Şübhəsiz ki, mənəvi diriliyin ən böyük təminatçısı milli mənəvi dəyərlərdir. Bolşeviklər milli-mənəvi dəyərlərin yalnız əcdad, baba, kök, mənşə damarını deyil, həm də burjua mədəniyyəti adı altında beynəlxalq aləmlə (xüsusilə də kapitalist dövlətləri ilə) siyasi və mədəni əlaqələri kəsir, sosialist ideoloji baxışda keçmiş günlərə rəğbət sənətə (elə həm də sənətkara) iri və yaxırda burjuy kimi yanaşmanın meyarına çevrilirdi.

Bolşevizmin milli-mənəvi dəyərlərə münasibətdə gerçəkləşdirdikləri bu planın əsasında yaxşı düşünülmüş ideoloji sistem dururdu. Yəni bu, milli mədəniyyətlərin rus mədəniyyətinin içərisində əridilməsi məzmununda qeyri-rus milli mədəniyyətlərə münasibətdə həyata keçirilən mükəmməl məhv planı idi. Onun mükəmməlliyi bu siyasətin hərtərəfli düşünülməsində, daha doğrusu, mükəmməl fəlsəfi sistemə əsaslanmasında ifadə olunurdu. Əks təqdirdə, bu siyasətdə

boşluqlar müşahidə oluna bilərdi. Ancaq bolşeviklərin milli-mənəvi dəyərlərə münasibətdə reallaşdırdıqları məhv planı milli mədəniyyətlərin məkan-zaman strukturunun bütün səviyyələrini əhatə edirdi. Burada hər şey detallarına qədər nəzərə alınmışdı. Bolşeviklər yaxşı başa düşürdülər ki, hər hansı mədəniyyəti məhv etmək üçün onu həm zaman, həm də məkan köklərindən məhrum etmək lazımdır. Yəni onlar milli mədəniyyətləri həm diaxron, həm də sinxron əsaslarından məhrum edirdilər. Bu cəhətdən, milli mədəniyyətlərin xurafat, gerilik adı altında əcdad, baba, kök, mənşə damarının kəsilməsi, yad, düşmən, kontr adı altında beynəlxalq aləmlə (SSRİ-dən qıraqda yaşayan qohum xalqlarla) əlaqə damarlarının kəsilməsi, sadəcə, kor-koranə həyata keçirilən plan olmayıb, düşünülmüş sistemli yanaşma idi.

Hər bir xalq özünün bunu nə qədər dərk edib-etməməsindən asılı olmayaraq, bütün varlığı ilə keçmişinə bağlı olur: xalqın bugününü onun keçmişi yaradır. Bu cəhətdən Azərbaycan xalqı da öz türk keçmişindən yaranmaqla, onun bugünü idi. Yeni – sovet Azərbaycan xalqını yaratmaq üçün onu ilk növbədə diaxron müstəvidə türk keçmişinə bağlayan əlaqələrdən məhrum etmək lazım idi. Bu, etnik sistemin zaman köklərindən qopardılması idi. Lakin bu, kifayət deyildi. Azərbaycan xalqı türk etnosunun tarixi-diaxron inkişafının sinxron qollarından yalnız biri idi. Türk kökündən törəyən digər xalq-qollarla əlaqəni kəsmək də «sovet xalqı yaratmağın» əsas şərtlərindən idi. Çünki hər hansı sistem regenerasiyanın – funksional özünübərpanın müxtəlif üsullarına malik olur. Bu mövcudluğun ilahi qanunauyğunluğudur. Bu cəhətdən digər çağdaş-sinxron qollarla əlaqə qaldıqca Azərbaycan xalqı bir etnik sistem kimi özü-özünü «türk» arxetipində bərpa

edə bilərdi. Buna yol verməmək üçün beynəlxalq aləmlə, başlıca olaraq etnik baxımdan ortaq olan Türkiyə ilə əlaqələri xüsusi amansızlıqla dağıdıb yox etmək lazım idi. Süni surətdə ortaya atılmış «pantürkizim», «panislamizm» istilahı da buna xidmət edirdi.

Folklorşünas H.Əlizadə öz dövrünün ideologiyasına uyğun olaraq «Oktyabr inqilabı və el ədəbiyyatı» adlı məqaləsində yazırdı: «məlum olduğu üzrə el ədəbiyyatı dini əfsanələr mövhum fikirlər, yalnış təsəvvürlər, çürük bədbin fəlsəfələr ilə başdan-başa dolu olur. Zira ağaları, bəyləri, xanları, varlıları, qoçuları, xalqı canavarcasına çalıb çapan qaçaqları mübaliğəli bir halda təsvir və tərif etmək hətta sözə belə başlarkən misranın əvvəlində «ay ağalar, ay qazılar ...» deyə hayqırmaq, eşq dəlisi olmaq, məzlum qadınlığı satılıq qara mal kimi görmək, əbədi qul hesab etmək, güldən, bülbüldən və ilaxır dəm vurmaq el ədəbiyyatının əsas mövzusunu, əsas məfkurəsini təşkil edirdi. Öylə yaşayışdan uzaq, büsbütün xəyallar uydurmalar ilə dolu olan el ədəbiyyatı mürur zamanla xalqı əyləndirmiş, qismən də əyləndirmədədir».[24]

Elə buna görə də, repressiyalar dövrünün folklorşünas alimlərinin böyük əksəriyyəti marksçı-leninçi təlimlə xalq ədəbiyyatının ruhundan doğan milli düşüncə arasında çaşbaş qalırdılar. Bu dövrdə zaman, rejim və sistem - hər şeyi, hər yerdə marksizm və leninizm qəlibinə, modelinə sığışdırmağı, ictimai-siyasi həyata bu prizmadan yanaşmağı, eləcə də tipoloji təsnifat aparmağı diqtə edirdi. Milli düşüncə və milli ədəbiyyat yaddan gələn «izm»ləri qəbul etmədiyindən sosializm müstəvisində eybəcər, həmin ədəbi düşüncəni məhz o müstəvidə təqdim və təhlil edənlər isə, nə

[24] Əlizadə H. Oktyabr inqilabı və el ədəbiyyatı, «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, 1930, № 3, s. 23.

qədər böyük istedad sahibləri olsalar da, müasirlik güzgüsündə natamam və ziddiyyətli görünürlər.

1920-1930-cu illərin ən böyük ədəbi-mədəni mübarizə və mübahisəsi də milli intellektlə yad düşüncə arasında gedib. ***Tarixdə ən böyük tragik-dramatik situasiya da mübarizə gedəndə – şəhid və qurban olanda deyil, mübarizə dayananda, sovet imperiyasının istibdadına və irticasına qarşı mübarizə hərəkatında təslimçilik aktına imza atılanda baş verib. Yalnız ikinci halda milli mənəvi dəyər və sərvətlər heç bir iz buraxmadan bütövlükdə məhv edilə bilir.***

Azərbaycanda sovet repressiv aksiyalarına məruz qalan folklorşünas alimlərin – F.Köçərli, S.Mümtaz, Y.V.Çəmənzəminli, Ə.Abid, H.Zeynallı, B.Bəhcət, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə və başqalarının ömür və əməl yolu sübut edir ki, irticaya və istibdada qarşı mübarizə heç vaxt dayanmamış (bu barədə sonrakı fəsldə ətraflı danışılacaq), folklorumuz və folklorşünaslarımız itkilər verməsinə, zədələr almasına baxmayaraq, irslə varis, yaddaşla çağdaş zaman arasındakı əlaqələrin qırılmasına mane olmuş, xalq ədəbiyyatının bolşevik beynəlmiləlçiliyindən daha bəşəri olduğunu sübut etmişlər.

Təkzib olunmaz faktdır ki, 1920-ci illərdə yazarlar ədəbiyyatın bir neçə sahəsi ilə eyni vaxtda məşğul olurdular. Bir tərəfdən yeni dövrün ədəbi tənqidini, bir tərəfdən ədəbiyyat tarixini, bir tərəfdən ədəbiyyat nəzəriyyəsini, bir tərəfdən publisistikanı, digər tərəfdən isə folklorşünaslığı yaratmağa və formalaşdırmağa çalışırdılar. Ədəbiyyatşünaslıqda ideyalılıq və partiyalılıq dövrün əsas səciyyəvi xüsusiyyətlərindən hesab edilirdi. Daha doğrusu, «Partiya ədəbiyyatı və partiya təşkilatı» məqaləsində olduğu kimi ədəbiyyatın partiyalılığının Lenin prinsipi bunu diqtə edirdi.

Maraqlıdır ki, bu prinsipləri heç bir sosial-siyasi təmayülü, sinif və partiya mövqeyi olmayan folklorda da axtarırdılar. Şübhəsiz ki, bəşəriyyətin yarandığı gündən çağdaş zamana qədər folklor heç bir partiyanın üzvü olmamışdır. Əgər onun müəyyən bir partiyanın üzvü etmək mütləqdirsə, onda o xalq partiyasının üzvü olmuş və xalqın maraqlarının, istək və arzularının təminatına xidmət etmişdir.

Fikrimizcə, bu gün sovet dövr Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığı əsasən aşağıdakı aspektlərdən öyrənilməlidir:

1) İdarə və iş üsulu repressiya olan 1920-1950-ci illərin ictimai-siyasi və folklor mühiti öyrənilməli;

2) Folklor nümunələrinin, eləcə də digər klassik ədəbi nümunələrin yandırılmasının (söhbət daha çox NKVD-nin müsadirə və məhv etdiyi əlyazma, cüng, təzkirə və kitabLardan gedir) səbəbləri araşdırılmalı;

3) Bəzi folklor janrlarının, xüsusilə də dini mahiyyət daşıyan örnəklərin toplanmasına qarşı maneələrin yaradılmasının səbəbləri tədqiq edilməli;

4) Milli mənəvi dəyərlərə qoyulmuş yasaqlar və edilmiş müdaxilələrin siyasi mahiyyəti üzə çıxarılmalıdır.

Tədqiqatlar bu prinsiplərə uyğun aparılsa folklorun və ədəbiyyatşünaslığın sovet dövründə keçdiyi yolu, ədəbi-bədii nümunələrin necə ideoloji sistemə uyğunlaşdırıldığını obyektiv müşahidə edər, eyni zamanda milli folklorşünasların və ziyalıların qarşılarında qoyulmuş vəzifələri aydın görərik. Yalnız bu zaman sovet totalitarizm dövrünün milli düşüncə sahiblərini ağrıları ilə birlikdə dərk edərik. Əks halda həmin illərin müstəntiq-tənqidçisinə çevrilib ittiham hökümləri çıxararıq. Mövcud faktlara (reallıqlara) müraciət edək. 1923-cü il noyabr ayının 2-də təsis edilmiş tarix və etnoqrafiya, təbiət, iqtisadiyyat şöbələrindən ibarət

olan «Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti» elmi ekspedisiyaların qarşısında aşağıdakı vəzifələri qoymuşdu:

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

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

3. El ədəbiyyatını yaradan, yaşadan..., el şair və aşıqlarının savadlanmaları... ilə məşğul olmaq, yerli firqə, şura orqanlarının yardımı ilə bu barədə praktik tədbirlər görmək».[25]

Tanınmış folklorşünas alim Ə.Qarabağlı «Ədəbiyyat qəzetində» nəşr etdiyi məqaləsində həmin ekspedisiyanın Gəncə, Tovuz və Şamxor rayonlarından topladıqları materialları necə qruplaşdırdıqlarına işarə edərək maraqlı bir məlumatı da oxuculara çatdırır: «1. El aşıq və şairlərinin sosializm quruculuğuna aid qoşmaları; 2. Lirik şeirlər; 3. Çar və müsavat hökumətləri dövründə əməkçi kütlənin içindən çıxaraq, zülm və işgəncədən cana gəlmiş və geniş zəhmətkeş kütlələrin bu quruluşa dair üsyan və nifrətlərini ifadə edən qaçaqlar haqqında nağıllar, dastanlar, mənzumələr və s.»[26].

Göründüyü kimi, sovetləşmənin ilk illərindən şifahi ədəbiyyat (həm də yazılı ədəbiyyat, bütövlükdə isə sənət) bolşevik ideologiyasına, marksçı-leninçi platformaya uyğunlaşdırılır, çar Rusiyasının, müsavatın və müsavatçılığın, ittihad və ittihadçılığın əleyhinə olan folklor nümunələrinin toplanması folklorşünas alimlərin qarşısında partiya tapşırığı kimi qoyulur və qaçaq hərəkatı ilə bağlı (Azərbaycan

[25] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). B. 1997, s. 63.

[26] Qarabağlı Ə. Xalq ədəbiyyatını öyrənəlim, «Ədəbiyyat qəzeti», 1 mart, 1935.

Xalq Cümhuriyyətini, müsavatı, müsavatçılığı və dini dəyərlərimizi gözdən salan – C.Q.) dastan, rəvayət, nəğmə və el mahnıları və s. toplanılırdı. Müsavatı və müsavatçılığı («Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək» ideyalarını) təqdir edən nümunələri isə məhv edirdilər.

Məlumdur ki, çar Rusiyası Azərbaycanı işğal etdikdən sonra ona qarşı etiraz və müqavimətlər də güclənməyə başladı. Professor Azad Nəbiyev haqlı olaraq yazır: «İşğal və müstəmləkə əhvalı xalqın müstəqil və azad yaşamaq istəyən məğrur və cəsur oğullarını heç də tamamilə diz çökdürə bilmirdi. İmperiya idarəçiliyini, dini və milli heysiyyata toxunan çarizm qayda-qanununu, kölələk, əlabaxımlıq təlqin edən məkrli milli siyasəti qəbul etməyən bahadırlar silaha sarılaraq Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində milli-azadlıq, qurtuluş mübarizəsinə qalxdılar. Rus istilasına qarşı Ümumqafqaz mücadiləsinin tərkib hissəsində yer alan Azərbaycan qaçaqçılıq hərəkatı çar rejiminə ağır zərbələr endirirdi»[27].

İrtica və istibdada dözməyən xalq özünün qaçaqçılıqla bağlı yeni nümunələrini yaratdı. Bu nümunələrdə Azərbaycan xalqının istiqlal düşüncəsi və müstəqilləşmək ideyaları daha qabarıq görünürdü. Sovetlər dönəmində belə nümunələrin toplanması, tədqiqi və nəşri xüsusi diqqət tələb edirdi. Belə ki, «Fətəli xan» dastanında Fətəli xanın apardığı müstəqilləşmək – vahid Azərbaycan dövləti yaratmaq siyasəti və dastanda ermənilərin xanlıqlar dövründə Şəki ərazilərinə köçürülməsi, eləcə də bir-biri ilə apardıqları münaqişənin öz əksini tapması sovet Rusiyasının maraqlarına zidd olduğundan həmin nümunə o dövrdə nəşr edil-

[27] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild. B. 2004, s. 675.

mədi. Lakin «Molla Nur», «Qaçaq Nəbi» və ya «Qaçaq Kərəm», «Qaçaq Tanrıverdi» və s. dastanları barədə bunları demək olmaz. Bu dastanlarda çar Rusiyasının törətdiyi haqsızlıqlara, eləcə də yerli bəy və xanların ədalətsizliklərinə etiraz olsa da, orada Azərbaycanın müstəqilləşməsi ideyası açıq şəkildə qoyulmamışdır. Deməli, milli şüur və dövlətçiliklə bağlı qaçaq hərəkatına aid məsələlərdə sovet Rusiyası olduqca ehtiyatlı idi. Həqiqətən də, qaçaq hərəkatının mahiyyətində və mayasında xalqın milli azadlıq hərəkatı dayanırdı, lakin ideoloji təbliğat elə aparılırdı ki, guya onlar ağalara, bəylərə, pristav və naçalniklərə qarşı çıxanda sovet hökumətni qurmaq üçün mübarizəyə, həm də kortəbi mübarizəyə qoşulmuşlar. ***Əslində isə bu folklor nümunələri xalqı Azərbaycan SSR-ni deyil, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətini (AXC) qurmağa hazırlayırdı. Həmişə və hər yerdə istiqlal düşüncəsi, müstəqilləşmək arzuları əvvəl ədəbi düşüncədə, sonra isə ictimai həyatda baş verib.*** Bolşevizmin apardığı təbliğat bir tərəfdən Cümhuriyyəti unutdurmağa, digər tərəfdən isə sovet hökumətnin yerlərdə (əyalətlərdə) ideoloji dayaqlarını möhkəmləndirməyə xidmət edirdi.

Heç şübhəsiz ki, xalqın iradəsindən doğan demokratik Cümhuriyyəti ittiham edən ciddi folklor örnəkləri tapıb ortaya çıxarmaq (sifarişlə yazılan tək-tük cızma qaralar istisna olmaqla) nə 1920-ci, nə də sonrakı illərdə mümkün deyildi. Lakin sovet dövründə dediklərimizin əksinə olaraq ideoloji təbliğat və siyasi təzyiqlər nəticəsində sovet hökumətni vəsf edən kifayət qədər şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri (elə həm də yazılı ədəbiyyat nümunələri) düzülüb-qoşulub nəşr edilmişdi.

Heç təsadüfi deyildir ki, aprel işğalından bir neçə gün sonra – 6 may 1920-ci ildə «Kommunist» qəzeti sosialist

inqilabını tərənnüm edən «Əsrimizin nəqli» adlı bir nağıl nəşr etmişdir. «Folklor mətninin şifahi ənənədə mövcudluğu onun xalq tərəfindən yaradılmasının başlıca şərtidir. Hər hansı bir fərd folklor mətnini ilkin yaradır, sonra o mətn şifahi ənənədə həmin mətnin janrına uyğun folklor modellərində təkrar-təkrar yenidən yaradılaraq şəkildən-şəkilə salınır. Mətnin şifahi ənənədə semantik və poetik strukturlarını saxlamaq şərti ilə variantlar və versiyalar törədir»[28]. Ona görə də, sosializmin mədhi və cümhuriyyətin tənqidi ilə bağlı nümunələri tam mənada xalq ədəbiyyatı adlandırmaq, xalq yaradıcılığı kimi təqdim etmək doğru deyil. Çünki, sovet hökumətnin mövcudluğu dövründə (xüsusilə də, 1920-1930-cu illərdə) xalqın içindən gələn belə nümunələr (nağıllar, dastanlar, mənzumələr...) yaranmamış və yarana da bilməzdi. ***Xalq kütlələrinə müxtəlif vədlər verən bolşeviklərin iç üzü – işğalçılıq siyasəti Aprel çevrilişindən dərhal sonra açıldı, onun total mahiyyəti üzə çıxdı. Məlum oldu ki, hakim partiya və hegomon qüvvə kimi bolşevizmin zirehli qatarı rəsmən 1920-ci ilin 28 aprelində, onun ideoloji təbliğat və təxribat maşını, zopa və zor aparatı isə Azərbaycana topundan və tankından, eləcə də zirehli qatarından xeyli əvvəl daxil olmuşdu.***

Təxminən, bir həftəyə tələm-tələsik xalq adından hazırlanmış və nəşr edilmiş sözü gedən nağılda xalq ruhunun deyil, əzən və məhv edən bolşevik ideologiyası maşınının təqib və təzyiqlərinin səsi aydın eşidilir. Təəssüf ki, bolşevikləşməyə (sosializmə) etiraz edən və müqavimət hərəkatına qoşulan həqiqi «əməkçi kütlənin içindən çıxan qaçaqlar,

[28] H.İsmayılov, S.Rzasoy. Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığı epoxalar qovşağında / Azərbaycan folkloru külliyyatı. I cild, B. 2006, s. 27.

üsyançılar haqqında nağıllar, dastanlar, mənzumələr və s.» kimi nümunələr isə indiyədək toplanmamışdır. Daha doğrusu, klassik ədəbi mədəni irsə, xalqın yaddaş ədəbiyyatına nihilist münasibət olmasaydı və 1920-30-cu illərin sürgün və mühacir folklorunun, hələ də məzarları naməlum olan repressiya qurbanlarının arxasınca deyilmiş ağıların toplanması yasaqlanmasaydı, eləcə də mövcud nümunələr məhv edilməsəydi, əsl xalq ədəbiyyatının güzgüsündə bolşevik rejiminin necə əks olunduğunun şahidi olardıq.

Bolşevik ədəbiyyatşünaslıq ilk növbədə gen və genezis, mənşə və şəcərə məsələsinə xüsusi fikir verirdi. Hələ dünya ədəbiyyatında XVIII əsrin sonu XIX əsrin əvvəllərində mifologiya geniş tədqiq olunduğu halda, Azərbaycanda XX əsrin 20-ci illərində bunun tədqiqi, demək olar ki, dayandırıldı. Şübhəsiz ki, bu səbəbsiz deyildi. Artıq yaranmış mifoloji məktəblər əldə etdiyi elmi nəticələrlə folklor süjetlərinin eyni kökdən qaynaqlandığını, etnik-milli dünya modelini özündə ehtiva etdiyini iddia etdi. Filologiya elmləri doktoru Cəlal Bəydilinin yazdığı kimi, «milli mentalitetin mahiyyətini ifadə etməklə qalmayıb, həmçinin onu formalaşdıran da məhz milli mifologiya və əsasında dayanan dünya modelidir. Bu üzdən də hər hansı dünya modeli hər yerdə hər zaman milliliyi ilə səciyyələnir. Kənar təsirlərə reaksiyası da, yabançı amillərin ona əsaslı təsir göstərə bilməməsi də büsbütün milliliyindən gəlir. Təsadüfi deyildir ki, dil və ənənəvi mədəniyyət hər zaman qarşılıqlı münasibətdədir. Ənənəvi mədəniyyətin öyrənilməsinin bir başlıca qaynağı bu mənada, şübhəsiz, dildir. O, mifoloji dünya modelinin milliliyini səciyyələndirən ən ilkin amildir. Milli duyğu və din

düşüncəsi də enerji yüklü dil arasındakı bağlılığın qüvvətlilik dərəcəsini də bu amil müəyyənləşdirir»[29].

O dövrün mifoloji məktəbləri mifologiyada etnosun dünyanın yaranması və idarə olunması ilə bağlı düşüncə tərzini bir sistem kimi açıb göstərdi. Mifoloqlar folklorun mənşəyi məsələsini ilk dəfə olaraq dilin və mifin, sonra isə irqin və dinin mənşəyi məsələsi ilə bağladı. Bu təsadüfi deyildi. Yenə də eyni müəllifin göstərdiyi kimi, «mifoloji düşüncə etnik-mədəni həyatın bütün qatlarına təsir göstərir. Etnoqrafik gerçəkliklərin, dini-mənəvi dəyərlərin həqiqi elmi yozumu mifologiyadan qıraqda mümkün deyil. Etnik-mədəni ənənə isə onun folklor kimi arxaik mərhələdə ictimai və dini qurumlarla, inanışlar və mərasimlərlə sıx bağlılığı olan sinkretik təbiətli hər bir hadisənin kompleks şəklində araşdırılmasını tələb edir... Bu baxımdan, mifologiyanın müstəsna yeri var. Mifoloji sistem özlüyündə etnik-mədəni ənənənin özülünü, onun tarixi inkişafının başlıca meylini təşkil edir»[30]. İ.Ağazadə qeyd edir ki, «milli mentalitetin də, folklorun da ana qaynağı mifologiyadır. Mifologiya hər bir etnosun milli düşüncəsinin rüşeymi – başlanğıcıdır. Xalqların sonrakı dövrlərdə inkişaf etmiş milli mentalitet sistemləri öz başlanğıcını mifologiyadan götürür. Milli mentalitetin mifologiyadan qaynaqlanan başlanğıcını öyrənmədən mentalitet və folklor münasibətlərini obyektiv və düzgün şəkildə araşdırmaq mümkün deyildir. Çünki hər bir xalqın milli mentaliteti üçün xarakterik olan xüsusiyyətlərin başlandığı qaynaq birmənalı şəkildə mifologiyadır. Azərbaycan folklorunda yaşayan milli men-

[29] Bəydili C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı, 2007, s. 20-21.
[30] Bəydili C. Göst əsəri, s. 19-20.

talitet də öz spesifikası etibarilə Azərbaycan-türk mifologiyası ilə müəyyənləşmişdir. Milli mentalitet üçün xarakterik olmaqla yanaşı, həm də folklorda bədiiləşən və onun vasitəsi ilə də nəsillərdən-nəsillərə ötürülən kateqoriyalar mifologiyada ortaq bir nöqtədə birləşir. Bu cəhətdən, mifologiya milli mentalitet və milli folklor vahidlərinin ortaqlaşdığı sahə olmaqdan daha çox, vahid, sinkretik başlanğıcdır»[31].

Mif vasitəsi ilə etnosun hansı coğrafi ərazilərdə məskunlaşması üzə çıxırdı. Bu isə keçən əsrin sözü gedən dövründə millətçiliyin yayılmasına və inkişafına təkan verdi. Millətçiliyə və dinə qarşı mübarizəni gücləndirən, vahid dil siyasəti yeridən və imperiyanın maraqlarını təmin edən bolşevik ideologiyası folklorşünaslıqda bu məsələlərin tədqiqinə imkan vermədi. Maraqlıdır ki, XIX əsrdə Mirzə Kazımbəy mifologiya ilə bağlı araşdırmalar[32] aparsa da, artıq stalinizm dövründə mifoloji mətnlərin toplanması, nəşri və tədqiqi arxa plana keçirildi. Y.V.Çəmənzəminli və M.Təhmasibin bu illərdə mifologiyaya dair bir-iki məqaləsini nəzərə almasaq görərik ki, həmin illərdə mifologiya ilə bağlı heç nə yazılmamışdır. Nəinki yazılmamış, heç həmin mətnlərin toplanmasına və nəşrinə də imkan verilməmişdir.

Bolşeviklərin mifə bu yanaşması həyata keçirdikləri antimilli iedologiya baxımından təbii idi. Çünki «miflər – mərhum prof. A.Şükürovun göstərdiyi kimi – bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ən qədim forması olub, özündə ilk bilik ünsürlərini, dini etiqadları, siyasi baxışları, incəsənətin

[31] Ağazadə İ. Azərbaycan milli mentalitet sistemi və arxaik-mifoloji düşüncə / Elmi axtarışlar (folklorşünaslıq: filologiya, fəlsəfə, tarix, incəsənət və nəzəriyyə aspektləri). № 1, B. 2008, s. 29.

[32] Казем-бек М. Мифология по Фирдовси, Казем-бек М. Избранные произведния, Баку, 1985, с. 306-318.

müxtəlif növlərini və fəlsəfəni birləşdirir. Yalnız sonralar bu ünsürlər müstəqil inkişaf edib, həyata vəsiqə almışlar. Deməli, mif şüurun vahid, bölünməz (sinkretik) universal formasıdır. O, yarandığı dövrün nəyi varsa, hamısını özündə əks etdirmişdir. Mifoloji şüurda müxtəlif xalqların poetika zənginliyi və müdrikliyi öz əksini tapmışdır»[33].

Prof. M.Cəfərli öz tədqiqatlarında təsbit edir ki, «dövlətçilik və dövlətdə ədalət anlayışları ilə bağlı folklor nümunələrindəki faktlar birbaşa milli şüurun formalaşmasına xidmət edir. Bu, dünən də belə olmuş, bu gün də belədir və gələcəkdə də belə olacaqdır. Araşdırmalar göstərir ki, folklor nümunələrində inikas olunan milli şüur problemi xalq düşüncəsinin ən ümdə problemlərindən biridir. Xalq uzun əsrlər boyu yaratdığı hər hansı bir folklor mətnində öz kimliyini ifadə etmək arzusunda olmuş və bu arzunu reallaşdıra bilmişdir»[34]. «Milli kimlik, bu kimliyi şərtləndirən faktorlar folklorda yaddaşlaşır və yaşayır. Folklor, bir növ, tarixin qoruyucusu, yaddaş xəzinəsidir... Demək, insanların öz tarixi-mənlik (kimlik) düşüncəsi ilə bağlı fikirləri də şifahi yaddaş – folklorda yaşamalı və qorunmalı idi»[35]. «İnsanın özünü tarixi baxımdan dərk etməsi, elinə, yurduna milli kimlik baxımından bağlanması inamsız, etiqadsız mümkün deyil. İnam, etiqad – müqəddəslikdir. Tarixi mənlik düşüncəsinin istinad etdiyi müqəddəslik nöqtələri vardır. Folklor mətnləri etnosun mənəvi-tarixi yaddaşı olaraq həm də bu müqəddəsliyi qoruyur və yaşadır.

[33] Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, 2002, s. 34.

[34] Cəfərli M. Folklorun milli düşüncənin inkişafına təsir imkanları // «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» II uluslararası folklor konfransının materialları. B.: Səda, 2004, s. 269.

[35] Cəfərli M. Folklor və etnik-milli şüur. B. 2006, s. 20.

Bu cəhətdən, folklor mətnləri, o cümlədən mif mətnləri mili mənlik düşüncəsinin yaddaşı rolunu oynayır»[36].

«Mifoloji təsvirlərin gerçəkliyinin təsdiqi» çox mühüm məsələdir, mifin tarixi qarşısındakı xüsusi xidməti, etnik düşüncənin misilsiz qüdrətidir...»[37]

Tarixdən məlumdur ki, bəzi xalqlar (xüsusilə də almanlar) özlərinin tarixini və dilini öyrənməyə mif mənbələrindən başladı. Azərbaycanda isə bu proses tamamilə başqa istiqamətdə aparılmışdır. «Azərbaycan türklərinin tarixi, dilinin qramatikası, dil tarixi məsələləri işlənərkən mif materialları nəzərə alınmamışdır, yaxud dialekt materialları toplanarkən milli mifoloji model diqqətdən kənarda qalmışdır. Sonrakı mərhələlərdə, xüsusən son yetmiş ildə milli düşüncənin bu erkən qatına, onun yazıya alınıb öyrənilməsinə də o qədər diqqət yetirilməmişdir»[38].

Prof. K.Abdullanın qənaətincə, «mifoloji təsəvvür təkcə bizim eşitdiyimiz nağıl və əfsanələri bəzəyən, onların məzmununu «müşayiət» edən ornamental detallar məcmusu deyil. Mifoloji təsəvvür qədim insanın dünyagörüşünün əsasını formalaşdıran, onun hərəkətlərinin normativ sistemini müəyyənləşdirən, onun təbiətlə münasibətlərini tənzimləyən və cilalayan bütöv bir yaşayış üsuludur. Fəlsəfi-etik, hüquqi-normativ sistemdir. Hər halda, qədim bir dövr üçün mifoloji təsəvvür belə bir səciyyədə özünü göstərir»[39]. Yaxud A.Acalov yazır: «Şübhəsiz, mifologiya yalnız qədim dövrlərə aid

[36] Cəfərli M. Həmin əsər, s. 15-16.
[37] Babayev R. Naxçıvan folkloru: bəşərilik, türklük, regionallıq. B. 2008, s. 19.
[38] Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, B. 2004, s. 130.
[39] Abdulla K. Sirr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. B. 1999, s. 24.

əfsanə və rəvayətlərdən ibarət klassik və ya arxaik dəyərlər sistemi də deyildir. O, hər mədəniyyətin həm təməlini, həm də müasir məzmununu müəyyənləşdirən təfəkkür hadisəsidir»[40]. Məhz buna – mifoloji mətndə etnosun təməli və təfəkkürü üzə çıxdığına görə də 30-cu illərdə türklərin qohumluq əlaqələrindən danışmaq (həm də yalnız mifoloji mətnlərdə yox, bütövlükdə ədəbiyyatda, eləcə də ideoloji sistemdə) yasaqlandı. Başlıca məqsəd mifoloji düşüncə sistemindəki etnik-mədəni mifoloji ənənəni məhv etmək və bununla da türkün etnik düşüncə sisteminə nüfuz etmək idi. Ona görə də, «tarixi mənlik düşüncəsinin istinad etdiyi müqəddəslik nöqtələri» (M.Cəfərli) olan miflər bolşevik ideologiyasının «mutantlaşdırma» planında izlərinin silinib yox edilməsi nəzərdə tutulan təxirəsalınmaz hədəf idi.

Digər tərəfdən, dünyanın yaranması, tanrılar tərəfindən idarə olunması marksizmin mahiyyətinə tamamilə yad idi. Mifologiya isə bütün çoxsaylı təriflər plüralizmində belə əsas mahiyyəti etibarilə məhz müqəddəs tanrılar dünyası ilə bağlıdır. M.Eliade yazır: «Mifin elə bir tərifini tapmaq mümkün deyildir ki, həm bütün alimlər tərəfindən qəbul edilsin, həm də mütəxəssis olmayanlar üçün anlaşıqlı olsun. Bununla bərabər, bütün arxaik və ənənəvi cəmiyyətlərdəki bütün mifləri və onların bütün funksiyalarını əhatə edən universal tərifi tapmaq mümkündürmü? Mif mədəniyyətin fövqəladə dərəcədə mürəkkəb gerçəklərindən biridir. Onu ən çoxsaylı və bir-birini tamamlayan aspektlərdə öyrənmək və şərh etmək olar. Mənə elə gəlir ki, aşağıdakı tərif daha yatımlı olacaqdır. Ona görə ki, o, bizi maraqlandıran məsələni geniş şəkildə əhatə edir: mif müqəddəs tarixi bəyan edir, «bütün

[40] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild. B. 2004, s. 37.

başlanğıcların başlanğıcı olan» yaddaşaqədərki (tarixəqədərki – C.Q.) zamanda baş vermiş hadisələr haqqında danışır. Mif nəql edir ki, reallıq hər şeyi bütünlükdə ehtiva edən dünya, kosmos şəklində, yaxud təkcə onun fraqmentləri (adaların, bitki aləminin, insan davranışı, yaxud dövlət qurulması) şəklində olmasından asılı olmayaraq, fövqəladə varlıqların igidlikləri sayəsində öz təcəssümünü, gerçəkləşməsini necə tapmışdır. Bu, həmişə hansısa «yaradılış» haqqındakı hekayədir. Bizə xəbər verilir ki, nə necə baş verib və biz mifdə bu «nə isənin» mövcudluğunun qaynaqlarına yaxın oluruq. Mif baş verənlər haqqında həmişə həqiqəti danışır...»[41] Y.M.Meletinski də öz növbəsində yazır ki, «mif» yunan sözü olub, hərfən, rəvayət, söyləmə anlamını bildirir. Adətən, tanrılar, ruhlar, ilahiləşdirilmiş, yaxud öz mənşəyi etibarilə tanrılarla əlaqəli olan qəhrəmanlar, ilk zamanda fəaliyyət göstərmiş, dünyanın, onun təbii və mədəni elementlərinin yaradılmasında birbaşa, yaxud dolayısı ilə iştirak etmiş ilk əcdadlar haqqında əhvalatlar nəzərdə tutulur. Mifologiya həm tanrılar və qəhrəmanlar haqqında belə əhvalatların məcmusu, həm də eyni zamanda dünya haqqında fantastik təsəvvürlərin sistemidir. Miflər haqqında elmi də mifologiya adlandırırlar»[42].

Bütün bu səbəblərdən göstərilən dövrdə türkçülük və turançılıq, pantürkizm və panturanizm istilahı ilə əvəz edilərək mürtəceləşdirildi. Beləliklə də, sovet folklorşünaslığında sxolastikanın əsası qoyuldu.

Deyilənlərdən aydın olur ki, totalitar rejimin idarə və iş üsulu olan repressiyaların hədəfinə şəxsiyyətlərdən öncə

[41] Элиаде М. Аспекты мифа. Москва, 2001, с. 33-34

[42] Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. М., 1990, с. 634.

milli mənəvi dəyərlər çevrildi və nəhayət, sonda torpaq işğala məruz qaldı. Bolşeviklərin mədəniyyət, şəxsiyyət və torpaq siyasəti (formulu və ya düsturu) milləti repressiyaya, deportasiyaya və genosidə məruz qoydu.

Bir çox hallarda isə milli mənəvi sərvət, milli ziyalı və torpaq paralel olaraq sovet mülkiyyətinə çevrildi. Mədəniyyət sahəsində sənət və sənətkar «formaca milli, məzmunca sosialist» qəlibinə salındı. Bu qəlibə uyğun gəlməyənlər isə mürtəce elan olunaraq məhv edildi. Ona görə də, sovet dövr folkloruna diqqətlə yanaşmaq, onları saf-çürük etmək, xalqın ruhundan doğan örnəklərlə, şifahi ədəbiyyat adı altında xalqa sırınan mətnləri müəyyənləşdirmək, üzə çıxarmaq çağdaş folklorşünasların vətəndaşlıq borcu olmalıdır. Bu səbəbdən sovet dövr folkloru və folklorşünaslığı inkar olunmamalı, kənara itələnməməli, çağdaş təfəkkür işığında yenidən tədqiq olunmalıdır.

Millətin tarixində və taleyində ən böyük tragik-dramatik müsibət (faciə) şəxsiyyətin məhvindən daha çox milli mənəvi dəyərlər - cünglər, əlyazmalar, təzkirələr, arxiv materialları, bütövlükdə isə folkloru da özündə ehtiva edən klassik irs zərər çəkəndə, repressiyanın qurşunlarına hədəf seçiləndə baş verir. Zərərli hesab edilərək heç bir qeydiyyatı aparılmayan, ona görə də yenidən bərpa edilməsi müşkülə çevrilən kitabdan, əlyazmadan, sənət əsərlərindən, folklor nümunələrindən müəssisə və təşkilatların, xüsusilə də NKVD-nin qaladığı tonqal yadı, özgəni (ermənini və ya rusu) nə qədər isindirirsə, doğmanı, millini bir o qədər üşüdür. ***Qeyri-millini xumarlandıran tonqal, alov genetik kodu, dünəni yandırdığından, əcdada qalxan və yaddaşa uzanan əlin kimliyini bilə-bilə doğma özü də gücsüzlüyündən qovrulur.*** Maraqlıdır ki, bəşəriyyət «Avesta»nı yandırdığına

görə İskəndəri bu gün də ittiham edir və miladdan əvvəl edilmiş xəyanəti ona bağışlamır. Çünki hədəf mənəvi dəyər və sərvətdi. Bolşevizmi isə 70-80 il bundan əvvəl, bütün SSRİ məkanında bəşəriyyətin mənəvi dəyəri olan əski kitabədən, cüngdən, təzkirədən, əlyazmadan qaladığı tonqala görə hələlik heç kim ittiham etmir. Axı mənəvi dəyərlərin, zəka sahiblərinin, mütəfəkkir şəxsiyyətlərin məhvi, yalnız Azərbaycanın və Şərqin deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin bu gününə və sabahına edilən xəyanət idi. Sosializmin yaratdığı xof nəticəsində milli mənəvi dəyərlərə tonqal yalnız NKVD həyətində, yaxud kabinetlərində deyil, çox gizli şəkildə evlərdə də qalandı. Adi vətəndaşlar belə qohumlarının və sevdiklərinin əsər və əlyazmalarını qorxudan sobalarda yandırdılar və ya torpağın altında basdırıldılar. Xalqın yaratdığı etiraz dolu folklor örnəkləri isə ilkin məkanını – sinəni tərk etmədi, elə oradaca «dəfn edildi».

Ümummilli lider Heydər Əliyev 1997-ci ildə Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin əməkdaşları ilə görüşündə deyirdi ki, H.Cavidə, S.Mümtaza, M.Müşfiqə və başqalarına qarşı ittiham irəli sürənlər onların böyüklüyünü, qoyduqları irsin əhəmiyyətini dərk etmirdilər. Əgər etsəydilər də bunu edəcəkdilər, çünki onların məqsədi «Azərbaycanı dağıtmaq» idi: «Xatirimdədir, mən 1950-ci ildə gəlib Bakıda təhlükəsizlik nazirliyində işə başlayanda, o vaxtlar Salman Mümtazın bir neçə materiallarını axtarırdım, - 38-ci ildə işləyən adamlardan biri gördü ki, mən bu işlərə maraq göstərirəm, dedi ki, bilirsiniz, bu həyətdə, - binanın da həyəti var, həbsxana da orada yerləşirdi, - Hüseyn Cavidin, Salman Mümtazın kitabxanasından qiymətli-qiymətli kitabları ermənilərin və başqa millətə mənsub olan adamların, çox

savadsız adamların gətirib burada vəhşicəsinə yandırdıqlarını gördüm. Mane olmaq istədim, ancaq bacarmadım.

Əlbəttə, o insanlar nə bilirdilər ki, Salman Mümtazda olan nadir kitablar nədir? Əgər bilsəydilər ki, o kitablar Azərbaycan üçün dəyərlidir, onsuz da yandıracaqdılar, çünki onlar Azərbaycanı dağıtmaq istəyirdilər. Hüseyn Cavidin, Əhməd Cavadın, Mikayıl Müşfiqin istintaqını aparanlar onların səviyyəsinə çata bilərdilərmi? Yox! Çünki onların əksəriyyəti savadsız adamlar idi. O vaxtlar, 1937-38-ci illərdə NKVD-də, yəni daxili işlər komissarlığında ali savadlı bir-iki adam tapa bilərdin, bəlkə də, yox idi. Çoxunun heç orta savadı da yox idi»[43].

Heydər Əliyev bu cür şəxsiyyətləri ona görə uca tutur və qiymətləndirirdi ki, onlar bu xalqın zaman-zaman yaratdıqlarını və yaşatdıqlarını əsas götürərək, kökdən, şəcərədən ayrı düşməyərək yazıb yaratmışlar: «Bizim böyük və dahi şairlərimiz, yazıçılarımız, mütəfəkkir adamlarımız, dünya mədəniyyətini zənginləşdirmiş insanlar... xalqımızın öz kökü, öz geni ilə böyük mədəniyyətə malik olduğunu sübut edir»[44].

Yeri gəlmişkən F.Köçərlinin həyat yoldaşı Badisəba xanım 1938-ci ildə Nuxadan (orada məktəbəqədər uşaq evində işləyirdi – C.Q.) Azərbaycan KP MK-nın Birinci katibi Mircəfər Bağırova yazdığı ərizəsini də yada salaq: «1921-ci ildən indiyə qədər Xalq Maarif Komissarlığı xətti ilə işləyirəm və 1925-ci ildən Azərbaycan rayonlarında çalışıram. O qədər də çox olmayan ev əmlakımı özümlə daşımaq imkanım olmadığından onları Bakıda yaşayan qardaşım Məmməd Vəkilovun mənzilində saxlamışdım.

[43] Xalqa, vətənə, dövlətə sədaqət. B. 1997.
[44] Müstəqillik yolu. B. 1997, s. 56.

Qardaşımın oğlu, Karl Marks adına Xalq Təsərrüfatı İnstitutunun hüquq fakültəsinin keçmiş dekanı Mustafa Vəkilov onunla eyni mənzildə yaşayırdı. Mərhum ərimin arxivi də mənim əşyalarımın arasında idi. Firidun Köçərlinski Qori Müəllimlər Seminariyasının keçmiş müəllimi, sonralar Qazax Müəllimlər Seminariyasının direktoru olmuşdu və onun arxivində çoxlu qiymətli ədəbi materiallar vardı. O cümlədən: Mirzə Fətəli Axundovun əlyazmaları, Sabirlə ədəbi səciyyəli yazışmalar, «Molla Nəsrəddin»lə yazışmalar, Köçərlinin öz yazıları, müxtəlif ədəbi xadimlərdən alınmış bolluca materiallar. 10 noyabr 1937-ci ildə Mustafa Vəkilov NKVD tərəfindən həbs edilərkən ona aid materiallarla birgə mənim ərimin arxivini də götürmüşlər. Bu barədə mən yenicə xəbər tutmuşam. Xahiş edirəm mənə cavab verin ki, göstərilən arxivi nə vaxt geri ala bilərəm»[45].

Sovetləşmə illərində repressiyalara məruz qalan folklorşünasların əsərlərinin böyük bir qismi NKVD məhbəsində məhv edilsə də bəziləri xilas olaraq başqalarının adı ilə nəşr edildi. Belə ki, H.Əlizadənin topladığı «Azərbaycan bayatıları» onun həbsindən (25 iyun 1939-cu il) sonra 1943-cü ildə M.H.Təhmasibin adı ilə işıq üzü gördü: «Təəssüf ki, Hümmət Əlizadənin ölümündən (1941-ci il) onun bu toplama-tərtib (söhbət «Azərbaycan bayatıları»ndan gedir – C.Q.) işi 1943-cü ildə xəbəri və razılığı olmadan M.H.Təhmasibin adına çıxmışdır. Sonralar M.H.Təhmasib bu işin zorla həyata keçirildiyini bildirərək həmin nəşrin müəllifliyindən imtina etmişdir»[46]. M.H.Təhmasibin alim

[45] «525-ci qəzet». 30 yanvar, 2009.

[46] Aybəniz Əliyeva-Kəngərli. Azərbaycan folkloru və kitab mədəniyyəti, B. 2008, s. 242; Abdulla B. Qu quşunun son nəğməsi. «Folklor və etnoqrafiya» jurnalı, B. 2006, № 1.

əxlaqı, ayıq və oyaq vicdanı buna yol verməyindən H.Əlizadənin zəhmətnə şərik olmamış və onun haqqını müəlliflikdən imtina etməklə özünə qaytarmışdır. Lakin hələlik haqqı özünə qaytmayan çox müəlliflərimiz vardır. Görünür xalq şairi Hüseyn Arifin «alim var, sağ əli Salman Mümtazın, sol əli Hümmətin cibindən çıxır» poetik deyimi də buradan qaynaqlanmışdır.

Yeri gəlmişkən bir məsələyə aydınlıq gətirmək istərdik. Vaxtı ilə H.Zeynallı tərəfindən toplanılan və müəyyən səbəblərdən nəşr edilməyən «Azərbaycan nağılları» müstəqillik illərində - 2005-ci ildə işıq üzü görür. Kitabın redaktoru professor İ.Abbaslı bu xüsusda yazır: «Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri və araşdırılmasında xüsusi xidmətləri olan Hənəfi Zeynallının (1896-1937) irsində indiyədək işıq üzü görməmiş əsərlərindən biri də «Azərbaycan nağılları» toplusudur. Nağıllarımızın böyük bir qismini əhatə edən bu toplama-tərtib işi 1936-cı ildə çapa hazırlanmış, lakin müəllifin həbsindən (28 yanvar 1937) sonra bir sıra əsərləri ilə yanaşı Azərbaycan Elmlər Akademiyasının xüsusi fonduna göndərilmişdir»[47]. Maraqlıdır ki, 1930-cu illərdə repressiyalara məruz qalmış ziyalıların evində axtarış aparılarkən götürülmüş əşya, kitab və əlyazmalar hər hansı bir arxivə göndərilmir və «istintaq üçün əhəmiyyət kəsb etmədi» aktı ilə yandırılırdı. Ona görə də H.Zeynallının əsərlərinin Azərbaycan Elmlər Akademiyasının xüsusi fonduna və ya başqa bir yerə göndərilməsi mümkün deyildi. Bu, o halda mümkün ola bilərdi ki, H.Zeynallının topladığı materialları iş yerində qalaydı və ya redaktə üçün kimə isə veriləydi. Yalnız bu zaman, həm də sovet senzurasının çox

[47] «Azərbaycan nağılları». Beş cilddə, I cild, B. 2005, s.4.

ciddi filtirasiyasından, təftişindən sonra həmin əsərləri müvafiq arxivlərə verirdilər.

Professor Yaşar Qarayev obrazlı-fəlsəfi üslübda deyirdi: «Səma infarkt olanda göy gurlayır. Dərya infarkt olanda dalğa və qasırğaya dönüb göy üzünə şığıyır. Yer infarkt olanda zəlzələ ərzi titrədir. İnsan infarkt olanda isə onu mütləq sakitliyə və uzun, davamlı bir hərəkətsizliyə məhkum edirlər»[48]. Bu fikirlərin davamı kimi demək olar ki, ***mənəvi əxlaqi dəyər və sərvətlər infarkt olanda isə ağrının həssaslığını vahid orqanizm kimi bütün bəşəriyyət yaşayır. Uca Tanrının köməyi ilə səma, dərya və yerin keçirdiyi infarktı təbiət, insanın infarktını cərrahın intellektə söykənən skalpeli nizama və harmoniyaya sala bilir. Episentri mənəvi əxlaqi dəyər və sərvətlər olan infarktın müalicəsi isə nə təbiətin, nə də insanın əlindədir. Çünki burada təbiətlə insan, əcdadla baba, babayla nəvə arasındakı, eləcə də genlə, yaddaşla genetik kod arasındakı sivilizasiyanın ünsiyyət əlaqələri kəslir, başqa sözlə, gendən və şəcərədən qaynaqlanan yaddaş özü infarkt olur. Ən böyük tragik-dramatik faciə də əcdaddan babaya, babadan nəvəyə ötürülən irs-varis əlaqələrinin, dil, ənənə, alplıq və ərənlik, eləcə də məişət transferinin konturları vahid və monolit mədəniyyətin ayrılmaz komponentləri kimi özünü göstərməyəndə - yaddaş skleroz olanda, zamanlar arasındakı əlaqə qırılanda baş verir.***

Başqa sözlə, «milli yaddaş heç bir zaman və heç bir halda korşalmamalıdır. Millətin ən böyük vəzifəsi bu yaddaşı qorumaqdır. Çünki yaddaş korşalanda: vətəndaş – vətənin sərhədlərini səhv salır; rəhbər – sosial haqqı nahaqqa qurban verir, total milli harmoniyanı xaosa

[48] Yaşar Qarayev. Min ilin sonu... B. 2002, s. 99.

çevirir; işçi – çörək üçün düşmənə də nökərçilik edir; siyasətçi – ölkənin siyasi balansını nizamlaya bilmir; iqtisadçı – ölkənin maddi əsaslarını dağıdır; müəllim – xalqın intellektual inkişafının bünövrəsini məhv edir; həkim – millətin fiziki-mənəvi sağlamlığına «balta çalır»; general – ordunu və vətəni satır; əsgər – düşmənlə dostu səhv salır; alim – intellektini bir qarın çörəyə satır...»[49]

İngilis filosofu Bertran Rassel haqlı olaraq deyirdi ki, «Mədəniyyətdəki istismar siyasi istismardan daha faciəli və təhlükəlidir»[50]. Çünki, bu istismar zamanı xalqın uzun əsrlər müştərək yaratdığı milli intellekt və milli mentalitet iflic olur.

Bu günlə sabah tarixə, yaddaşa, əcdada söykənəndə sözün geniş mənasında ***Z A M A N I*** yaradır. Əks təqdirdə zaman da bütövlüyünü, tamlığını itirir. Məlum ideoloji doktrinalar, sosialist realizmi, marksçı-leninçi stereotip azad düşüncəni və azad fikri çarmıxa çəkəndə, milliliyi boğanda, tarixi və yaddaşı təhrif edəndə sənət Prometeyləri yaddaşı infarktdan qorumaq üçün bədii-elmi düşüncəni kodlaşdırmağa, fikri alt qatda ifadə etməyə, milli «mən»i yaşatmağa çalışıb. Çünki milli-mənəvi dəyərlərə tuşlanan qurşunun hədəfinə tarix və etnik milli yaddaş paralel olaraq eyni anda məruz qalır. Halal tariximizə və taleyimizə qatılan haramı da görən, göstərən və gələcək nəsllərə çatdıran, irslə çağdaş zaman arasındakı əlaqəni yaradan, bərpa edən yaddaş olur. Yaddaşı isə müdafiə və mühafizə edən, onu unutqanlıq bəlasından qoruyan, üzərinə salınan «ağ» və

[49] H.İsmayılov, S.Rzasoy. Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığı epoxalar qovşağında / Azərbaycan folkloru külliyyatı. I cild, B. 2006, s. 6.

[50] Doktor Cavad Heyət. Azərbaycan ədəbiyyatına bir baxış, B. 1993, s.15.

«qara» ləkələri silib atan ziyalı, onu əbədiləşdirən və həmişəyaşar edən isə cünglər, təzkirələr, arxivlər, əlyazmalar, kitablar, bir sözlə, gələcəyə transfer edilən mənəvi dəyər və sərvətlər olur. Əks təqdirdə görkəmli alim Yaşar Qarayevin «xəritəmiz yalnız folklorumuzda dəyişməyib, bütün qalıb»[51] tezisinin doğruluğu da şübhə altında qalır. Totalitar rejim dövründə şumer mətnləri, «Orxan-Yenisey», «Gültəkin», «Kitabi-Dədə Qorqud» abidələri, neçə-neçə qayaüstü yazılar, daş və gil kitabələr ortaq türk mədəniyyəti abidəsi kimi öyrənilmək əvəzinə türkü öz keçmişindən qoparmaq məqsədi ilə siyasi gedişlərin oyuncağına çevrildi. Hətta «Avesta»nın özü də mənəvi mədəniyyət nümunəsi kimi şübhə altına alınır və göstərilirdi ki, əslində «qanun» mənasını ifadə edən Avestada dini bir sistem yaradılmışdır ki, bu da bir nəfər Zərdüşt tərəfindən yaradıla bilməzdi[52]. Akademik V.V.Struve bir qədər də «uzağa gedərək» bu dini sistemin köklərini «qədim Ermənistan və Azərbaycan dinində axtarmaq lazımdır»[53]- fikrini («kəşfini») irəli sürürdü. Beləliklə də, Azərbaycan, bütövlükdə isə türk mədəniyyət örnəklərinə yad, çox vaxt da erməni ortaqlar axtarılır, həm ictimai həyatda, həm də ədəbi-mənəvi məkanda xəritəmizin sərhədləri daralırdı.

Folklorda bütövlük özünü o zaman qoruyur və möhkəmliyini təmin edir ki, xalq öz yaratdıqlarına həmişə və hər yerdə yiyə və sahib çıxa bilir. O illərdə nəinki mənəvi mədəniyyət abidələrini heç xalqların özünü də qorumaq

[51] Azərbaycan folklor antologiyası. III cild, Göyçə folkloru, B. 2000, s. 3.
[52] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, B. 1960, s. 20.
[53] В.В.Струве. Родина зороастризма. Советское востоковедение, т. IV, Москва, 1948, с. 31.

gücü qalmamışdı. Görkəmli qumuq tədqiqatçısı Murad Adji «Qıpçaq çölünün yovşanı» adlı əsərində yazır: «İlk siyahıya almaya görə 1917-ci ildə Rusiyada 196 xalq yaşayırdı, sovet hakimiyyətindən sonra yüzə qədəri qalıb. Qalanlarını komissarlar sadəcə olaraq siyahıdan siliblər, rusların və ya başqa xalqların üstünə yazıblar; o zamanlar hakimiyyətin göstərişi ilə insanın milliyyətinə onun əmlakına baxılan kimi baxıblar».

Millət o zaman əmlaka, mənqurda, köləyə və kütləyə çevrilir ki, onun milli dəyərləri əlindən alınır. Faktlar göstərir ki, ermənilərin yaratmaq yox, özgə mədəniyyətini oğurlamaq, özününküləşdirmək etirası və «bacarığı» sovetləşmədən çox-çox əvvələ təsadüf edir. Hələ XIX yüzilliyin sonlarında Moisey Xorenskiy «Ermənistanın tarixi» adlı kitabında yazırdı: «İndi olduğu kimi, keçmişdə də qədim ermənilərin elmə və şifahi xalq mahnılarına sevgisi olmayıb. Ona görə də bu şüursuz, kəmağıl və vəhşi adamlar haqqında danışmaq mənasızdır»[54]. Başqa bir misal, 1893-cü ildə erməni yazıçısı K.Qostanyans yazırdı: «Bizim aşıqların erməni dilində şeirlə müşaiyət olunan dastanları yoxdur, hamısı yalnız türk dilindədir»[55]. Bu nümunələrdən də aydın görünür ki, bədnam ermənilərin elmə və xalq ədəbiyyatına sevgisi olmadığına görə də yaratmaq əvəzinə oğurlamağa, özününküləşdirməyə üstünlük veriblər.

XX əsrin əvvəllərində görkəmli alim F.Köçərli folklor nümunələrinin toplanmasına olan biganəliyimizə qarşı çıxır və bunun nəticəsində «türk millətinin əsrlərcə yaradıb vücuda gətirdiyi nağıl və hekayələri və xoşlarına gəldiyi

[54] Моисей Хоренский. История Армении, М. 1893, стр. 4.
[55] İmanov K., Abbasov İ. «Bir balaca boyu var», B. 2008. s. 12.

məsəlləri özlərinə məxsus edib «erməni nəql və məsəlləri» adı ilə başqalarına elam edirlər. Amma biz onların qədrini bilmirik və itib batmağına əsla etina etmirik, hər işdə qəflətdə qəfil olduğumuz kimi bu məsələlər dəxi böyük səhv və qəflətimiz zahir olur»[56] - deyirdi.

1930-cu illərdə ermənilərin Azərbaycan nağıllarının süjetlərini necə mənimsədiklərini özü də bilmədən Marietta Şahinyan dilə gətirərək bildirirdi ki, ermənilərin nağıl qəhrəmanlarının adı «ermənicədən deyil, türkcədən gəlir»[57]. Bu məsələyə Hənəfi Zeynallı Naxçıvandan toplanmış «Hazaran bülbül» nağılının timsalında belə aydınlıq gətirirdi: «Erməni nağılları içərisində də bunun variantı («Hazaran bülbül») olduğunu görürük. Nağılların adını təhlil etmiş olsaq, «Hazaran» sözünün farsca («həzar»), «bülbül»ün də ərəbcə olduğunu fərq edərik. «Hazaran dastan» - min cür dastan söyləyən deməkdir. Əsatiri məxluq olan «hazaran bülbül» adı da buradan gəlir. Lakin bu ad erməni nağılçısı tərəfindən təhrif edilmişdir. Əslinə baxılsa, buradakı baş qəhrəmanın adı Alo-Dinodur. Bu da əslən ərəbcə «Əlәddin»dən alınmış və istər Türkiyə, İran müsəlmanları və istərsə də Şura Şərq ellərindən tatar, türk, ləzgi və s. içərisində yayılmış bir addır. Erməni nağıllarına yazdığı müqəddiməsində Marietta Şahinyan belə deyir: «Hazaran bülbül» və sehrli gözəl qızları qorxusuz əldə edən Alo-Dino və Çuqqo şahzadələr maraqlı nağıl qəhrəmanlarındandırlar. Maraqlı burasıdır ki, bunların adı ermənicədən deyil, türkcədən gəlir». M.Şahinyanın heyrəti bizə tamamilə anlaşıqlıdır»[58].

[56] F.Köçərli. Balalara hədiyyə. B. 1912, s.1-2.
[57] Армйанские сказки. Academia, I çapı, 1930, səh. 168-192.
[58] Armyanskie skazki. Academia, I çapı, 1930, səh. 21-22.

Göründüyü kimi H.Zeynallı dövrün təpkilərinə baxmayaraq M.Şahinyanın heyrətinin əsas səbəblərini elmi dəlillərlə açıb göstərir. Eyni zamanda ehtiyatı da əldən verməyərək fikirlərini belə davam etdirirdi: «Lakin biz «nağıl, içərisində yayıldığı mühitin ünsürlərini qəbul edir» - demişdik, dediklərimiz bu nağılda tamamilə yerini alır.

Alo-Dino deyir:

- Elə isə bu üç arvadı və quşu sənin yanında qoyub, qardaşlarımın dalınca gedirəm.

- Yaxşı, oğul (deyə qoca cavab verdi – Z.H.), qoy bu, Allah amanatı olsun, yeri.

Alo-Dino şəhərləri gəzərək uzun zaman qardaşlarını aradı, heç yerdə tapa bilmədi. Bir şəhərdə onu qonaq çağırdılar. O, ev yiyəsindən soruşdu:

- Burada qəribləri necə tapırlar?

Ev yiyəsi cavab verdi:

- Kilsədə! Səhər tezdən get o kilsənin zəngini çal və yeddi öküz qurban kəs. Qəriblər bu kilsədə ibadət edildiyini və ehsan veriləcəyini bildikdə hər tərəfdən oraya toplaşarlar, sən də aradığını asanlıqla taparsan.

Bu nağılda erməni mühitinin yeni ünsürü bu başdan nağıla yerləşdirilən kilsə məsələsidir»[59]. H.Zeynallı totalitar rejimin «xalqlar dostluğuna» xələl gətirmək olmaz qadağa və yasaqlarına zidd getməmək üçün üstüörtülü şəkildə sübut edir ki, bu nağıl türklərdən mənimsənilmiş və sadəcə olaraq dini xristian elementi – kilsə buraya əlavə olunmuşdur.

Maraqlıdır ki, ermənilər yalnız nağıllarımızı və dastanlarımızı deyil, eyni zamanda el nəğmələrimizi də oğurlayırdılar. Sovetləşmənin əvvəllərində Üzeyir bəyin el nəğ-

[59] Azərbaycan nağılları. Beş cilddə. I cild. B. 2005, s. 12.

mələrinin erməni müəllifləri tərəfindən oğurlanmasına (təəssüf ki, bu proses bugün də davam edir) etirazında da bunu aydın görürük: «Azərbaycanda özlərindən əsər yaradan bir çox Avropa musiqişünaslarından başqa bir neçə Şərq musiqişünasları vardır. Bu musiqişünaslardan Avropada təhsil görmüş və Bakıda xormeystr olan Anton Mailyandır ki, bir neçə kiçik nəğmələri vardır. Bununla fəxr etmək kafi deyilmiş kimi başqalarının əsərlərini də xorda oxudaraq öz musiqisi adlandırır. Bu nəğmələrdən biri «Şah İsmayıl» operasından «haydı qızlar!» nəğməsidir ki, mussamirə vaxtı proqramda öz musiqisi olduğunu göstərir. Bundan əlavə «Ay yoldaşlar!» nəğməsini notaya alaraq, öz musiqisi hesab edir. Bu nəğmə, əvvələn, bir neçə il bundan əqdəm fars dilində oxunan və fars ahəngi ilə gedən bir nəğmədir. Sonra nəğmə Bakıya gətirilərək, burada 1924-cü ildən etibarən türkcə qoftələnib məktəblərdə oxunur»[60]. Ermənilər yalnız xalq mahnılarını deyil, hətta müəllifi olan əsərləri, o cümlədən Üzeyir bəyin özünün «Arşın mal alan»ını ermənileşdirməyə cəhd ediblər.

Başqa sözlə, «ermənilərin və ermənipərəstlərin XIX əsrdəki bu saxtalaşdırmalarının arxasında rus imperiyası və beynəlxalq erməni təşkilatlarının, əslində, Qafqazda yad olan erməni etnosunun burada yalançı qədim tarixinin təsdiq edilməsi niyyəti dururdu. Bunun üçün təkcə yalançı tarix əsərləri yazılmamış, eyni zamanda Azərbaycan folklor nümunələri erməni folkloru kimi qələmə verilmişdir. Erməni ideologiyasının Azərbaycan tarixi ilə yanaşı, folklora qarşı yönəlmiş bu işinin arxasında çox ciddi niyyətlər gizlənirdi. Belə ki, ermənilər və onların ağası olan rus

[60] Üzeyir Hacıbəyov. Seçilmiş əsərləri, B. Yazıçı, 1985, s. 184.

imperiyası folklorun hər bir xalqın tarixində oynadığı rolu gözəl dərk edirdilər. Folklor öz arxaik-funksional mahiyyətinə görə, əslində, tarixdir: onu yaradan etnosun bədii sözlə reallaşmış tarixi. Folklorun bütün məzmunu və forması ilə bağlı olduğu mifologiya onu yaradan və yaşadan xalqın necə meydana gəlməsini təsvir edir... Ermənilər XIX əsrdə rus imperiyasının türklərin milli oyanışının əleyhinə yönəlmiş mənfur siyasətinin nəticəsində Azərbaycan ziyalılarının hələ bu məsələlərə çox az fikir vermələrindən və ümumiyyətlə, azərbaycanlı folklorşünas kadrların olmaması faktorundan istifadə edərək folklorumuzu mənimsəmiş və «erməni folklor tarixinin» yaradılması istiqamətində xeyli işlər görmüşdülər»[61].

Təəccüb doğuran odur ki, repressiyaya məruz qalan bəzi ziyalılarımızı Azərbaycan xalqına məxsus folklor nümunələrimizi ermənilərdən oğurladığına görə ittiham edirdilər: «V.Xuluflunun repressiyasından sonra Azərbaycanda «Koroğlu»nun nəşri işi, əslində, yarımçıq qaldı. 1939-cu ilin yazında H.Əlizadə dastanın bizə məlum mətnini hazırlayıb nəşriyyata təqdim etdi. Az sonra folklor mətni toplamaq üçün Qazax-Şəmkir və Kəlbəcər-Qubadlı rayonlarına yola düşən H.Əlizadə 1939-cu il 25 iyununda Qubadlı rayonunun Əliuşağı kəndində axşam radələrində NKVD tərəfindən həbs edildi. H.Əlizadəyə qarşı irəli sürülən ittiham aktında göstərilirdi: «H.Əlizadə xalqa qarşı düşmən sifətini uzun illər folklor toplamaq adı altında gizlətmişdir. O, xalq düşməni V.Xuluflunun qardaş erməni xalqından oğurladığı «Koroğlu» kitabındakıları guya yenidən xalqdan topladığını göst-

[61] M.İmrani. Smompk məcmuəsində paremioloji vahidlər / Namizədlik dissertasiyası. B. 2007, 21.

tərmək istəyərkən ifşa ediləcəyini biləndə evinə qonaq düşdüyü kəndin sakini Axundov Ələddinin tövlədən atını oğurlayıb aradan çıxmaq istəmişdir»[62]. Əslində bütün bunlar Azərbaycan ziyalısını ifşa etmək və folklor örnəklərimizi ermənikiləşdirmək üsullarından biri idi.

«H.Berberyan adlı erməni mənşəli bir alim 1938-ci ildə Parisdə erməni dilində «II Arşak-Koroğlu» adlı bir kitab çap etdirmiş və «Koroğlu»nun genezisini birtərəfli qaydada Qafqazın hind-Avropa mənşəli xalqlarına, ilk növbədə ermənilərə bağlamağa çalışmışdır. «Koroğlu»nun II Arşakla bağlı erməni mənqəbəsindən təsirləndiyini iddia edən H.Berberyanın qənaətlərinin əsassızlığı Azərbaycan folklorşünasları tərəfindən sübut olunsa da, müəyyən məsələlərə burada toxunmadan keçmək mümkün deyil. Birincisi, qeyd edək ki, H.Berberyanın II Arşak mənqəbəsi ilə «Koroğlu» dastanı arasında gördüyü süjet oxşarlığı tipoloji hadisədir və qəhrəmanlıq dastanları arasında belə oxşarlıqları kifayət qədər tapmaq olar. İkincisi, erməni tədqiqatçının «kor oğlu» motivinin və onun atasının intiqamını almaq uğrunda vuruşmasının guya ki, dastanın yalnız Kisik Asiya – Azərbaycan variantlarında rast gəlindiyi və bunun da erməni mənqəbəsinə bağlı olduğu iddiası da əsassızdır. Çünki «Koroğlu»nun Şərq versiyalarında qəhrəmanın at üstündə kor edilmiş vəzirin övladı olduğu (Tobol rəvayəti) və ya düşmənin kor etdiyi bəyin nəvəsi olduğu (türkmən «Goroğlu»su, Qarriyev nəşri) variantlar mövcuddur. Özbək variantlarının birində də «Koroğlu»nun atası Şahdar xan tərəfindən kor edilmişdir. Üçüncüsü, onu da bildirək ki,

[62] Nəbiyev A. V.Xuluflunun «Koroğlu» nəşrinə yazdığı ön söz. B. 2007, s. 7-8.

H.Berberyanın «Koroğlu»da erməni xalqının tarixi ilə bağlı saydığı hadisələrin oxşarına «Koroğlu»nun yayıldığı Orta Asiyadan Balkan yarımadasınadək əksər xalqların tarixində rast gəlmək mümkündür»[63].

Erməni Q.Ağayan yazır ki, «Bizim ölkəmizdə (Qafqazda) Koroğlu bütün xalqlara məlumdur. Türklər onu türk, kürdlər – kürd, ermənilər – türkləşmiş erməni hesab edirlər. Onun mahnılarını (fikir verin dastanı yox, oradakı mahnıları – C.Q.) hər xalq öz dilində oxuyur, təkcə ermənilər bəzən türk, bəzən kürdcə oxuyurlar»[64]. Q.Ağayan bir tərəfdən türklərin qəhrəmanlıq simvolu olan Koroğlunun genezisindən söhbət açaraq onu türkləşmiş erməni adlandırır. Digər tərəfdən isə qeyd edir ki, ermənilər oradakı mahnıları türk və ya kürdcə oxuyurlar. Onda belə bir məntiqi sual doğur. Nə üçün «mənşəcə erməni olan Koroğlu»nun erməni nəvələri onun mahnılarını ermənicə deyil, türk və ya kürd dilində oxuyur? Əslində Ağayanın bu məntiqsiz fikirlərinin arxasından bir həqiqət aydın görünür; ermənilərin «Koroğlu» dastanı olmamış və ola da bilməzdi. Belə bir dastanın yaranmasına erməni dilinin leksik fondu da imkan vermirdi. Maraqlıdır ki, bəzi erməni müəlliflərinin özləri də bunu etiraf edirdi. Belə ki, Leo (Aranel Babaxanyan) «Ermənistan tarixi» əsərində (Yerevan, 1946. III tom, s. 1072, erməni dilində) yazır: «Aşıq sənətinin ancaq kiçik, çox əhəmiyyətsiz bir hissəsini erməni ədəbiyyatına aid etmək olar. İri həcmli əsərlərin böyük qismi

[63] Elçin Abbasovun «Koroğlu» eposunun poetikası (Paris nüsxəsi əsasında) yazdığı namizədlik dissertasiyasının Avtoreferatı. B. 2007, s. 9.

[64] Antonyan Q. Erməni və Azərbaycan xalqlarının ədəbi əlaqəsi. Bakı: Azərnəşr, 1955, s. 76.

(dastanlar, qəhrəmanlar haqqında nağıllar) türk (Azərbaycan – C.Q.) dilində yazılmışdır»[65]. Başqa bir müəllif Qeqam Tarverdyan özünün «Erməni aşıqları» kitabında (I tom, səh. 19, Yerevan, 1937, erməni dilində) göstərir ki: «Erməni aşıqlarından yığdığım şeirlərin müəyyən hissəsi bütünlüklə Azərbaycan dilindədir. Digər aşıqların böyük bir hissəsi isə öz əsərlərini Azərbaycan və erməni dillərində yazmışlar. Yalnız 20-25 aşıq öz şeirlərini erməni dilində yazmışdır»[66].

Manuk Abeqyanın «Xalq havaları» kitabında (Vaqarşabad, 1904, s.35, erməni dilində) oxuyuruq: «Bizim əlimizdə 1700-ə yaxın bayatı var. Təəssüf ki, bizim dilimiz çoxmənalı sözlər baxımından son dərəcə kasaddır, ona görə də türk (Azərbaycan – C.Q.) dilinə müraciət edirik»[67]. Qazeros Ağayan bunun səbəbini «erməni dilində oxumaq vərdişinin erməni aşıqları arasında yayılmaması» ilə izah edirdi[68].

Ermənilərin özgə mədəniyyətinə yiyələnməsi vaxtında tənqid hədəfinə tutulub ifşa edilmədiyindən və ya buna icazə verilmədiyindən «Sarı gəlin», «Köçəri», «Uzundərə» və digər mədəniyyət nümunələrimiz, eləcə də musiqi alətlərimiz – ney, zurna, kaman, tar ermənilər tərəfindən mənimsənildi. Həm çar, həm də sovet Rusiyasının belə mühüm bir məsələyə düşünülmüş biganəliyi ermənilərı daha da ruhlandırdı və onlar mədəniyyətin özəlləşdirilməsindən torpaqların işğalına, eləcə də özəlləşdirilməsinə – «Böyük Ermənistan» xülyasına qədər yol gəldilər.

[65] Азербайджанские истины в армянских литературных источниках. Баку, 2008, с. 27.
[66] Yenə orada. s. 31.
[67] Yenə orada. s.33.
[68] Yenə orada. s. 19.

Şovinist Ermənistan dövləti dünən və bu gün zorla ələ keçirdikləri və ya işğal etdikləri ərazilərdə Azərbaycanın qədim maddi mədəniyyət abidələrinin böyük əksəriyyətini məhv etdilər, bir qismini isə dünyaya erməni abidələri kimi tanıtdılar. ***Faktdır ki, ermənilərin torpaq iddiaları yalnız Azərbaycan və Türkiyə ilə məhdudlaşmır. Dənizdən-dənizə xülyasının ağrılarını gələcəkdə Rusiya, Ukrayna, Gürcüstan və İran da yaşayacaqdır. Bir sözlə, ermənilər Qafqazda deşilməmiş bir çibandır. Mütərəqqi bəşəriyyət bilməlidir ki, o çiban deşilmədikcə, çirkdən və iltihabdan təmizlənmədikcə Qafqazda qafqazlılara dinclik olmayacaq.***

Maraqlıdır ki, rus-erməni tandemindən daima əzab və əziyyət çəkən Azərbaycan xalqının yaradıcılığında – şifahi ədəbiyyat örnəklərində nə çar, nə sovet Rusiyasının, nə də ermənilərin mükəmməl və ya qeyri-mükəmməl irticaçı simasını əks etdirən poetik obrazı yoxdur. Daha doğrusu, belə nümunələr beynəlmiləlçiliyə zidd və «qardaş xalqlara» yaraşmayan ədəbiyyat kimi yasaqlandı. Hətta bunların əvəzində «Araz» çayı ittiham edildi.

Araz, Araz xan Araz,
Xan Araz, Sultan Araz,
Hamı ilə dost oldun,
Ol mənnən düşmən Araz.

Yaşlı adamların söylədiyinə görə bu bayatı 1905-1907-ci illərdə ermənilərin çar Rusiyasının köməkliyi və fitvası ilə azərbaycanlılara qarşı yeritdikləri soyqırım zamanı yaranmışdır. Arazdan keçərkən oğlunu itirən bir ana bu bayatını (ağını) söyləmişdi. Müqəssir erməni və ya rus yox Araz olmuşdu.

Beləliklə də, folklorda deyilən «görünən dağa nə bələdçi» prinsipi pozuldu, qaraya ağ deyildi. Əvəzində saxtalaşdırılmış «erməni dostluğu» önə keçdi. Azərbaycan və erməni xalqlarının şifahi-yazılı ədəbiyyat əlaqələri tədqiq edildi. Bu istiqamətdə onlarla dissertasiyalar, kitablar, məqalələr yazıldı və erməni xəyanətləri tarixi dostluq kimi səciyyələndirildi. Bəlkə, Azərbaycan xalqı bu zillətlərə boyun əyib, Qarabağda, Qubada, Naxçıvanda, Gəncədə, Şamaxıda, Zəngəzurda, Göyçədə... ərşə qalxan zülmü və soyqırımlarını sakitliklə qəbul edib? Bəlkə, bu millət hissiyatını, ağrıya həssaslığını itirib?

Düz 70 il millətdən gizlədilən arxiv materialları və çağdaş tədqiqatlar göstərir ki, Azərbaycan xalqı həmişə və hər yerdə öz azadlığı və istiqlaliyyəti uğrunda mütəmadi, fasiləsiz və dayanacaqsız mübarizə aparıb. Hətta rəsmi dövlət sənədlərində - Azərbaycan Fövqəladə Komissiyasının sədri M.C.Bağırovun hesabat məruzəsində qeyd edilirdi ki, ***1925-ci ilə qədər 52 üsyan aksiyası*** qeydə alınıb. Müqavimət hərəkatının, müstəqillik düşüncəsinin 1925-ci ildən sonrakı faktları da təsdiqləyir ki, xalqımız və onun milli təfəkkür sahibləri bu istiqlal hərəkatında verdikləri itkinin və şəhidlərin say çoxluğuna baxmayaraq heç vaxt geri çəkilməmişdir. Şübhəsiz ki, xalq bütün bu olaylar barədə müfəssəl poetik əsərlər yaradıb. Lakin onların toplanması, nəşri və tədqiqinin yasaqlanması, daha doğrusu, gələcək nəsllərə transfer edilməsinin qarşısının alınması həmin örnəklərin yaddan çıxması ilə nəticələnib.

Professor Paşa Əfəndiyev sovet dövr folklorunun xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən yazır: «Sovet dövr folkloru ümumsovet mədəniyyəti kimi formaca milli, məzmunca sosialistdir. Sovet ittifaqında yaşayan bütün xalqlar şifahi

yaradıcılığını adət-ənənələri, milli xüsusiyyətləri zəminində, ana dilində yaradırlar. Bütün bu xalqların şifahi ədəbiyyatının mövzusu eyni mənbədən – sosializm, kommunizm quruculuğundan götürülür. Sosialist həyatı, kolxoz quruculuğu, xalqların mənəvi-siyasi birliyi, dostluq və s. bu sənətin əsas mövzusu olaraq qalır. Sovet dövründə şifahi ədəbiyyat xalqın bütün həyatına daxil olmuş, onun əmək pafosunu tərənnüm edən sahələrdən birinə çevrilmişdir»[69]. Dövrün ictimai-siyasi ruhunu, diqtə və tələblərini xarakterizə etmək baxımından tamamilə düzgün müşahidədir.

Paşa müəllim fikirlərinin davamı kimi qeyd edir ki, «Müasir dövrdə (sovet dövrü nəzərdə tutulur – C.Q.) folklorun yayılması da öz xarakterini dəyişmişdir. Klassik folklorda şifahilik, müəllifsizlik, mətnlərin müxtəlifliyi əsas xüsusiyyətlərdən sayılırdı. İndi isə xalq ədəbiyyatı əsərlərinin böyük bir qisminin müəllifi məlumdur (qəribədir, müəllifi məlum şifahi ədəbiyyat –C.Q). Sovet folkloru klassik folklordan fərqli olaraq ən çox mətbuat, əlyazmaları, albomlar, qəzet və jurnal, televiziya və radio vasitəsi ilə yayılmaqda və yaşamaqdadır»[70].

O dövrün mütərəqqi hadisəsi kimi təqdir edilən bu hal əslində folkloru klassik folklordan eybəcər şəkildə ayırır, şifahi xalq nümunəsi tələm-tələsik dövri mətbuata yol tapanda (aşıq yaradıcılığı istisna olmaqla - C.Q) o folklorluğunu itirir. Əsl folklor nümunəsi o zaman yaranır ki, onu heç bir sifariş olmadan xalq yaradır və milli təfəkkür süzgəcindən keçirdikdən sonra gələcək nəsllərə ötürür. Əsl folklor nümunəsi, filologiya elmləri doktoru, folklorşünas alim M.Kazımoğ-

[69] Əfəndiyev.P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, B. 1981, s. 311.
[70] Yenə orada.

lunun göstərdiyi kimi, «aparıcı estetik amillər» səviyyəsində yazılı ədəbiyatdan fərqlənir[71]. Ona görə ki, folklor örnəkləri böyük bir tarixi inkişaf yolu keçir, burada Zaman öz sığalını folklor örnəklərinin üzərinə çəkir, dövrün və tarixin izləri də folklor mətnlərində əks olunur. Mətnə fərdin deyil, xalqın ruhu və nəfəsi hopur. Və ən başlıcası, folklorda sinfin və qövmün mövqeyi deyil, xalqın istək və arzuları öz ifadəsini tapır. «Klubda, mədəniyyət saraylarında, məktəblərdə, saysız-hesabsız dərnəklərdə, rəqs, xor qrupları»nda[72] folklor ifa olunar, yarana bilməz, adları çəkilən yerlərdə ən yaxşı halda folklor örnəklərini yaşatmaq və təbliğ etmək olar. Adı çəkilən yerlərdə yaranan nümunələr milli sərvətə və ya dəyərə çevrilə bilmir, bir qövmün, bir partiyanın, bir ideoloji sistemin təbliğat materialı kimi meydana çıxır. Digər tərəfdən, xalq özünün min illərlə yaratdığı və yaşatdığı etnik milli düşüncə koduna - sabitləşmiş və daşlaşmış folklor modelinə qarşı çıxa, əcdada sədaqətini itirə, irs-varis ənənələrini qıra bilməzdi. Şərti ad altında verdiyimiz «sovet folklorunda» isə bir sinfin (oxu imperiyanın - C.Q) baxışlar sistemi xalqın baxışlar sistemi üzərindəki zorakılıq xüsusiyyətlərini xalqa təlqin edir, xalqın yaşam tərzi və kənar müdaxilələrdən uzaq olan yaradıcılığı arxa plana keçir, yerini isə Lenin, Stalin (1937 və 1938-ci illərdə Bakıda iki dəfə «Lenin və Stalin haqqında aşıq şeirləri» kitabı nəşr edildi), Bolşevik, Oktyabr, Şura və s. tutur:

Bu gün qızıl günəş doğdu,
Xoş gəlibdir bolşeviklər!
Bəylər, ağalar qırıldı,
Xoş gəlibdir bolşeviklər!

[71] Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. B. 2005, s. 7.
[72] Əfəndiyev.P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, B. 1981. s. 311.

***

Əzizinəm, qəm getdi,
Ələm getdi, qəm getdi,
Oktyabr ayında,
Ellər murada yetdi.

***

Leninin şüarın etməyə elan:
Olmasın heç dava, tökülməsin qan,
Qurmağa dünyada bir adil divan,
Dara çəkən bəyi, xanı gəlirmi?

Nümunələrdən də göründüyü kimi, V.İ.Leninin qurduğu «adil divan»ın mahiyyətində və məzmununda bəyi, xanı qırmaq, dara çəkmək dayanır. ***Bəyin, xanın qırılması və ya dara çəkilməsi ilə «adil divan» arasındakı paradoksa məhəl qoymadan deyə bilərik ki, sovet hökumətnin – totalitar rejimin qurduğu dar ağacından bəydən və xandan daha çox milli burjuaziya, milli düşüncə, eləcə də milli düşüncə sahibləri asıldı.*** Millilik və milli düşüncə çarmıxa çəkiləndə, eşafota yaxınlaşdırılanda bu düşüncənin məhsulu olan folklor da təhdidlərlə üzləşir, deməli xalqın özü və onun yaratdığı eyni anda təqib və təzyiqlərə məruz qalır.

Yeri gəlmişkən onu da qeyd etməliyik ki, sovet ədəbiyyatında, eləcə də sovet folklorunda (xüsusilə aşıq yaradıcılığında) Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin sünî surətdə eybəcərləşdirilmiş obrazı, bunun əksinə olaraq isə sovet cəmiyyətinin və onun qurucularının şəninə kifayət qədər yazılı və şifahi örnəklər yaradılıb. Lakin buna baxmayaraq 1920-1930-cu illərdə bir çox şair və yazıçılar kimi aşıqlar da yeni cəmiyyəti lazımınca mədh etmədiklərinə görə «güldən», «çiçəkdən» yazmaqda ittiham edilirdi.

Əlbəttə, bu dövrün tələbi idi və bu qəlibdən qıraға çıxanları bolşeviklər amansızcasına cəzalandırırdılar. Məsələn, Azərbaycan folklorunun toplanması və çapı sahəsində unikal xidmətlər göstərmiş və «axırda» üzərinə bolşeviklər tərəfindən «at oğurluğu» yıxılaraq həyatına ürəyi partladılmaqla son verilmiş H.Əlizadə (1909-1941) dövrünün inqilabi əhvali-ruhiyyəsinin təsiri altında 1929-cu ildə öz toplamasında çapdan çıxmış ikicildlik «Azərbaycan aşıqları» kitabının birinci cildinin iki səhifəlik müqəddiməsində yazırdı: «Böyük kütlənin malı və bədii məhsulu olan ağız ədəbiyyatı – «el ədəbiyyatı» da mühitindən az, ya çox aldığı təsir nəticəsində dəyişmək və müxtəlif cəhətlər göstərmək məcburiyyətində qalır və ruhuna və məfkurəsinə ən yaxın olanları daha tez, daha geniş surətdə əks etdirir»[73].

H.Əlizadənin folklorşünaslıq fəaliyyətini ayrıca monoqrafiyada araşdırmış Z.Həbibova onun yuxarıdakı fikrini, haqlı olaraq, öz dövrünün obyektiv reallıqları fonunda dəyərləndirir: «O, göründüyü kimi, folkloru («ağız ədəbiyyatını») «böyük kütlənin ədəbiyyatı» hesab etmişdir. Özgə sözlə, burada xalqı kasıblar və varlılar (proletariat və burjua-mülkədarlar) olmaqla iki sinfə ayırmış və «böyük kütlə» adı altında əhalinin daha çox hissəsini təşkil edən kasıblar sinfini nəzərdə tutmuşdur. H.Əlizadə, beləliklə, folkloru kasıblar sinfinin ədəbiyyatı hesab etmişdir. Bu yanaşma öz dövrünün hakim ideologiyasından irəli gəlməklə, təkcə H.Əlizadənin yox, bütün sovet folklorşünaslarının şüuruna verilmiş ideoloji model idi və H.Əlizadə də ondan qaça bilməzdi»[74].

[73] Əlizadə H. El ədəbiyyatı və inqilab. // Azərbaycan aşıqları. I hissə. B.: 1929, s. 9

[74] Həbibova Z. Hümmət Əlizadənin folklorşünaslıq irsi.B. 2008, s. 88.

Lakin Z.Həbibova həmin müqəddiməni yazdığı dövrdə 21-22 yaşlarında olan H.Əlizadənin yuxarıdakı yanaşmasında obyektiv nəzəri tərəflərin də olduğunu göstərir: «Digər tərəfdən, H.Əlizadənin «ədəbiyyat və sosial həyat», «folklor və ictimai ovqat» məsələsinə münasibəti nəzəri-konseptual əsasları baxımından doğrudur. Belə ki, folklor da, əsasən, söz sənətidir və həyatı, gerçəkliyi bədii obrazlarla əks etdirir. Bu cəhətdən ictimai həyatda baş verən tipik sosial hadisələr ədəbiyyatda obrazlaşdığı kimi, folklorda da bədiiləşir»[75].

Dövrün folklora yanaşmada yeritdiyi ideoloji siyasət H.Əlizadənin «El ədəbiyyatı və inqilab» adlanan həmin müqəddiməsində belə əks olunmuşdur: «Əski saz şairləri feodalizm dövründə yetişən sinif şairlərinin təsirinə qapılaraq və onları təqlid edərək mənzumələrində daim güldən, bülbüldən, gözəllikdən bəhs edib həyati mövzulardan uzaqlaşdıqları halda, bu gün şeirlərində mənsub olduqları kəndli və proletariat həyatını və inqilabı tərənnüm edirlər:

Min doqquz yüz igirminci sənədə
Şuralar Qafqaza gəlhagəl oldu.
Zəhmətkeşlərə verdi hökmranlıq,
Bayraqlar hər yanı alhaal oldu»[76].

Bir qədər sonra yazır: «Bu gün yeni həyatı və inqilabı tərənnüm edən ağız ədəbiyyatı gündən-günə canlanmaqla özünə görə xüsusi bir mövqe tutmaqdadır. Kitabımızın bu bəhsi böyük inqilabdan və bu gün qurulmaqda olan yeni

[75] Həbibova Z. Həmin əsəri, s. 88-89.

[76] Əlizadə H. El ədəbiyyatı və inqilab. // Azərbaycan aşıqları. I hissə. B.: 1929, s. 9.

sosializm həyatından xalq saz aşıqlarının və ya saz şairlərinin nə qədər mütəəssir olduğunu və ona yenə yanaşdığını çox açıq və aydın göstərir»[77].

Keçən əsrin 30-cu illərinə doğru folklora bolşevikcəsinə yanaşma daha da vüsət alaraq aqressivləşirdi. Bu da uyğun olaraq folklorşünaslığın «bolşevik normalarında» öz əksini tapırdı. Məsələn gənc H.Əlizadə 1930-cu ildə «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalında çap olunmuş «Oktyabr inqilabı və el ədəbiyyatı» adlı kiçik məqaləsində yazırdı: «Məlum olduğu üzrə el ədəbiyyatı dini əfsanələr, mövhum fikirlər, yanlış təsəvvürlər, çürük, bədbin fəlsəfələr ilə başdan-başa dolu olur. Zira ağaları, bəyləri, xanları, varlıları, qoçuları, xalqı canavarcasına çalıb-çapan qaçaqları mübaliğəli bir halda təsvir və tərif etmək, hətta sözə belə başlarkən misranın əvvəlində «ay ağalar, ay qazılar...» deyə hayqırmaq, eşq dəlisi olmaq, məzlum qadınlığı sathq qara mal kimi görmək, əbədi qul hesab etmək, güldən-bülbüldən və ilax... dəm vurmaq el ədəbiyyatının əsas mövzusunu, əsas məfkurəsini təşkil edirdi. Öylə yaşayışdan uzaq, büsbütün xəyallar, uydurmalar ilə dolu olan el ədəbiyyatı mürur zəmanla xalqı əyləndirmiş, qismən də əyləndirmədədir»[78].

Z.Həbibova bu fikri şərh edərək göstərir ki, «əlbəttə, H.Əlizadənin klassik ədəbiyyata belə münasibəti öz dövrünün vulqar sosioloji ideologiyasını əks etdirirdi və təbii ki, müasir dövrümüz üçün heç bir aktuallıq kəsb etmir. Klassik aşıq yaradıcılığı, xalq poeziyası yüksək bədii zövq, klassik estetik normalar mənbəyi olduğu kimi, həyata, dünyaya, ictimai eybəcərliyə doğru-düzgün qyimət verən,

[77] Əlizadə H. Həmin əsəri, s. 10.
[78] Əlizadə H. Oktyabr inqilabı və el ədəbiyyatı // «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, 1930, № 3, s. 23.

zülmə, ədalətsizliyə etiraz edən nümunələrlə zəngindir. Miskin Abdal, Qurbani, Aşıq Abbas Tufarqanlı kimi sənətkarlardan başlamaqla orta əsrlər aşıq poeziyası günümüzədək xeyir-şər fəlsəfəsinə əsaslanmış, şərin hər cür təzahürlərini, o cümlədən ictimai ədalətsizlikləri, sosial eybəcərlikləri antideal kimi inkar edərək, xeyir ideallarını – insanın, cəmiyyətin, dünyanın mənəvi və cismani gözəlliyini tərənnüm etmişdir»[79].

Digər yandan, Q.Umudov yazır: «H.Əlizadənin xalq ədəbiyyatını təbəqələşdirməsi, onu keçmişin qalığı hesab etməsi, hətta folklora düşmən sinfin tərənnümü vasitəsi kimi baxması 30-cu illərin astanasında baş verir. Bu da təsadüfi deyil. Çünki bu dövr proletkultçuluğun, VAPP-da solluğun qüvvətləndiyi bir dövr idi»[80].

Maraqlıdır ki, tədqiqatçı Z.Həbibova H.Əlizadənin yanaşmasını «vulqar sosioloji ideya» kontekstində qiymətləndirməyin tərəfdarı deyildir. Müəllifə görə, H.Əlizadənin bu fikirləri üçün aşıq yaradıcılığının özü kifayət qədər fakt vermişdir: «Bizim fikrimizcə, burada folklorun poetikası ilə bağlı bir mühüm cəhəti də nəzərə almaq doğru olar. Əlbəttə, H.Əlizadənin klassik aşıq yaradıcılığına münasibəti birmənalı şəkildə sovet quruluşunun o çağdakı vulqar sosioloji ideologiyasını əks etdirir. Lakin bu o demək deyildir ki, aşıqlar, el şairləri heç vaxt var-dövlət sahiblərini, hakimləri, imtiyazlı zümrənin nümayəndələrini tərif etməmişlər. Yazılı ədəbiyyatda mədhiyyə janrı olduğu və saray şairləri şahlara, sultanlara, hökm sahiblərinə tərifləyici qəsidələr yazdıqları kimi, aşıqlar, el şairləri də müxtəlif səbəb-

[79] Həbibova Z. Hümmət Əlizadənin folklorşünaslıq irsi.B. 2008, s. 90-91.
[80] Umudov Q. Folklorşünaslığımızın tarixindən. B.: Təbib, 1995, s. 66.

lərdən (maddiyat naminə, özünü sosial təhlükələrdən sığortalamaq xətrinə, yaxud nəmər üçün) belə tərifl ər demişlər. Lakin bu tərifnamələr məhz həqiqəti əks etdirmədiyi, xalqın xeyir ideallarına, ictimai gözəllik haqqındakı poetik qəlblərinə, sosial ədalət haqqında əxlaq normalarına uyğun gəlmədiyi üçün müvəqqəti xarakter daşımış və folklor yaddaşına düşmədən unudulub getmişdir. Doğrudan da, xalqın poetik yaddaş fondunda bir dənə də olsun belə nümunə yoxdur. Ancaq poetik fikir tariximiz şəri inkar edib, xeyir ideallarını tərənnüm edən sənət inciləri ilə zəngindir»[81].

Beləliklə, xalq yaradıcılığına amansızcasına tətbiq olunan bolşevik tədqiqat normaları nəticəsində tarixi və çağdaş aşıq (bütövlükdə isə folklor) mühiti tədricən itməyə, irslə varis arasındakı əlaqə qırılmağa başladı. Aşıq mühitinin (XVI – XVIII əsrlərlə müqayisədə) zəifləməsi daha çox Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatı ilə bağlı olmuşdur. Daha doğrusu, bu mühiti düşünülmüş surətdə idiolojiləşdirərək, süni surətdə zəiflətmişlər. Bunun əsas səbəbi, **birincisi,** mövcud sinfin və ya rejimin mövqeyini möhkəmləndirmək, **ikincisi,** oturuşmuş etnik-mədəni sistemi dağıtmaq, **üçüncüsü,** aşıq sənətinin genetik qaynaqlarını məhv etmək, **dördüncüsü,** aşıq sənətinin yalnız Azərbaycanla (söhbət çar və ya sovet imperiyası dövründən gedir – C.Q.) bağlı olmadığını, həmin ərazilərdəki etnoslarla - erməni, gürcü və s. ortaqlığını, müştərəkliyini sübut etmək idi. Heç təsadüfi deyildir ki, sovetlər dönəmində «Koroğlu»nun, bir göz qırpımında, erməni və gürcü versiyalarını yaratdılar və təbliğ etdilər. 1941-ci ildə «Koroğlu»nun erməni versiyası nəşr edildi və burada göstərilirdi ki, guya bu dastan erməni qusan-

[81] Həbibova Z. Həmin əsəri, s. 92.

larının repertuarından yazıya alınmışdır. Professor A.Nəbiyev yazır ki, «Koroğlu» dastanının erməni versiyasına «ön söz yazan erməni tədqiqatçısı X.Samuelyan mətni xeyli tərifl ədikdən sonra fikrini qısa və lakonik ifadə etmişdi: «...Erməni xalqının «Koroğlu» eposu yoxdur, bu, Azərbaycan aşıqlarının repertuarındakı dastandır»[82]. X.Samuelyandan bir qədər əvvəl 1937-ci ildə Q.Tarıverdiyan göstərirdi ki: «Erməni aşıqlarından topladığım şeirlərin xeyli hissəsi Azərbaycan dilində idi». Yazılanlardan görünür ki, ermənilər başqa xalqların mənəvi sərvətlərini oğurlayıb özlərinə dastan yaratmaq, onlarda da aşıq mühitinin olduğunu sübut etmək istəyir və Azərbaycandakı aşıq mühitlərini zəiflətməyə çalışırdılar. Ermənilər aşıq mühitini sıradan çıxarmaq üçün başqa metodlardan da istifadə edirdilər. Aşıq mühitinin sıradan çıxmasında əsasən iki amilin həlledici olduğunu vurğulayan folklorşünas alim Məhərrəm Qasımlı yazır:

«a) Ermənistana qatılmış Azərbaycan mahallarında ermənilərin etnik təmizləmə siyasəti keçirmələri nəticəsində Göyçə, İrəvan, Dərələyəz və Çıldır-Ağbaba aşıq mühitləri məcburiyyət qarşısında dağılmışdır. İyirminci əsrin əvvəllərində (1905-1918-ci illərdə) başlayan, ortalarında (1948-1950-ci illərdə) məkrli şəkildə davam etdirilən bu proses sonuncu rübdə (1987-1988-ci illərdə) Azərbaycan türklərinin zorla adı çəkilən mahallardan çıxarılması ilə tamamlanmışdır.

b) mili-mədəni siyasətin düzgün qurulmaması və yad etnik-mədəni təsirlərin güclənməsi nəticəsində Qarabağ, Naxçıvan, Dərbənd kimi aşıq mühitləri tənəzzül mərhələsi keçirir. Sənətin birindən digərinə ötürülməsi ənənəsi aradan

[82] Nəbiyev A. V.Xuluflunun «Koroğlu» nəşrinə yazdığı ön söz. B. 2007, s. 7.

çıxdığını, xüsusən də ustad-şagird münasibətləri dayandığına görə indiki yaşlı aşıqlar nəsli dünyasını dəyişdikdən sonra bu mühitlər tamamilə sıradan çıxacaqdır»[83].

Azərbaycanda 16 aşıq mühitinin mövcudluğunu qeyd edən müəllif göstərir ki, tarixi aşıq mühitindən dördü (Göyçə, İrəvan, Dərələyəz, Çıldır) zor tətbiq etməklə sıradan çıxarılmış, digər üçü (Dərbənd, Qarabağ, Naxçıvan) isə milli-mədəni siyasətin düzgün qurulmaması nəticəsində tənəzzül və yox olma mərhələsinə daxil olmuşdur[84].

Yeridilən bu siyasət nəticəsində artıq sovetlər dönəmində «Aşıq gördüyünü çağırar» tezisi, «Aşıq diqtə olunanı çalar» ifadəsi ilə əvəzləndi. Hippokratın həkimə, Femidanın hakimə inamı da elə bu zaman aşıq-aşiq saza sədaqətini itirəndə (gördüyünü deyil, diqtə olunanı ifa edəndə) itib. Bu inama sədaqətini itirənləri mükafat – orden, medal, itirməyənləri sazı, sözü qoruyanları, ictimai mühitin eybəcərliklərini kodlaşdıranları isə Aşıq Bilal kimi güllələnmə cəzası gözləyib. Əlbəttə Aşıq Bilal bir başa sovet hökuməti əleyhinə ciddi bir şey yazmamış, hətta lazım gələndə onu təqdir də etmişdir. Lakin onun üçün halallıqdan, elinə, mahalına bağlılıqdan və sədaqətdən böyük sərvət də olmamışdır.

Aşıq Bilal möhkəm yapış halaldan,
Öyüd aldın sən ki, Aşıq Calaldan,
Çalış əlin üzülməsin mahaldan,
Zalımın qaydına qalandan olma.

[83] Qasımlı M. Ozan-aşıq sənəti. B. 2003, s. 180.
[84] Yenə orada, s. 183.

Mikayılov Bilal Mustafa oğlu 1872-ci ildə (bəzi mənbələrdə 1870 göstərilib) Şamaxı rayonunun Qəşəd kəndində anadan olmuşdur. Kiçik yaşlarından atasını itirən Bilal ailəni dolandırmaq üçün anasına yaxından kömək edərdi. Ailənin güzaranının ağırlığı ona təhsil almağa imkan vermirdi. Lakin buna baxmayaraq o, el nəğmələrini öyrənər və zümzümə edərdi. Onun elmə, təhsilə, saza, el nəğmələrinə marağı günü-gündən artır. Elə ona görə də, bütün çətinliklərə baxmayaraq Molla Xasıdan, Seyid Əzim Şirvanidən dərs alaraq ərəb, fars dilini dərindən mənimsəyir və əruz vəznində şeirlər yazır. Bununla yanaşı Aşıq İbrahimdən aşıq sənətinin, Mirzə Məmmədhəsəndən isə muğamın sirlərini öyrənir, elinə xalqına bağlı bir vətənpərvər kimi formalaşır. El məclislərində tez-tez iştirak edən, həm aşıq havalarını, həm də muğamlarımızı böyük məharətlə ifa edən Aşıq Bilalın nüfuzu və şöhrəti getdikcə artmağa başlayır. Dövrünün bir çox tanınmış və nüfuzlu adamları ilə dostluq əlaqəsi saxlamışdır. Filologiya elmləri doktoru, professor Seyfəddin Qəniyevin verdiyi bilgiyə görə Aşıq Bilal M.Ə.Rəsulzadə ilə də yaxın olmuş, onun sayəsində cümhuriyyət dövründə Şamaxı İcraiyyə Komitəsinə üzv seçilmiş və 5-6 kəndə nümayəndə təyin edilmişdir[85]. Maraqlıdır ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə aşığın tutduğu bu vəzifə bəhanə gətirilərək 1930-cu illərdə onun faciəsi ilə nəticələnmişdir. Belə ki, 1928-ci ildə Birinci aşıqlar qurultayında iştirak edən və «Qızıl Azərbaycan aşığı» fəxri adı alan Aşıq Bilalın 1933-cü ildə əvvəl səsi alınmış və bir qədər sonra isə həbs olunmuşdur. Aparılmış

[85] Qəniyev S. Şirvanlı Aşıq Mirzə Bilal, B. 2003, s. 63.

istintaq nəticəsində günahları sübuta yetmədiyindən qısa bir müddətdən sonra azadlığa buraxılmışdır.

Təqib və təzyiqlərdən yaxa qurtara bilməyən xalq aşığı 15 iyun 1937-ci ildə Şamaxı rayon Xalq Daxili İşlər Komissarlığı (XDİK) şöbəsi tərəfindən ikinci dəfə həbs olunmuşdur. Həbs olunan vaxt onunla birlikdə yaşamışdır: həyat yoldaşı Soltanxanım – 50 yaşında, oğlanları: Ağalar – 24, Ağa Səlim – 19, Şəfa – 13, qızları: Şəfiqə – 11, Şura – 6 yaşlarında.

İkinci dəfə həbs olunan B.M.Mikayılov Şamaxı rayonunda təşkil edilmiş üsyançı milli təşkilatın üzvü olmaqda ittiham edilmişdir. İstintaq işində göstərilir ki, o, Azərbaycanda sovet hökumətni yıxmağı qarşısına məqsəd qoymuş, xalq təsərrüfatına ciddi ziyan vurmaqla məşğul olmuş, muzdur saxlamış və əhali arasında antisovet təbliğatı aparmışdır.

Aydınlıq üçün Aşıq Bilalın 5 avqust 1937-ci ildə dövlət təhlükəsizlik leytenantı Q.B.Martirosov tərəfindən aparılmış dindirmə protokoluna nəzər salaq.

Sual: Siz nəyə görə səsvermə hüququndan məhrum edilmişdiniz?

Cavab: Guya mən 1922-ci ildə muzdur saxlamışam. Ona görə 1933-cü ildə səsvermə hüququndan məhrum edilmiş və 1934-cü ildə bəraət almışam.

Sual: Siz kulak olmusunuzmu və muzdur saxlamısınızmı?

Cavab: Mən kulak olmamışam, heç kimin əməyini istismar etməmişəm. Ancaq 1924-1926-cı ilə qədər hər il bir ay mövsümi işlə əlaqədar müəyyən adamlar təsərrüfat işlərində mənə kömək edirdilər.

Sual: Bəs siz 1927-ci ildə muzdur saxlamısınızmı?

Cavab: Xeyr, mən nə 1927-ci ildə, nə də sonrakı illər ərzində muzdur saxlamamışam və başqalarının əməyini istismar etməmişəm.

Sual: Müsavat dövründə yüzbaşı olmusunuzmu?

Cavab: Bəli, mən 1918-ci ilin 21 sentyabrından, noyabrın 30-na kimi, yəni 40 gün Lənqəbir kənd sahəsi üzrə seçki yolu ilə yüzbaşı seçilmişəm.

Sual: İstintaq aydınlaşdırmışdır ki, siz yüzbaşı işlədiyiniz zaman bir muzduru öldürmüsünüz. Bunu boynunuza alırsınızmı?

Cavab: Dediyim kimi mən heç bir zaman muzdur işlətməmişəm və heç bir muzduru öldürməmişəm. (Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, burada Aşıq Bilalın öz misraları yada düşür: Aşıq Bilal aşıqların atası, Qəşəd kəndi olub yurdu-yuvası, Əgər dəysə bir insana xatası, Kəslsə qolunun sağı yaxşıdır).

Sual: Siz sovet hökumətnə qarşı əks təbliğat aparanda kimlərlə əlaqədə olmusunuz?

Cavab: Mən heç vaxt sovet dövlətinə qarşı əks təbliğat aparmamışam və heç kəslə əlaqədə olmamışam.

Sual: İstintaqa məlumdur ki, siz kəndlilərin arasında dövlətə qarşı fəal təbliğatçı olmuşsunuz, düzdürmü?

Cavab: İnkar edirəm, mən heç bir zaman antisovet təbliğatı aparmamışam.

Sual: Siz düz danışmırsınız! Siz mütamadi olaraq sovet hökumətnə qarşı fəal əks təbliğatçı olmuşsunuz. Bunu boynunuza alırsınızmı?

Cavab: Mən deyilənləri inkar edir və bir daha bildirirəm ki, sovet dövlətinə qarşı əks təbliğat aparmamışam[86].

[86] MTN-in arxivi. Aşıq Bilalın istintaq qovluğu. PR – 18735.

İstintaq protokolundan da göründüyü kimi, Aşıq Bilal ilkin dindirmələr zamanı ona qarşı yürüdülən ittihamları inkar edib, əhali arasında heç bir antisovet təbliğatı aparmadığını göstərsə də, təqib və təzyiqlərdən, fiziki işgəncələrdən sonra özünün müqəssir olduğunu etiraf etmişdir.

B.M.Mikayılov Azərbaycan SSR XDİK üçlüyünün 10 noyabr 1937-ci il qərarı ilə Az.SSR Cinayət Məcəlləsinin 21-64, 69 və 73-cü maddələri ilə təqsirli bilinərək əmlakı müsadirə edilməklə güllələnməyə məhkum edilmiş və hökm dərhal yerinə yetirilmişdir.

Aşığın qətlindən sonra onun ailə üzvləri də təqib edilmiş, «vətən xaini», «xalq düşməni» adı ilə güllələndiyinə görə yaradıcılığı yasaqlanmışdır: Aşıq Bilalın sənət dostlarından Aşıq Şamil yazır ki, «1930-cu illərdən sonra sovet dövlətini, «əksinqilabi qüvvələr»dən təmizləmək üçün Şamaxıda da həbslər günü-gündən artırdı. Özü də ölkənin savadlı, bacarıqlı oğulları həbs edilirdi. Odur ki, hamımız ehtiyat edirdik. Ən nəhayət, ustadımız Aşıq Bilala da növbə çatdı. Xəbər tez bir zamanda Şamaxını başına götürdü. Bazara gedib gələnlər bu qəmli xəbəri bütün kənd və obalara çatdırdı. Bütün Bilal sevənlər bu xəbərdən sarsıldılar, qəmə-kədərə büründülər. Toy «sezonu» olmasına baxmayaraq, Aşıq Bilalın biz şagirdləri – mən, Aşıq Abbas, Kalvalı Əli, Aşıq Qurbanxan, qorxumuzdan dilimizin əzbəri olan Aşıq Bilal repertuarına müraciət edə bilmirdik. Onun düzdüyü dastanları oxumadıq, havaları çalmadıq. Deyəsən, əhali də qorxu içərisində idi. «Sibir»dən hamı qorxurdu. Yadımdadır məclislərə gedəndə dinləyicilər həmişə bizə «Bilal gəraylısı», «Bilal şikəstəsi», «Bilal gözəlləməsi» oxumaq sifariş verərdilər. Artıq heç kəs Bilal kəlməsini dilinə gətirməyə cəsarət etməzdi. Çünki hər kənddə

hökumətin «qulaqları», «casusları» var idi... Amma hiss edirdik ki, xalq bu böyük itkiyə cani-dildən heyifsilənirdi»[87]. Beləcə Aşıq Bilalın adının çəkilməsi, yaratdığı havaların, qoşduğu nəğmələrin oxunuşu 1955-ci ilə qədər yasaqlandı. Bu yasaqlanma dövründə onun bir çox əsərləri itib-batdı.

SSRİ Ali Məhkməsinin cinayət işləri üzrə məhkəmə kollegiyası 12 oktyabr 1955-ci ildə Mikayılov Bilal Mustafa oğlunun işinə yenidən baxaraq, onun haqqında olan Azərbaycan SSR XDİK üçlüyünün 10 noyabr 1937-ci il tarixli qərarını ləğv etdi və o, bəraət aldı[88]. Yalnız bundan sonra Aşıq Bilal aşıqların dillər əzbəri oldu, onun irsi toplandı və tədqiqata cəlb edildi. Əslində 30-cu illərdə xalq aşığının repressiyası sözün, sənətin, sazın repressiyası idi.

Məlumdur ki, türk dilli xalqların lüğət fondunda repressiya, deportasiya, genosid sözləri yoxdur. Bu sözlər yaddan gəldiyi kimi onun icraçıları da əsasən yadlar idi. **Yadların milli mənəvi dəyərləri kütləvi surətdə yağmalaması prosesi öz qaynağını çar Rusiyasının yaratdığı «ağ terror»dan alır və özünün zirvə məqamına bolşeviklərin yaratdığı «qırmızı terror»da çatır.** Bolşeviklər bu prosesdə yalnız rəng dəyişikliyi - qan simvolikası ilə deyil, həm də repressiyaların coğrafiyasının genişliyi və kütləviliyi ilə seçilir. Sovetlər məkanında repressiyaların ifadə etdiyi leksik çalar da dəyişir, bu söz «cəzalandırmaq» funksiyasını itirərək «məhv etmək» məzmunu daşıyır. Çar Rusiyası dövründə Q.Zakir, M.F.Axundzadə, A.Bakıxanov, Mirzə Cəlil və başqaları hədə və təqiblərə məruz qalır, lakin qurbana çevrilmir. Hətta «Müsibəti-Fəxrədin»də (Nəcəfbəy Vəzirov) Fəxrəddinin müsibəti «müsibəti-müsəlmanan» səviyyəsinə qalxır, nadan-

[87] Qəniyev S. Şirvanlı Aşıq Mirzə Bilal, B. 2003, s. 87-88.
[88] MTN-in arxivi. Aşıq Bilalın istintaq qovluğu. PR – 18735.

lıq ucbatından tifaqlar da dağılır (Əbdürrəhimbəy Haqverdiyev «Dağılan tifaq»). Bu proses ədəbi düşüncədə, ədəbi təsisatda öz təsdiqini və təsbitini tapır. Sovet totalitar rejimi dövründə isə həm ədəbi, həm də ictimai həyatın özündə daha dəhşətli tragik-dramatik stuasiyalar baş verir, burada yalnız tifaqlar yox, dövlətlər (Azərbaycanda Cümhuriyyət), mərkəzlər, partiyalar, təşkilatlar, tayfalar və nəsllər, düşünəh başlar, milli mənəvi əxlaqi dəyər və sərvətlər dağıdılır. ***Müstəqillik itəndə dilin və dinin də tifaqı dağılır. Ədəbi tənqidin leksikonuna isə güc strukturlarından, hüquq-mühafizə orqanlarından yeni terminlər – xalq düşməni, vətən xaini, pantürkist, panislamist... daxil olur.***

Gülüstan və Türkmənçaydan sonra parçalanan Azərbaycanın hər iki qütbündə (Şimalında və Cənubunda) Azərbaycan dili təqiblərə məruz qaldı. Cavad Heyət Azərbaycanın şimalına qibtə edərək yazır ki, «...bizim bugünkü azəri türkcəmiz Şimali Azərbaycan türkcəsi kimi gözəl, təmiz və zəngin deyildir. Dilimiz fars dilinin bir çox kəlmə və istilahları ilə qarışmış və yalnız danışma dili olaraq xalq arasında qalmışdır»[89]. Bu gün İranda fars dili Azərbaycan dilini o qədər sıxmışdır ki, dilimizin funksional-üslubi işlənmə areali Cavad Heyətin dediyi «danışma dili», məişət dilindən də aşağı düşmüş, mətbəx dilinə çevrilmişdir.

Dilə qarşı həssaslıq və qısqanclıq çar Rusiyası dövründə də özünü qabarıq göstərmişdir. Belə ki, XIX əsrin sonlarında Ü.Hacıbəyov Qori müəllimlər seminariyasında türk dilində danışdığına görə töhmət alır və ona verilən xasiyyətnamədə göstərilirdi ki, «əgər Ü.Hacıbəyov nəzarətsiz buraxılsa, yenə də türk dilində danışıb pozulacaq».

[89] Doktor Cavad Heyət. Azərbaycan ədəbiyyatına bir baxış. B. 1993, s.15.

Bolşevik inkvizisiyasının, irticasının tüğyan etdiyi dövrdə isə türkçülər «pozğun» adlandırılmadı, pantürkist, panislamist damğası vurularaq «vətən xaini», «xalq düşməni» elan edilərək məhv edildi.

Tədqiqatların məntiqi nəticəsi kimi deyə bilərik ki, start xəttini Moskvadan götürən repressiyaların episentri daha çox coğrafi ərazi kimi Azərbaycana düşürdü. Çünki Azərbaycan artıq cümhuriyyət dövründə özünün «türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək» formulunu, düsturunu yaratmışdı. Bu isə o deməkdir ki, Azərbaycanda qaynağını mifdən, əsatirdən, folklordan, Nizamidən, Füzulidən, Axundovdan, Caviddən və Əlibəy Hüseynzadədən alan milli təfəkkür və milli düşüncə sistemi formalaşmışdı. Milli təfəkkür və milli düşüncə isə öz təsdiq və təsbitini milli mədəniyyətdə tapır. Başqa sözlə, milli mədəniyyət nəticədə, xalqın milli təfəkkürünü, milli şüurunu və milli xarakterini yaradır.

«Milli mədəniyyət, milli təfəkkür və milli mövcudluq – bunların dialektik münasibəti milli xarakteri verir;

Milli mövcudluq milli xarakterin maddi əsasıdır – bu anlayışda xalqın tarix səhnəsinə gəlişi, coğrafi lokallaşması, yerdəyişmələri, məskunlaşmaları ifadə olunur;

Milli təfəkkür milli xarakterin potensiyasıdır – bu anlayışda xalqın yaradıcılıq imkanı ifadə olunur;

Milli mədəniyyət isə milli xarakterin bilavasitə göstəricisidir – bu anlayışda xalqın bütün tarixi boyu yaratdığı nə varsa, hamısı ifadə olunur»[90].

Bunların məcmusundan isə milli ideologiya doğulur. Ona görə də, o illərdə milli ideologiya və milli atributlar da milli dəyər kimi repressiyalara hədəf seçilmişdi. Bolşevizm

[90] Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. B. 2002.

milli ideologiya ilə dövlətçilik təsisatını, dövlətçilik ənənəsini, milli mədəniyyətlə isə mədəni-mənəvi sərvətləri, milli şüuru məhv edirdi. Məhv edirdi ki, əvəzində sovet adamı, sovet mədəniyyəti və sovet ideologiyası yarada bilsin. Maraqlıdır ki, bolşeviklər yeni mədəniyyətin yaradılmasında əsas məqsəd və məramlarını açıq şəkildə ifadə edirdilər: «Sosialist mədəniyyətinin ən ümdə məqsədi yeni insan formalaşdırmaq, marksist-leninçi dünyagörüşünü cəmiyyətin hər bir üzvünün əqidəsinə çevirmək, onda yüksək əxlaqi keyfiyyətlər tərbiyə etmək, onun mənəvi aləmini zənginləşdirməkdir».[91]

Digər tərəfdən, bolşeviklər türklərin «dövlət dağılar, ənənə dağılmaz» xalq deyiminə qarşı çıxaraq, dağıtdıqları dövlətin (Cümhuriyyətin) və millətin tarixi ənənələrini də məhv etməyə, izini silməyə çalışırdılar. Burada ən həssas və ən ağrılı nöqtə folklor idi.

Göründüyü kimi, bolşeviklərin repressiyalara milli mədəniyyətdən və milli ideologiyadan, eləcə də onun daşıyıcılarından (ziyalılardan) başlaması tamamilə məqsədli idi. Çünki sosializmin ideal bir cəmiyyət olduğunu göstərmək üçün klassik irsi və ənənələri şübhə altına almaq, yaxud sənəti sosialist modelinə uyğunlaşdırmaq lazım idi. Sov. İKP proqramında «burjua baxışlarının və əxlaqının tamamilə aradan qaldırılması»nın partiyanın qarşısında başlıca vəzifə kimi qoyulması da bu məqsədə xidmət edirdi.

Milli ideologiyanı, geni və şəcərəni dəyişərək onu sosializm ideologiyası üstündə kökləmək üçün ilk növbədə xalqın tarixinə, dilinə, mədəniyyətinə, zaman-zaman yaratdığı və yaşatdığı ənənələrinə, folkloruna, o cümlədən şifahi xalq ədəbiyyatına nüfuz etmək və onu gələcək nəsillərə təh-

[91] Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. VI cild, B. 1982, s. 480.

riflərlə aşılamaq lazım idi. Azərbaycanın tarixi və mədəniyyəti də bu təhriflərdən yan keçmədi. Belə ki, təhrif olunaraq tarixi birtərəfli öyrədilən türklər köçəri, Azərbaycana sonradan gəlmə kimi təqdim edilir, bu xalqın qədim və zəngin tarixi keçmişi şübhə altına alınırdı.

«Köçərilik» ilə «köçkünlük» sinonim sözlər deyil, müxtəlif mənalar ifadə edən müstəqil sözlərdir. «Köçərilik» – insanların və ya tayfaların məişətilə, həyat tərzi ilə bağlı olan, bir yerdən digər yerə könüllü olaraq (xadq deyimində olduğu kimi «yayda yaylağa, qışda qışlağa») gedən, «köçkünlük» isə daha çox bir yerdən başqa yerə köçürülən (hətta bəzən məcburən), deportasiya edilən mənalarını ifadə edir. Sovet siyasi leksikonunda türklərin köçəri həyat sürməsi başqa bir ölkədən yad bir yerə gəlmə – qeyri-aborigen anlamında işlədilir və siyasi məzmun daşıyırdı.

SSRİ-də gəlmə və aborigen «mübahisəsi» rusların köməyi ilə (bir çox hallarda isə öz əlimizlə) ermənilərin xeyrinə həll edilirdi. İş o yerə çatmışdı ki, Azərbaycanın tarixini (elə folklorşünaslığını da) dilinə, dininə, mədəniyyətinə və milli psixologiyasına bələd olmayan yadlar və ya yadlaşdırılmış azərbaycanlılar yazırdı. Yadların köməyi ilə azərbaycanlıların antropologiyasının hind-əfqan irqinə uyğunluğu kimi səhv «konsepsiya» beyinlərə yeridilirdi. Müasir arxeoloji qazıntılar sübut edir ki, özlərini Cənubi Qafqazda aborigen elan edən ermənilər antropoloji – somotoloji (bədən ölçüləri), kranioloji (kəllə ölçüləri), odontoloji (diş quruluşu), hətta seroloji (qan qrupu) xüsusiyyətlərinə görə bu ərazilərin yerli sakinləri olmamışlar[92]. Lakin sovet ziya-

[92] Müəllifin bu yanaşması hər cür emosiyadan kənar olub, dünya elminin XX əsrdə təsbit etdiyi akademik-antropoloji postulatı özündə ifadə edir. Belə ki, erməni «insan»ının antropoloji ekstrae-

larından tarixi istər bədii, istərsə də elmi əsərlərdə məhz bu istiqamətdə araşdırmaq tələb olunurdu. Beləliklə, milli genezis – mənşə, şəcərə təhriflərə məruz qalırdı. Əslində isə SSRİ xalqlarının (mücərrəd "sovet xalqları"nın) tarixi adı altında rus sovet imperiiyasının tarixi tədris edilir və öyrədilirdi.

Sovetlər dönəmində yalnız irslə varis arasındakı əlaqələr deyil, bütövlükdə türk xalqlarının bir-biri ilə mənəvi ünsüyyəti də qıcıq doğururdu. Ona görə də xalqların dilinin, əlifbasının və adının dəyişdirilməsi istiqamətində müvafiq tədbirlər planı hazırlanıb həyata keçirildi. İtən təkcə dillər olmur, bəzi millətlərin özü və mədəniyyəti də assimilyasiyaya məruz qalaraq imperiyanın içində əriyirdi.

1926-cı ildə (26 fevral – 5 mart) Bakıda keçirilən Birinci Beynəlxalq Türkoloji Qurultaydan sonra tədqiqatçılar tam nəzarətə götürüldü və onların böyük əksəriyyəti bir qədər sonra repressiyalara məruz qaldı. Türkoloji Qurultayın böyük əhəmiyyətinin üzərinə kölgə salmadan deməliyik ki, orada qəbul edilmiş qərar və qətnamələrin əksəriyyəti öz realizəsini tapmadı, kağız üzərində qaldı. Hətta Birinci Qurultayın Təşkilat Komissiyası barədə qəbul etdiyi «iki ildən gec olmayaraq Səmərqənd şəhərində keçirilməsi» nəzərdə tutulan qətnamə düz 50 ildən sonra (1976-cı ildə) Alma-Ata şəhərində keçirilən İkinci Beynəlxalq Türkoloji Qurultayda öz təsdiqini tapdı. Araşdırmalar göstərir ki, xalqlara öz əmlakı kimi baxan sovet imperiyası «Türkoloji qurultay»ın keçirilməsi ilə ortaq türk mədəniyyətinin məhvinə irimiqyaslı start verdi. Bir qədər sonra əlifba dəyişdirildi. Əski əlifbadan latına və kirilə keçid klas-

lement kimi Cənubi Qafqazın biosferası üçün qeyri-xarakterik və tamamilə yad element olması artıq məlum və ümumişlək reallıqdır – ***redaktor.***

sik irs və sərvətlərlə müasir gənclik arasındakı ünsiyyət bağlarının qırılması ilə nəticələndi. Pioner və komsomolçu gənclər sovet ideologiyasının və onun təbliğat mexanizminin təsiri altında daha sürətlə formalaşmağa başladı.

Elə bu ərəfədə «Novruz» bayramının keçirilməsi qadağan edildi. Bu bayrama «İslam» dininin qalığı kimi baxan bolşevizmin cəhdlərinə baxmayaraq, onu xalqın yaddaşından silə bilmədi. Öz tarixi ənənələrinə sadiq qalan xalq bu mərasimin meydanlarda olmasa da, mənzillərdə keçirilməsinə nail oldu.

Maraqlıdır ki, «Novruz» 1920-ci illərin əvvəllərində dövlət tərəfindən milli bayram kimi qeyd edilirdi. Hətta N.Nərimanovun təşəbbüsü ilə Azərbaycan İnqilab Komitəsi «1921-ci il martın 22-dək yol verilmiş fərariliyə görə əsgərlərə və hərbi qulluqçulara qarşı qaldırılmış işlərin xətm edilməsi haqqında» dekret qəbul etmişdi. Həmin dekretdə göstərilirdi ki, müsəlmanların Novruz bayramı ilə əlaqədar olaraq, Azərbaycan İnqilab Komitəsi cari il (1921-ci il nəzərdə tutulur–C.Q) martın 22-dək fərarilik etdiklərinə görə həbs edilib cəza çəkmə yerlərində saxlanılan bütün əsgərlərin və hərbi qulluqçuların istintaqı dayandırılsın və onlar təxirə salınmadan azad edilərək öz hərbi hissələrinə göndərilsin». Novruz bayramı zamanı əhv etmə N.Nərimanova qədər də mövcud olmuşdur. Ö.Xəyyamın «Novruznamə» əsərində göstərilir ki, 2600 yaşı olan Novruz bayramında müharibələr dayandırılır, sülh müqavilələri bağlanır, dünyasını dəyişmiş şəxsin belə dəfni başqa günə keçirilir, şahlar və ya hökmdarlar məhkum edilmişləri azad edirdilər.

XX yüzilliyin 20-ci illərinin əvvəllərində bir milli bayram kimi «Novruz» xilaskarlıq missiyası yerinə yetirir, hətta həbsdə olanlar onun sayəsində azadlığa buraxılır. 1920-ci

illərin sonundan etibarən Novruzun özü tədricən sıxışdırılmağa və yasaqlanmağa başlayır. 1929-cu il mart ayının 21-də (bayram günü) «Kommunist» qəzeti oxucularına belə bir məlumat verirdi ki, Xalq Ədliyyə Komissarlığının əməkDaşları dini bayramların köhnə yaşayış tör-töküntüsü olduğunu nəzərə alaraq bütün dini bayramlarda işləməyə qərar verir və digər komissarlıqların da əməkdaşlarını belə bir addım atmağa çağırır[93]. Həmin qəzetin bir gün sonrakı sayında nəşr edilmiş «Novruz nədir» adlı məqalədə isə bu bayramın «vəhşilik, bütpərəstlik dövründən qaldığı, dinçiliyə və millətçiliyə xidmət etdiyi», eyni zamanda «işçilər və kəndlilər arasında dini xurafat toxumu səpdiyi» qeyd edilir.

1930-cu illərdən başlayaraq «Novruz»a qarşı təhdidlər yeni vüsət alır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Əbrəqunis rayon partiya komitəsinin katibi Murtuz Hüseyn oğlu Süleymanovu həm də ona görə partiya sıralarından azad edib həbs etmişdilər ki, o, «1936-cı ildə «Novruz» bayramında axır çərşənbə günü bütün dini fanatiklər öz doğma övladlarının məzarını ziyarət etdiyi bir vaxtda, məhz axır çərşənbə günü o, mərhum qızının qəbrini təmir etdirmişdir»[94]. Novruzun yasaqlandığı dövrdə partiya işçisinin belə bir addımının güllələnmə ilə nəticələnəcəyi aydındır.

Bayramın yasaqlanmasına əsas səbəb kimi «Novruz»un islamdan və ya İrandan gəlmə olduğu göstərilirdi. ***Artıq çoxdan sübut olunmuşdur ki, türklərin maldarlıq, əkinçilik, bolluq, dini-mifoloji, dini-ideoloji, eləcə də təqvim görüşləri ilə bağlı olan «Novruz» bayramı islam mənşəli deyil*** (seçmə bizimdir – C.Q.). Tarixi qaynaqlardan da aydın olur ki, bu bayram «hələ qədim Şümer dövründən başlayaraq

[93] «Kommunist» qəzeti, 21 mart, 1929, № 65 (2571).
[94] «Sovet Naxçıvanı» qəzeti. 1989, 17 fevral.

yeni ilin başlanğıcı kimi»[95] qeyd olunur. Bəzi mənbələrdə isə bu bayramın Əhəmənilər dövründə (e.ə. 558-330) geniş qeyd edildiyi göstərilir. Bir çox mənbələrdə isə «Novruz»un «Adəmin yaradıldığı gün», «Adəmin bu dünyaya gəldiyi gün», «Nuhun gəmisinin torpağa oturduğu gün», «Türklərin Ergenekondan çıxdıqları gün», «Dünyada ilk hökmdar hesab edilən Kəyumərsin adı ilə bağlı gün», «Cəmşidin Azərbaycana səyahəti ilə bağlı gün», «Atəşpərəstiklikdən qalan bir bayram», «Yunus peyğəmbərin balığın qarnından çıxdığı gün», «Həzrəti Məhəmmədin peyğəmbərlik xələtini geydiyi gün», «İmam Əlinin xilafətə gəldiyi gün», «İmam Əlinin doğum günü», «Küsülülərin barışması üçün imam Əli tərəfindən elan edilən bayram», «İmam Əli ilə Fatimatüz-Zəhranın evləndikləri gün», «Həzrəti Hüseynin doğulduğu gün» və sair göstərilir.

Biz buraya Novruzun son dövrlərdə inqilabla, Oktyabr və sosializmlə əlaqəsi məsələsini də əlavə etmək istərdik. Belə ki, «Özbəkistanın xalq yazıçısı Nəzir Səfərov «Novruz» («Xudojestvennaya literatura» nəşriyyatı, Moskva, 1984) romanına «Bahar bayramı Novruz» adlı böyük müqəddimə yazmış V.Oskotski bildirirdi ki, bu kitabı yazıçı əbəs yerə «Novruz» adlandırmamışdır: «Köhnə dünyanı yıxıb onun yerinə yeni həyat, yeni quruluş, yeni aləm quran və əsl şadlıq, əsl bayram olan hadisələri yazıçı işıqlı, nurlu, şən bahar bayramı olan Novruza bənzətmişdir»[96]. Göründüyü kimi, türk xalqlarının bir çox adət-ənənəsini dağıda bilməyən bolşevik ideoloqları da onu özününküləşdirməyə, sosializmlə bağlamağa, bolşevikləşməni qurtuluş günü kimi

[95] Azad Nəbiyev. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, cild, B. 2002,s. 276.
[96] F.Qasımzadə. Novruz – Bahar bayramı, B. 1989, s. 34.

təqdim etməyə və Novruzu sovet hakimiyyətinin yaranış günü ilə əlaqələndirməyə çalışırdılar.

Yuxarıdakı sıralanmalara nəzər salsaq görərik ki, «Novruz» bayramı islamdan çox-çox əvvəl türklər tərəfindən yaradılmış və keçirilmişdir. Bəzi araşdırıcılar «Novruz» bayramının 12 min il bundan əvvəl keçirildiyini qeyd edir[97]. Bu bayramda icra olunan bəzi mərasimlərin izlərini «Bilqamıs» dastanında da görmək olur.

Mövcud qaynaqlar göstərir ki, Novruz böyük bir tarixi təkamül yolu keçmişdir. Şübhəsiz ki, keçilmiş böyük yolda belə bir bayram özündə tarixin müəyyən izlərini yaşadaraq formalaşmış və təkmilləşmişdir. Bəzi alimlər Novruz bayramında Novruzun tərkib hissələrindən olan arxaik ritual elementlərin - tonqalın və ya suyun üzərindən atılmağın Zərdüştlə heç bir əlaqəsi olmadığını bildirir və fikirlərini bununla əsaslandırmağa çalışır ki, «Zərdüşt dininə görə isə od müqəddəs hesab olunmuş və ona sitayiş edilmişdir. Belə olduqda müqəddəs sayılan odun üstündən tullanıb «azar-bezarı», «ağırlığı-uğurluğu» onun üstünə tökməzlər. Deməli, buradan belə nəticə çıxır ki, «...mərasimdə odun müqəddəsliyinə yox, azarı-bezarı yandırıb məhv etmək qüdrətinə malik əlamətlər yaşamaqdadır. Başqa sözlə deyilsə, bu mərasim atəşpərəstlikdən çox-çox qədimdir. O dövrdə od müqəddəsləşdirilib məbud dərəcəsinə qaldırılmamışdır. Odla yanaşı suyu da zərdüştilər müqəddəs bilmiş, onu söyməyi, murdarlamağı günah saymışlar. Amma adamlar «Novruz» bayramının ilk günündə sübhün gözü açılan kimi gəlib üç kərə axar su üstündən tullanır və hər kərə «ağırlığım-uğurluğum», «azarım-bezarım tökül» -

[97] Elməddin Əlibəyzadə. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi, B. 1998, s. 147.

deyirlər. Həmçinin axşamdan boş saxladıqları su qablarını da özləri ilə gətirib Novruzun ilk gününün suyu ilə doldururlar. Bu sudan evdə qalanların, ev-eşiyin, yorğan-döşəyin də üstünə səpirlər. Göründüyü kimi, oda olan münasibət su ilə bağlı da eyni ilə təkrar edilir»[98].

Buradan belə görünür ki, od və su müqəddəs olduğuna görə onun üzərindən tullanmaq olmaz. Qədim insan «ağırlığım-uğurluğum, düş bu odun və ya suyun üstünə» fikri və ya əməli ilə odun və suyun müqəddəsliyinə xələl gətirmir. Üstündən tullanmaqla onları murdarlamır, təhqir etmir. İnsan müqəddəs hesab etdiyi hər hansı bir şeydə şəfaverici əlamət axtarır və ona görə də ona pənah aparır. Digər tərəfdən, odda və suda təmizlənmə fiziki və ruhi təmizlənməni də nəzərdə tutur. Odun üzərindən tullanmanın başqa bir inancla da bağlılığı vardır. Belə ki, əski inanca görə oda qədərki mərhələ köhnə ili, oddan sonrakı məsafə isə yeni ili və ya yeni günü ifadə edir. Ona görə də, insanlar yeni günə şər qüvvələrlə birlikdə daxil olmamaq üçün şər qarışanda (adətən, günün ikinci yarısında) qaladığı tonqalla, müqəddəs hesab etdiyi odla (işıqla) onları qovur, şərə qarşı üsyan qaldıraraq onları köhnə ildə saxlamaq istəyir. Deməli, insanlar yeni günə və ya yeni ilə həm ruhi, həm də fiziki mənada saf, sağlam, pak və təmiz çıxmağa çalışır. Bu zaman müqəddəs hesab etdiyi odun köməyindən istifadə edirlər.

Maraqlıdır ki, bir çox digər çağdaş tədqiqatlarda da «od», «atəş» ünvanlı sözdən, atəşpərəstlik iyi gəlir deyə, onu işlətməkdən çəkinirlər. Belə ki, «Novruz»da atəş və odla bağlı inamların atəşpərəstliklə əlaqəsinə etiraz etməyə çalışırlar. Görünür, tarixə sosialist realizm müstəvisindən

[98] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, B. 2004, s. 108.

baxışımız hələlik tam təzələnməyib. Əgər folklor uzun əsrlərin sınağından çıxmışdırsa və özündə zamanın izlərini yaşadırsa, bundan niyə qorxmalıyıq. Son tədqiqatlarımızda «Novruz»la atəşpərəstlik arasındakı əlaqədən deyil, əlaqəsizlikdən niyə danışmalıyıq? Eyni genin və kökün yaratdığı mədəniyyət nümunəsində yaxınlıqdan yox, uzaqlıqdan, eyniyyətdən deyil, fərqdən danışmaq bizə nə verir? Fikrimizcə, mənəviyyatımıza və əxlaqımıza tam axıra qədər hopmamış və çökməmiş, hələlik metastaz verməmiş sosialist təfəkkür tərzindən imtinanın vaxtı çoxdan çatmışdır.

Burdan belə görünməsin ki, biz Novruzu zərdüştlüklə, atəşpərəstliklə bağlayır və ya onun yarandığı tarixi bir qədər irəliyə və ya geriyə çəkirik, xeyr. Söhbət Novruzun atəşpərəstlər tərəfindən yaradılmasından yox, Novruzun bəzi atribut və elementlərinin atəşpərəstlərdən qaynaqlanmasından gedir. Ona görə də əminliklə qeyd etmək olar ki, zərdüştiliyin izləri (bu ayrıca bir tədqiqatın mövzusudur) ondan çox-çox əvvəl yaranmış Novruzda bu və ya digər dərəcədə qorunub saxlanılır. Daha doğrusu, qədim dövrlərdə Turanlıların «Tur», «Tura» adlandırdıqları (filologiya elmləri doktoru K.Hüseynoğlu) bu bayram həmişə indiki formasında olmamış, zaman keçdikcə daha da təkmilləşmiş (eyni zamanda içində yaşadığı dövrün və zamanın da izlərini özündə yaşatmış) və geniş yayılmışdır. Digər tərəfdən, odu Zərdüşt və ya atəşpərəstlər kəşf etməmiş (yaratmamış), onlar yalnız mövcud olanı müqəddəsləşdirmişlər. Müasir tədqiqatlar göstərir ki, oda inam hələ tanrıçılıq dövründə də olmuş, lakin din – atəşpərəslik və ya atəşpərəstiş səviyyəsinə qalxmamışdır. Tanrıçılar da oda qurban kəsmiş və onu başqasına verməyi, hətta evdən çöllə çıxarmağı qəbahət hesab etmişdir. Unutmaq olmaz ki,

dünyanın yaranışı ilə bağlı dörd atributdan biri də oddur. Ona görə də, odla bağlı olan əski inam və inacların hamısını atəşpərəstliklə bağlamaq və ya onların adına yazmaq da doğru deyil. ***Fikrimizcə, Novruz bayramının semantik strukturunda arxetipdə duran, müxtəlif zaman kəsiyində qədim türk nüvəsi ilə qaynıyıb qarışan şamanizm, tanrıçılıq, atəşpərəstlik-zərdüştilik, xristiyanlıq, İslam və s. dünyagörüşlərini bir-birinə qarşı qoymaq yox, qovuşmuş halda vahid sistem olaraq araşdırmaq daha doğrudur. Belə ki, Novruz bayramı əsasən Avrasiya materikində (buraya Şimali Afrikanı da aid etmək olar) fərqli etnik birlikləri, siyasi-ideoloji quruluşları, mədəniyyət tarixinin dünəni və bugünü, fərqli dini baxış və ideologiyaları, linqvistik arealları, etnoqrafik özünəməxsusluqları bir araya gətirməklə onları vahid sosial-mədəni, milli-psixoloji modeldə birləşdirən transmilli sivilizasiya fenomenidir. Bu bayram öz ilkin köklərinə görə mifoloji düşüncə çağına – bəşəriyyətin öz yaşamını ritual-mifoloji davranış formulları əsasında gerçəkləşdirdiyi dövrə dayanır. Qədim Novruz ritual-mifoloji kompleksi daha sonralar müxtəlif dinlərə nüfuz etmiş, fərqli dini-ideoloji baxışlara qarışmışdır.*** Belə hesab edirik ki, Novruz bayramı tarixən mövcud olduğu transmilli məkan-zaman sistemində, əsasən, bir çox əhəmiyyətli mifoloji-dini, dini-ideoloji baxışların, dünyagörüşü sistemlərinin içərisindən keçmişdir. Ona görə də, müasir dünyada kəmiyyət və məzmun göstəricilərinə görə son dərəcə zəngin semantik struktura malik olan Azərbaycan Novruz bayramının simvolikasını, atributlar sistemini aşağıdakı mifoloji, dini sistemlərdə və dini-mifoloji dünyagörüşlərində axtarmaq məqsədəuyğundur:

1. Şamanizmin (şamançılıq dini, şaman mifoloji təsəvvürlər sisteminin) nümunəsində əski türk mifoloji-animistik dünyagörüşündə;

2. Əsas göstəricilər səviyyəsindən monoteist din səviyyəsinə qalxmış və Avropa tədqiqatçılarının «tanrıçılıq» («tenqrianstvo») adlandırdıqları dinin nümunəsində türk dini-milli dünyagörüşündə;

3. Semantik mahiyyətinə görə politeizmə dayanan zərdüştiliyin nümunəsində əski Azərbaycan və İran ərazisində yaşayan etnosların qədim mifoloji-dini dünyagörüşündə;

4. Peyğəmbəri (vəhy daşıyıcısı) Musa (ə.) olan yəhudiliyin nümunəsində bu dini qəbul etmiş xəzər türklərinin dini-mifoloji dünyagörüşündə;

5. Peyğəmbəri (vəhy daşıyıcısı) İsa (ə.) olan xristan dininin nümunəsində bu dini qəbul etmiş türk xalqlarının dünyagörüşündə;

6. Peyğəmbəri (vəhy daşıyıcısı) Məhəmməd (s.) olan islam dininin nümunəsində Azərbaycan və başqa müsəlman türk xalqlarının dini dünyagörüşündə.

Maraqlıdır ki, «Novruz» bayramı ilk dəfə təqib və təzyiqlərə Azərbaycanda islamın yayıldığı dövrdə məruz qalmışdır: «İslamiyyət uzun müddət bu bayramı unutdurmağa çalışmış, müvəffəq ola bilməyəcəyini başa düşdükdən sonra onu öz tarixi ilə əlaqələndirməyə, hətta dördüncü xəlifənin (Əlinin – C.Q.) xilafətə keçməsi ilə bağlamağa cəhd etmişdir. Lakin bunun sonradan qondarıldığı şübhəsizdir. Əvvəla, müsəlman bayramları qəməri təqvimə əsaslandıqları üçün ilbəil öz yerlərini dəyişdirdikləri, yəni başqa-başqa vaxtlarda, başqa-başqa fəsllərdə icra edildikləri halda, Novruz sabit bir şəkildə ancaq və ancaq yazın birinci günü qarşılanır. Elə buna görə də islam ruhaniləri

güzəştə getməyə məcbur olduqdan sonra belə, bu bayramı özlərinin əsl dini bayramlardan fərqləndirməyə çalışmışlar, hətta masxaraya qoymaq, hörmətdən salmaq, təhqir etmək məqsədi ilə onu topal bayram, şikəst bayram, yəni hərəkət edə bilməyən bayram adlandırmışlar»[99].

Göründüyü kimi, Azərbaycanda islamın geniş yayıldığı dövrdə «Tura» bayramını qadağan etməyə cəhdlər olmuş, lakin bu bayramı qorumaq üçün ona «Novruz» adı verilmişdir. Fikrimizcə, Novruzu Məhəmməd peyğəmbər (s.) və İmam Əlinin (ə.) adına bağlayanlar bu mərasimi xilafətdən qorumağa çalışıb, Məhəmməd peyğəmbərin (s.) və eləcə də İmam Əlinin (ə.) adından sipər kimi istifadə edərək onu belə adlandırıblar. Ərəb xəlifələrindən xəlifə əl-Məmunun (813-833) göstərişi ilə Novruz bayramı geniş surətdə qeyd edilmişdir. Lakin «892-ci ildə hakimiyyətə gələn xəlifə əl-Mötədid bu mərasimi qadağan etmişdir. Belə bir qadağanın qəbul edilməsində ortodoksal din xadimləri də müəyyən rol oynamışlar. Onların fikrincə, bayram günləri od yandırmaq, su çiləmək zərdüştlüyün qalığı kimi qiymətləndirilirdi»[100].

Beləliklə də, hələ bolşevik təqibindən çox-çox əvvəl ərəb xilafətinin təqibinə məruz qalan «Novruz» bayramı türk dünyasından, türk-müsəlman dünyasına daxil olub.

1920-ci illərin axırı və 30-cu illərin əvvəllərində min illərlə xalqın yaddaşında kök salmış "Novruz" bayramı da din pərdəsi altında yasaq edildi. ***İllər boyu küçə və meydanlarda böyük ruh yüksəkliyi ilə keçirilən bu milli bayramı xalq artıq gizli olaraq, qapalı şəraitdə, lokal bir məkanda -***

---

[99] Təhmasib M.H. Adət, ənənə, mərasim, bayram. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 12 mart 1966.

[100] İmanquliyeva A. Novruz Şərq ölkələrində, «Ədəbiyyat qəzeti», 2009, 9 oktyabr, № 38 (3685).

evində keçirməyə başladı. Bunu bilən dövlət məmurları evlərdə də bu tədbirin keçirilməsini qadağan etdi. Bütün qadağalara, təqib və təzyiqlərə baxmayaraq, xalq əcdaddan transfer edilən bu bayramın unudulmasına imkan vermədi, onu qoruyub saxlaya bildi. Başqa sözlə, ***nə bolşevik təbliğatı, nə də hüquq-mühafizə orqanlarının gördüyü tədbirlər illərlə gendə köklənmiş "Novruz"u yaddaşlardan birdəfəlik silə bilmədi, sadəcə bu bayramın məkanı daraldı, küçədən, meydandan çıxaraq, evlərə, ürəklərə daxil oldu.*** Lakin totalitar sovet dönəmində bəzi dərsliklərdə, eləcə də müxtəlif ədəbiyyatlarda "Novruz"un İslam dini ilə əlaqəsi məsələsinin cürbəcür uydurmalarla sübut etmə prosesi də dayanmadı.

Novruzun qadağan edilməsini yalnız dinlə bağlamaq və bununla kifayətlənmək fikrimizcə, sadəlövlük olardı. Novruzun yasaqlanmasının əsas səbəbləri onun bolşevizmin mahiyyəti ilə ziddiyyət təşkil etməsində idi.

Birincisi, Novruz bayramı müxtəlif etnos və xalqları vahid mədəniyyət ətrafında birləşdirən fenomen kimi çıxış edirdi. Bolşevizm isə müxtəlif etnos və xalqları, eləcə də mədəniyyətləri import edərək vahid sovet adamı və vahid sovet mədəniyyəti adı altında birləşdirmək istəyirdi. Novruzun bolşevizmə zidd xüsusiyyətinin biri bu idi.

İkincisi, Novruzun fəlsəfi bazasında milli yaddaşın təzələnməsi ideyası durur. Yaddaşın təzələnməsi genetik kodun, milli kimliyin diri qalmasına xidmət edir. Milli yaddaşın diriliyi milləti və xalqı öz keçmişinə möhkəm tellərlə bağlayır, irs varis arasındakı əlaqələri möhkəmləndirir. Bu da bolşevik ideoloqlarının kökdən, əcdaddan, gendən və şəcərədən uzaq salma fəlsəfəsinə yad idi.

Üçüncüsü, Novruz xalqlararası harmoniya yaratmaq üçün bütün etnos və xalqları, bolşevizm isə proletarlararası

harmoniya yaratmaq üçün yalnız «bütün ölkələrin proletarları»nı birləşməyə (əslində xaosa) çağırırdı. Dünyanı iki sistemə (kapitalizmə və kommunizmə) bölən Marksçı-Leninçi ideoloqlardan fərqli olaraq proletar, yaxud da qeyri-proletar bölgüsü aparmayan Novruzun antisovet mahiyyətinin biri də bunda idi.

Dördüncüsü, bağışlamaq, barışdırmaq və əhv etmək modeli Novruzun ideya-siyasi mahiyyətini, əzmək, məhv etmək və «xalq düşməninə» çevirmək modeli isə totalitarizmin xislətini şərtləndirir. Sovet totalitarizmi də barışdırmaq (xüsusilə də bəyi, xanı və rəiyyəti) missiyasından uzaq idi. Novruzun bu və ya digər xüsusiyyətlərinə görə sosializm onu qəbul etmirdi.

Beşincisi, böyük bir tarixi inkişaf və təkamül yolu keçmiş Novruz fərqli dini baxış və ideologiyaları özündə yaşatdığından həmişə və hər yerdə dinlərarası harmoniya modeli kimi çıxış etmişdir. «Din xalq üçün tiryəkdir» fəlsəfəsinə söykənən marksist dünyagörüş bütün dinləri inkar etdiyi kimi bu modeli də qəbul edə bilməzdi, çünki Novruz imperiyanın maraqlarına, həm də yalnız dini deyil, ideya-siyasi və ideoloji-fəlsəfi maraqlarına toxunurdu.

Altıncısı, Novruzun yasaqlanması həm də onun qədimliyi ilə bağlı idi. Belə ki, Novruz bir tərəfdən rusların şəcərə tarixindən çox-çox uzağa gedir, yəni imperiyanın maraqlarına toxunur, digər tərəfdən isə müəyyən qüvvələrə türklərin Qafqaza gəlmə oludqlarını «sübut etməyə» mane olurdu.

Sadaladığımız və sadalamadığımız səbəblərdən 1930-cu illərin sərt qadağaları, zorakı sistem «Novruz»un meydan mərasimlərini müvəqqəti zaman kəsiyində sıradan çıxarsa da, bu milli bayramı bütövlükdə yaddaşdan silə bilmədi. Əslində bu, mümkün də deyildi. Novruz bayramı

xalqın qan-gen yaddaşı ilə bağlıdır. Bu bayram tarixən türk etnosunun təşəkkül və formalaşma prosesinin zəruri ünsürü, əsas tərkib materiallarından biri olduğu üçün bir xalq olaraq ümumtürk-oğuz kütləsindən differensiasiya edən Azərbaycan xalqının etnopsixoloji yaddaşının üzvi elementidir. Başqa sözlə, Novruz qədim Azərbaycan türkünün yaddaşına kənardan gətirilməmiş, etnosun fiziki-psixoloji təcrübəsinin içindən inkişaf edərək mentalitet sisteminin zəruri, ayrılmaz struktur səviyyəsinə çevrilmişdir.

Bu cəhətdən bolveşik ideoloqları ***nəyi unudur***, yaxud ***nəyi bilmirdilər***:

– Novruz, sadəcə olaraq, bir bayram yox, Azərbacan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu, mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan türk etnosunun gerçəkliyə münasibətinin etnopsixoloji mexanizmidir...

– Novruz bayramı əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli və bu modelin funksional sistemidir...

– Yaddaş hərəkətə gəlməklə etnosu yaşadır: etnos yaddaş formulları əsasında funksionallaşır – mövcudluğunu qoruyur və inkişaf etdirir...

– Etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsinin bütün aksioloji dəyərləri ilkin kökdən başlayıb, bütün dövrlər (siyasi, ideoloji, dini epoxalar) boyunca Novruza konsentrasiya olunmaqla onu akkumulyasiya mənbəyinə – etnoenergetik sistemə çevirir...

– Vaxtaşırı (ritmik olaraq) Novruz bayramını keçirən etnos qapalı-dairəvi ritmlə ondan keçməklə hər dəfə özünü etnoenergetik arxetiplərlə təchiz edir...

Əgər türk etnosu bu arxetiplərlə vaxtaşırı təchiz olunmasa idi, o, tarixin girdabından sağlam, strukturyaradıcı, dünyaqurucu etnos və onun mükəmməl milli-siyasi,

mədəni-tarixi paradiqmaları halında çıxa bilməzdi. Bayramın bu mahiyyətinə vara bilməyən bolşevik ideoloqları Novruzla mübarizə apararkən, əslində, onun özü ilə yox, Don Kixot real düşmənlər əvəzinə yel dəyirmanı ilə vuruşduğu kimi, onun dekorasiyası (bayramın maketi, şəkli, obrazı –C.Q) ilə vuruşurdular. Çünki Novruz etnopsixoloji sistemini (etnogenetik enerjini) təşkil edən funksional hərəkət arxetiplərinin əsl mövcudluq məkanı zahiri adət-ənənə yox, Azərbaycan xalqının daim canlı etnik yaddaşı idi. Novruz bayramı, onun zahiri adət-ənənələrini yaradan və təşkil edən etnik yaddaşdakı funksional sxem idi. Bolşeviklər bayramı küçədən yığışdırsalar da, xalq öz yaddaşındakı sxem əsasında onu gizlində, «pərdə arxasında» yenidən yaradırdı. ***Yenidən yaratma, dağılmış sistemi yenidən qurma isə Novruz bayramının funksional semantikasını təşkil edir.***

Prof. H.İsmayılov yazır ki, Novruz – dünyanın və insanın yaradılış bayramıdır. Onun epoxaları, xalqları, dinləri, qitələri əhatə edən kulturoloji-fəlsəfi əzəməti, milli böyüklüyünün əsasında varlıq aləminin yaradılışı haqqında ilkin mifoloji-kosmoqonik konsepsiya durur. Novruz özünün qlobal məkan və zaman coğrafiyasında heç vaxt ilkin yaradılış fəlsəfəsindən məhrum olmamış, dünyanın harasında, tarixin hansı dönəmində olursa-olsun, dünyanın və insanın varlığını təzələmiş, yenidən yaradaraq, yox olmaqdan qorumuşdur. Bu cəhətdən Novruz bayramı milli fəlsəfəsinə, kosmik mahiyyətinə görə insan və onun dünyasının yaradılış mexanizmidir. Cəmiyyətin dialektik hadisə kimi mövcudluğunun, inkişaf və təkamülünün üsuludur[101].

---

[101] H.İsmayılov. Novruz – milli yaradılış və birlik bayramı. «Azərbaycan» qəz., 19 mart, 2010.

Doğrudan da, türk etnosu dəyərlərin sistemi halında Novruzda («Yeni Gündə») doğulur (yaranır), il ərzində böyüyür, «Axır Çərşənbədə» böyümənin son nöqtəsinə çataraq ölür (qapalı ritmini başa vurur) və Novruzda «Yeni Gün» olaraq yenidən doğulur. Bu, bütün dünya xalqlarının yaşam düzəninin ilahi formuludur. Bəşər – canlılar sistemi bir ritm trayektoriyasını başa vuraraq ölür və genetik sxem əsasında yeni trayektoriyada doğulur (yaranır). ***Bəşəriyyətin mutasiyası, antidialektik töhməsi olan bolşeviklər anlamırdılar ki, onlar Novruza qarşı vuruşmaqla özləri də bilmədən «ölüb-dirilmə» ritminin qapalı trayektoriyasına daxil olmuşdular.*** Onlar «öldürür», Azərbaycan xalqı «dirildirdi». Bolşeviklərin antinovruz kompaniyasının Novruz bayramının keçirilmə ərəfəsinə düşməsi bu bayramı xalqın yaddaşından silmək əvəzinə, əksinə onu aktivləşdirir, etnogenetik yaddaşın arxetiplər sistemini «işə salırdı». Onsuz da xalq köhnə ili «Axır Çərşənbədə» «öldürüb», Novruzda yenidən «diriltməli» idi. İşləri ancaq milli müqəddəs dəyərləri dağıtmaq, məhv etməkdən ibarət olan bolşeviklər «öldürmək» funksiyasını artıq öz boyunlarına götürdüklər üçün Azərbaycan xalqı «ili öldürmək» işinə sərf edəcəyi enerjini də «ili diriltmək» işinə sərf edirdi. «Axına qarşı üzən» bolşeviklər varlığın ilahi dialektikasının əksinə getdiklərinin fərqində deyildilər. Ona görə də qısa bir zaman kəsiyində tarix onlar haqqında öz «dialektik» hökmünü verdi.

Əlbəttə, bolveşiklərin antinovruz fəaliyyəti, təbii olaraq, acı nəticələrə də gətirdi. Belə ki, «Novruz»la bağlı bəzi folklor örnəklərinin toplanmaması, nəşr və tədqiq edilməməsi bir çox nümunələrin itməsinə səbəb olmuşdur. 1960-cı ildə nəşr edilən üç cildlik «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitabının birinci cildində cəmi bir neçə səhifə folklora ayrılsa

da orada «Novruz» bayramının adı belə çəkilmir. Müəlliflər qadağaları nəzərə alaraq bir iki yerdə «bahar bayramı» ifadəsi işlətməklə kifayətlənirlər. Lakin 1970-ci illərdən etibarən Novruz bayramı da öz bəraətini aldı və keçirilməyə başladı. Müstəqillik əldə edildikdən sonra isə Novruz milli bayram kimi rəsmi dövlət səviyyəsində hər il qeyd edilir. Ümummilli lider Heydər Əliyev çıxışlarından birində deyirdi ki, «müstəqil Azərbaycan Respublikasında Novruz bayramı ilbəil geniş vüsət alır, bizim qədim, əziz bayramımız kimi ölkəmizin ictimai-siyasi həyatında özünə layiq yer tutur və insanlara ruh verir, onları sevindirir, şadlandırır. Bu bayram günündə xalqımız Azərbaycanın dövlət müstəqilliyinin, milli azadlığının nə qədər qiymətli, hər bir şəxs üçün tarixi əhəmiyyətli bir hadisə olduğunu daha da dərindən dərk edir. Ona görə də bu bayram indi artıq Azərbaycanın dövlət müstəqilliyinin və milli azadlığının rəmzidir».

İdeoloji əsasları keçən əsrin 20-ci illərindən qoyulan və 30-cu illərdə amansız qanlı metodlarla işləyən milli-mənəvi dəyərlərin repressiya maşını Azərbaycan etnik-mədəni sisteminə, onun əsasını təşkil edən milli-mənəvi dəyərlərə, o cümlədən Novruz bayramına son dərəcə ağır və bir çox hallarda sağalmaz yaralar vursa da, Novruz bayramının və bütövlükdə etnik-milli sistemin nüvəsi salamat qaldı. Bolşeviklər Novruz bayramının nüvəsinə nüfuz etmək üçün hansı metodlara əl atsalar da, faydası olmadı. Bunun səbəbi bolşeviklərin gücsüzlüyündə yox, Novruz bayramının etnik nüvəsinin gücündə idi. Bolşeviklər anlamırdılar ki, bu nüvənin energetik qaynaqları bəşəriyyətin başlanğıcına dayanır və Novruz bayramı tarixin aramsız epoxal hücumlarına, dini-ideoloji basqılarına qarşı məhz nüvənin fövqəlgücü hesabına durmuşdur. Bu nüvə Novruz bayramını XX əsrə mükəmməl

və dinamik sistem kimi daxil etdi və minilləri əhatə edən Novruz tarixində özlərinin, sadəcə olaraq, növbəti mərhələ olduğunu anlamayan bolşeviklər həmin tarixin dialektikasına uyğun olaraq məğlubiyyətə düçar oldular.

Total mühit: milli musiqi və milli adətlər.

İstər çar, istərsə də sovet Rusiyası dövründə yalnız milli adətlərə deyil, eyni zamanda milli alətlərə – bütövlükdə türk musiqi mədəniyyətinə, xüsusilə də el nəğmələrinə, aşıq yaradıcılığına müəyyən zərbələr vuruldu. Türkün ortaq mədəniyyət nümunələrini öz kökündən qoparmaq üçün onlara türklərin deyil, Qafqaz xalqlarının müştərək yaratdığı mədəniyyət adı verildi. Və beləliklə də maddi-mənəvi dəyərlərimizə yad ortaqlar tapıldı. Bolşeviklərin ideoloqu V.İ.Lenin qeyd edirdi ki, «mədəniyyət nə qədər dağıdılmış olsa da, onu tarix həyatından silmək olmaz. Həmin mədəniyyətin bu və ya digər hissəsini, bu və ya digər maddi qalıqlarını aradan qaldırmaq mümkün olmayacaqdır, çətinlik yalnız onun bərpa edilməsində olacaqdır».[102] V.İ.Leninin bu tezisi ilə tamamilə razılaşmaq olar ki, milli mədəniyyəti «tarix həyatından silmək olmaz». Çünki milli mədəniyyət (istər mənəvi, istərsə də maddi olsun) bir millətin ruhundan, mənəvi əxlaqi dünya görüşündən süzülərək zaman-zaman durulur və ictimai həyatda yaşayır. Bir qədər obrazlı desək milli maddi-mənəvi dəyərlər milli ruhun bətnindən çıxır və özünəməxsusluğunu axıradək qoruyur. Başqa sözlə, «kültür insanın ictimai irsiyyət yoluyla əldə etdiyi maddi və mənəvi hər ünsürü içinə alır»[103].

[102] Lenin V.İ. Əsərləri, c. 27, s. 117.
[103] Kültür, yıl 1, sayı 1, Ankara 1969, s. 2.

Prof. Dr. Mustafa Erkala görə: «Kültür, bilgiyi, sanatı, ahlakı, hukuku, örf ve adetleri kapsadığı gibi, insanın cemiyetin bir üyesi olması dolayısıyla kazandığı diğer bütün kabiliyet ve alışkanlıkları da içine alan bir bütündür»[104]. *«Bir milletin estetik, ahlakı ve felsefi zevkleri ise, kendisine mahsustur.* Bunları asla dışarıdan alamaz. Duygular, heyecanlar, zevkler, kültürün manevi unsurları oldukları için tamamıyla millidirler».[105]

«Milli kültür politikası olmayan ve ya yanlış olan devlet katiyen milli devlet değildir. Milli devletin başlıca ölçüsü, milli kültürdür»[106]. Ermənilərin milli kültürləri olmadığı kimi milli mədəniyyətləri də olmamışdır. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin təbirincə desək, «ermənilər ömrü boyu rusların for-postu olmuşlar». Özgənin for-postu olmaq ermənilərin ictimai-siyasi həyatının bütün sahələrində, o cümlədən kültür politikasında özünü göstərir.

Yuxarıdakı nümunələrdən də aydın olur ki, mədəniyyətin təməlində millilik dayanır. Milli mədəniyyəti, milli ruhu, milli təfəkkürü, milli əxlaqı, milli xarakteri olmayan xalqların dövlətləri də idarə edə bilməz, idarə olunarlar. Erməniləri də for-posta çevirən milli mədəniyyətdən, yəni milli ruhdan, milli əxlaqdan, milli psixologiyadan məhrum olmalarıdır. «Ərməni xalqının müasir musiqi sənətinə, rəqslərinə, ənənəsinə, məişətinə diqqət yetirsək, çox asanlıqla Azərbaycan və türk musiqisinin, həyat tərzinin güclü təsirini

[104] Mustafa Erkal, Sosyal meselelerimiz ve sosyal değişme, Ankara, 1984, s.3
[105] Ziya Gökalp, Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri, İstambul, 1973, s. 302.
[106] Prof. Dr. Jemal Anadol, Dr. Nazile Abbaslı, Dr. Fazile Abbasova. Türk kültür ve medeniyeti. İstambul, 2002, s. 51.

və dinamik sistem kimi daxil etdi və minilləri əhatə edən Novruz tarixində özlərinin, sadəcə olaraq, növbəti mərhələ olduğunu anlamayan bolşeviklər həmin tarixin dialektikasına uyğun olaraq məğlubiyyətə düçar oldular.

Total mühit: milli musiqi və milli adətlər.

İstər çar, istərsə də sovet Rusiyası dövründə yalnız milli adətlərə deyil, eyni zamanda milli alətlərə – bütövlükdə türk musiqi mədəniyyətinə, xüsusilə də el nəğmələrinə, aşıq yaradıcılığına müəyyən zərbələr vuruldu. Türkün ortaq mədəniyyət nümunələrini öz kökündən qoparmaq üçün onlara türklərin deyil, Qafqaz xalqlarının müştərək yaratdığı mədəniyyət adı verildi. Və beləliklə də maddi-mənəvi dəyərlərimizə yad ortaqlar tapıldı. Bolşeviklərin ideoloqu V.İ.Lenin qeyd edirdi ki, «mədəniyyət nə qədər dağıdılmış olsa da, onu tarix həyatından silmək olmaz. Həmin mədəniyyətin bu və ya digər hissəsini, bu və ya digər maddi qalıqlarını aradan qaldırmaq mümkün olmayacaqdır, çətinlik yalnız onun bərpa edilməsində olacaqdır».[102] V.İ.Leninin bu tezisi ilə tamamilə razılaşmaq olar ki, milli mədəniyyəti «tarix həyatından silmək olmaz». Çünki milli mədəniyyət (istər mənəvi, istərsə də maddi olsun) bir millətin ruhundan, mənəvi əxlaqi dünya görüşündən süzülərək zaman-zaman durulur və ictimai həyatda yaşayır. Bir qədər obrazlı desək milli maddi-mənəvi dəyərlər milli ruhun bətnindən çıxır və özünəməxsusluğunu axıradək qoruyur. Başqa sözlə, «kültür insanın ictimai irsiyyət yoluyla əldə etdiyi maddi və mənəvi hər ünsürü içinə alır»[103].

[102] Lenin V.İ. Əsərləri, c. 27, s. 117.
[103] Kültür, yıl 1, sayı 1, Ankara 1969, s. 2.

Prof. Dr. Mustafa Erkala görə: «Kültür, bilgiyi, sanatı, ahlakı, hukuku, örf ve adetleri kapsadığı gibi, insanın cemiyetin bir üyesi olması dolayısıyla kazandığı diğer bütün kabiliyet ve alışkanlıkları da içine alan bir bütündür»[104]. *«Bir milletin estetik, ahlakı ve felsefi zevkleri ise, kendisine mahsustur.* Bunları asla dışarıdan alamaz. Duyğular, heyecanlar, zevkler, kültürün manevi unsurları oldukları için tamamıyla millidirler».[105]

«Milli kültür politikası olmayan ve ya yanlış olan devlet katiyen milli devlet değildir. Milli devletin başlıca ölçüsü, milli kültürdür»[106]. Ermənilərin milli kültürləri olmadığı kimi milli mədəniyyətləri də olmamışdır. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin təbirincə desək, «ermənilər ömrü boyu rusların for-postu olmuşlar». Özgənin for-postu olmaq ermənilərin ictimai-siyasi həyatının bütün sahələrində, o cümlədən kültür politikasında özünü göstərir.

Yuxarıdakı nümunələrdən də aydın olur ki, mədəniyyətin təməlində millilik dayanır. Milli mədəniyyəti, milli ruhu, milli təfəkkürü, milli əxlaqı, milli xarakteri olmayan xalqların dövlətləri də idarə edə bilməz, idarə olunarlar. Ermənilərı də for-posta çevirən milli mədəniyyətdən, yəni milli ruhdan, milli əxlaqdan, milli psixologiyadan məhrum olmalarıdır. «Ərməni xalqının müasir musiqi sənətinə, rəqslərinə, ənənəsinə, məişətinə diqqət yetirsək, çox asanlıqla Azərbaycan və türk musiqisinin, həyat tərzinin güclü təsirini

[104] Mustafa Erkal, Sosyal meselelerimiz ve sosyal değişme, Ankara, 1984, s.3
[105] Ziya Gökalp, Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri, İstambul, 1973, s. 302.
[106] Prof. Dr. Jemal Anadol, Dr. Nazile Abbaslı, Dr. Fazile Abbasova. Türk kültür ve medeniyeti. İstambul, 2002, s. 51.

görə bilərik. Ərməni rəqsləri sırf türk və Naxçıvan rəqs məktəbinin ənənələri əsasında inkişaf etmişdir. Xalq mahnıları isə Sayat Novanın əsərlərinin bir hissəsini çıxmaq şərtilə, 90%-i Azərbaycan xalq mahnılarından götürülmüşdür. Bunu ifa zamanı milli musiqi ahənginə görə, spesifik milli musiqi ornamentləri və ifa üsullarına görə asanlıqla ayırmaq olar. Hərçənd ki, ərməni musiqişünasları bunu çox gözəl bilsələr də heç vaxt etiraf etmirlər, əksinə, ərməniləşdirməyə çalışırlar. Onlar buna müəyyən mənada müvəffəq olsalar da, əksər Azərbaycan xalq və bəstəkar mahnıları ərmənilərin ifasında öz milli xüsusiyyətlərini saxlamışdır»[107].

Müasir Ermənistan ərazisi azərbaycanlıların əzəli və əbədi torpaqları olduğu üçün sonradan oraya köçürülmüş ermənilər onun musiqisindən gen-bol bəhrələnmiş və bir qismini yiyə çıxmışlar. Aleksandr Kalantaryans «Bakıdan məktub» sərlövhəli məqaləsində yazır ki, «Erməni müğənnisinin özünəməxsus yüksək xüsusiyyətləri yoxdur. Onun oxuduqlarının məzmunu çox zaman türk və ya fars mahnıları olur»[108].

«Tarixi, nəzəri və praktiki təhlillər göstərir ki, «ərməni muğamları» adlı muğam sənəti yoxdur! O, fəqət, Azərbaycan muğamlarıdır ki, ərməni ifaçıları tərəfindən müasir Ərmənistanda yayılmışdır. Tarixi sənədlər sübut edir ki, tarixən etnik kökündə Azərbaycan, fars, türk və s. millətlər olan ərmənilər içərisində istedadlı muğam ifaçıları olmuşdur. Ərmənilərin musiqi istedadının və muğam kimi mürəkkəb bir sənət növünün mənimsənilməsində onların

[107] Rafiq İmrani. Muğam tarixi. I cild. B. 1998, s. 61.
[108] Tarıverdiyeva G. Azərbaycan mədəniyyəti erməni dövrü mətbuatında (1850-1920). B. 1985, s. 8.

etnosunda olan türkçülük və daima türklərin hakimiyyəti altında yaşamalarının, böyük təsiri olmuşdur»[109].

M.Brutyan göstərirdi ki, «Ermənilərdə muğam ümumşərq mədəniyyətindən ayrılaraq, fərdi milli xüsusiyyətlər zəminində inkişaf etmişdir. Ermənilər orta əsrlərdə muğamın inkişafında daha aktiv iştirak etmişlər, nəinki bizim günlərdə».[110] Məsələ burasındadır ki, ermənilər muğam oxuya və ya hər hansı bir aşıq mahnısını ifa edə bilər, lakin bu musiqi milli düşüncənin məhsulu olmadığına, başqasından oğurlandığına görə onlarda muğam və ya aşıq mühiti yarana bilməz.

Ermənilər böyük mədəniyyət yaratmaq əvəzinə ən kiçik detallardan istifadə etməklə özlərini böyük sənətin yaradıcısı elan edirdilər. Belə ki, bolşevikləşmə illərində triolar təşkil edilir və o üçlüklərə beynəlmiləlçilik prinsiplərindən çıxış edərək erməniləri də daxil edirdilər. Bununla da erməni muğam mədəniyyətinin qədim dövrlərdən yarandığını sübut etmək istəyirdilər. Elə Brutyanın «ermənilər orta əsrlərdə muğamın inkişafında daha aktiv iştirak etmişlər» fikri də buna xidmət edir. Əslində bu, musiqi mədəniyyətimizin mənimsənilməsinin əsas metodlarından biri idi. Digər bir mənimsəmə metodu isə, Azərbaycan musiqi əsərlərini oğurlamaq, folklor örnəklərini, xüsusilə də el nəğmələrini götürüb bir çox hallarda dilini belə dəyişmədən erməni əlifbası ilə təqdim etmək idi. Məsələn, erməni tədqiqatçıları tənbur çalan Arutinin (XIX əsr) «Şərq musiqisinin öyrənilməsi» risaləsinə söykənərək bunun şərq xalqlarının musiqisini öyrənmək baxımından əvəzsiz bir əsər olduğunu qeyd edirlər. Hətta N.Təhmizyan göstərir ki, türk,

[109] Rafiq İmrani. Muğam tarixi. I cild. B. 1998, s. 64.
[110] Брутян М. о бытовании мугамата в Армении. – В кн.: Макомы, мугамы и современное композиторское творчество. Ташкент. ГИЛИ им. Г.Гуляма, 1978, с. 139.

fars və erməni dillərini mükəmməl bilən Arutinin bu risaləsi «türk dilində erməni hərfləri ilə yazılmışdır». Görəsən üç dili mükəmməl bilən bu erməni öz risaləsini niyə məhz türk dilində, lakin erməni hərfləri ilə yazıya almışdır? Bu bir tərəfdən təsdiqləyir ki, həmin dövrdə və ondan sonrakı illərdə bu bölgədə türk – Azərbaycan dili aparıcı dil olmuşdur. Digər tərəfdən isə erməni dilinin leksik-semantik xüsusiyyətləri buna imkan vermirdi. Lakin məsələnin əsl səbəbi tamamilə başqadır. Sənətşünaslıq doktoru Rafiq İmrani Arutinin kitabının Haşımbəyin və Zakirbəyin musiqi risalələri ilə müqayisəli təhlilini apararaq belə bir məntiqi nəticəyə gəlmişdir ki, «erməni musiqiçilərinin musiqi risalələri Azərbaycan-türk muğam sənəti haqqında olan musiqi əsərləridir ki, erməni əlifbası ilə üzü köçürülmüşdür»[111].

Başqa bir mənimsəmə metodu azərbaycanlıların yaratdıqları el nəğmələrini nota salmaqla özününküləşdirmək idi. Vaxtı ilə Üzeyir bəy göstərirdi ki, Anton Mailyan «Şah İsmayıl» operasından «Haydı qızlar!» və fars dilində oxunan «Ay yoldaşlar!» nəğməsini notaya alaraq öz musiqisi hesab edirdi[112].

Lakin XX əsr tarixin yaddaşına təkcə Azərbaycan musiqisinin ermənilər tərəfindən mənimsənilməsi kimi yox, həm də milli musiqimizin qanlı metodlarla repressiyası tarixi kimi yazıldı. ***İnkvizisiya və irtica öz gücünü milli alətlər üzərində də sınadı. Milli musiqi alətimiz olan «Tar»ın da farslardan gəlmə olduğu elan edildi. Elə ona görə də 1929-cu ildə artıq tarın səsi böyük səhnədən deyil, məhkəmədən gəldi. «Tar» ədəbi mühakiməyə verildi. Ədəbi mühakimə və ya ədəbi məhkəmə totalitar rejimin repressiv aksiyalarının***

[111] Rafiq İmrani. Muğam tarixi. I cild. B. 1998, s. 72.
[112] Üzeyir Hacıbəyov. Seçilmiş əsərləri, B. Yazıçı, 1985, s. 184.

formalarından biri idi. Necə ki «Tar»a qədər bəzi əsərlərimizin qəhrəmanları (Şeyda, Gültəkin, İskəndər, Şeyx Sənan və b. Bu barədə bax müəllifin «Repressiyadan deportasiyaya doğru» kitabına) verilmişdi.

Kommunist qəzetinin 11 yanvar 1929-cu il tarixli, 9-cu sayında oxuyuruq: «Tarın məhkəməsi: Şənbə günü yanvar ayının 12-də axşam saat 7 tamamda, Bünyadzadə adına Dövlət Türk Teatrosu binasında tarın bir musiqi aləti olmaq üzrə lazım olub olmadığı haqqında böyük müzakirə və mübahisə məclisi çağırılır.

Müzakirədə xalq maarif komissarı Quliyev və musiqi mütəxəssisləri iştirak edəcəkdir.

Teatra daxil olmaq üçün əvvəlcədən Dövlət Konservatoriyasından buraxılış kağızı alınmalıdır»[113].

1920-30-cu illərin mətbuu mənbələrindən aydın görünür ki, xalq yaradıcılığına, klassik irsə ikili münasibət bəsləyənlərdən biri xalq maarifi komissarı, görkəmli tənqidçi M.Quliyev idi. Azərbaycan xalq mahnılarından danışan tənqidçi onlara yüksək qiymət verir, sosialist musiqi mədəniyyətini yaradarkən həmin örnəklərdən istifadə olunmasının vacibliyini göstərir. O, xalq mahnıları barədə yazırdı: «Bu mahnılar bu vaxta qədər toplanmamışdır. Musiqi mədəniyyəti xalq mahnılarının əsasında təşkil edilir. Keçmişdə Azərbaycanda mütəxəssis türk işçiləri olmadığından türk nəğmələri işçi sinfinin işində bir ahəng əks edilməmişdi. Buna görə də, bir material olaraq Azərbaycanın təbii əhvalını, çöllərini, dağlarını, ormanlarını, kütlə yaşayışının şəraitini, kütlə güzəranını, xan, bəy hakimiyyətinin istibdadını əks etdirən kütlə mahnılarından istifadə edilir».[114]

[113] «Kommunist» qəzeti. 11 yanvar, 1929, № 9 (2575).
[114] Bəhcət B. Sarı Aşıq. Ədəbiyyat qəzeti, 29 fevral 1936.

Bu sözlər tənqidçinin xalq yaradıcılığına olan münasibətinin müsbət tərəfidir. Bəs onun xalq yaradıcılığına münasibətinin məhdudluğu nədə idi?

Azərbaycan xalq dastanları əsasında yaradılmış ilk milli operalarımız «Leyli və Məcnun», «Əsli və Kərəm» və «Şahsənəm»i (Aşıq Qərib) sosialist mədəniyyəti üçün yaramaz bir şey hesab edən M.Quliyev bu operalardakı musiqi parçalarını İran-fars mənşəli hesab etməklə, şikəstə, bayatıqacar, şur və i. muğamların Azərbaycanın tələbatına cavab vermədiyini söyləyir. Onun fikrincə, «bu musiqi Azərbaycan kəndlisinə tamamilə yabancıdır, bunu yalnız ziyalı və varlı təbəqə qəbul etmiş və geniş təbəqələrə isə çatmamışdır».[115]

M.Quliyev xalqımıza olduqca yaxın, doğma olan tarı da İran musiqi aləti hesab edirdi. Burada haqlı bir sual meydana çıxır: Səsimizin ahəngi, dodağımızın zümzüməsi, ana laylası ilə qanımıza hopmuş muğamlar, pərdələri üzərində hər bir azərbaycanlının qəlbinin telləri köklənmiş, təsvirəgəlməz dərəcədə gözəl və möcüzəli səs imkanlarına malik, xalqımızın baş musiqi aləti tar bizə yaddırsa, bəs onda nədir bizə doğma olan? Qeyd edək ki, yersiz hücumlar nəticəsində tar orkestrdən və konservatoriyanın tədris proqramından çıxarıldı. Nə qədər ağrılı olsa da yeri gəlmişkən onu da qeyd etməliyik ki, həmin ərəfədə ermənilər tarın, neyin, kamanın onlara məxsus olduğunu sübut etməyə çalışırdılar.

Xalq ədəbiyyatına və musiqisinə, klassik irsə ögey münasibət və hücumlar 30-cu illərin əvvəllərində davam etməkdə idi. Rəhim Həsənov öz məqaləsində yazırdı: «Heç bir ağlı başında adam deyə bilməz ki, «Əsli Kərəm», «Aşıq Qərib», «Şah İsmayıl» və bu iki bəstəkarın başqa əsərləri sosialist

[115] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi. Doktorluq dissertasiyası. B. 1973, s. 249.

quruluşçusuna bu və ya digər faydanı verə bilirlər. Heç kəsə gizli deyil ki, bu əsərlər bizim traktorlarla, kombaynlarla, sosialist zavodları zərbəçiləri ilə, fabriklər və çöllərlə, bluminqalarla, elektrikləşdirmələrlə, domna ocaqları ilə, traktorstroylarla, Dneprostroylarla və başqaları ilə coşub yüksələn həyatımızı qətiyyən əks etdirməyirlər. Hacıbəyovun və Maqomayevin yaradıcılığı burjua bəstəkarlarının yaradıcılığıdır»[116].

Klassik irsdən hər cür istifadəni zərərli və düşmənçilik hesab edən R.Həsənov göstərir ki, «biz hələ keçmişin təsirlərindən tamamilə azad olmamışıq və özümüz üçün Hacıbəyovun və Maqomayevin yaratdıqlarına qarşı çıxa biləcək qiymətli əsərlər yaratmamışıq»[117]. Keçmişlə indi və gələcək, klassik irslə sosialist mədəniyyəti arasında barışmaz bir ziddiyyət görən, xalq yaradıcılığının iki yaxın sahəsini bir-birinə qarşı qoyan bu müəllif «kolxoz aşıqları yeni və əsrimizə uyğun mahnılar yaratmalıdırlar. Cabbarlının, Şuşinskilərin və başqa bu kimilərin manerası isə bizə yaramır və zərərlidir»[118] - deyə məşhur muğam ifaçılarının, xalq xanəndələrinin kütlə tərəfindən sevilən sənətinə qarşı çıxır.

1929-cu ildə «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı oxuculara «Tar konservatoriyadan çıxarıldı» xəbərini (müjdəsini) çatdırırdı: «Azərbaycan Dövlət Konservatoriyasını qüvvətləndirmək məqsədilə Azərbaycan Xalq Maarif Komissarlığı bir çox qərar qəbul etmişdir. Bu qərarlara görə məcburi dərs kursu olan tarın öyrənilməsi konservatoriyanın bütün

[116] Həsənov R., Mamedova Ş. – Türk musiqi teatrosu nəzəriyyatçısı rolunda. İnqilab və mədəniyyət jurn., 1932, № 5, s. 30.
[117] Həsənov R., Mamedova Ş. – Türk musiqi teatrosu nəzəriyyatçısı rolunda. İnqilab və mədəniyyət jurn., 1932, № 5, s. 31.
[118] Həsənov R., Mamedova Ş. – Türk musiqi teatrosu nəzəriyyatçısı rolunda. İnqilab və mədəniyyət jurn., 1932, № 5, s. 31.

dərəcələrində tədris planlarından götürülür və konservatoriya yanında olan Şərq orkestrosu ləğv olunur»[119].

Ədəbi əsərlərin və ya musiqi alətinin - tarın mühakiməsi əslində milli düşüncənin mühakiməsi idi. Maarif Komissarı M.Quliyev İrandan gəlmə alət olduğunu bəhanə edərək tarın arxivə göndərilməsi təşəbbüsü ilə çıxış edir. Əlbəttə M.Quliyev aysberqin görünən tərəfi idi. Ona görə də tarın mühakiməsini yalnız onun adı ilə bağlamaq sadəlövhlük olardı. O, sadəcə bu siyasi sifarişin sadiq icraçısı idi. Görünən tərəf M.Quliyev olduğuna görə dövrün bir çox görkəmli ziyalıları da məhz ona öz etirazlarını bildirirdi. «Kommunist» qəzetindən götürdüyümüz Əfrasyab Bədəlbəylinin məqaləsinin[120] indiyə kimi başqa bir mənbədə nəşr olunmadığını nəzərə alaraq (həcminin bir qədər geniş olmasına baxmayaraq) onu olduğu kimi burada verməyi, elmi dövriyyəyə buraxmağı məqsədəuyğun hesab edir, eyni zamanda bununla göstərmək istəyirik ki, totalitarizm dövründə də milli mədəniyyətimizə və milli musiqimizə qarşı yönəlmiş təhdidlərə müqavimətlər də olmuşdur. Onu da qeyd etməliyik ki, 1920-1950-ci illərdə milli mənəvi dəyərlərə qarşı təqib və təzyiqlər nə qədər güclənirdisə ona qarşı müqavimət hərakatı da bir o qədər artırdı.

Tar üzərinə mühakimə münasibətilə
Tar Azərbaycan xalq musiqi instrumentidir. Tarın nota ilə çalınması işində böyük müvəqqətiyyətlər vardır. Tarı «muzeyə göndərmək» təşəbbüsü yanlışdır. Tarın tərəqqi yolunu kəsməməli.

[119] «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı. 1929, № 2.
[120] «Kommunist» qəzeti. 11 yanvar, 1929, № 9 (2575).

Beynəlxalq musiqi alətlərindən başqa, hər xalqın özünəməxsus bir çox musiqi aləti dəxi vardır. Bunların bəzisi öz qayırılışı, səsi və dəyərinə görə, çox geniş intişar tapdığından (ingilis tütəyi kimi) beynəlxalq musiqi instrumentləri sırasına daxil olur. Bəziləri isə tərəqqi etmir, öz ibtidai halında qalırlar (saz kimi).

İnqilabdan sonra, şuralar ittifaqında xalq musiqi instrumentləri geniş intişar tapmışdır. İşçi klubları, kəndli guşələri, qızıl ordu hissələrində xalq musiqi instrumentləri dərnəyi təşkil olunmuşdur.

Avropa və Amerika ölkələrində də hər xalq öz musiqi instrumentinə «mülkü hüquq» verməyə, onu beynəlxalq musiqi instrumentləri ailəsinə daxil etməyə çalışır.

Bizim xalq musiqi instrumentlərimizdən ən çox tərəqqi və intişar edəni tardır.

Bir çoxları tarın Azərbaycan musiqi instrumenti olmadığını və rözəxanlar, mərsiyəxanlar ilə birlikdə İrandan gəldiyini və bəyləliklə də xalis İran musiqi instrumenti olduğunu söyləyirlər. Bu fikir çox da doğru deyildir.

Əgər tar Azərbaycana İrandan gəlmişsə, hər halda tarın İranda icad edildiyi dəxi doğru deyildir. Miladdan 2000 il qabaq misirlilərin «Nabla» adlı musiqi instrumenti tarın ibtidai bir şəklindən başqa bir şey deyildir. Misirlilərin nablası İranda Əbu Nəsr Farabi tərəfindən təkmil edilmiş, İran tarı halına salınmışsa, Azərbaycanda da İran tarı məşhur tarçalan Sadiq tərəfindən büsbütün dəyişdirilmiş, Azərbaycanlılaşdırılmışdır.

Aprel inqilabından sonra tar geniş bir intişar tapmışdır. İşçi klubları, qadınlar klubları, kəndli guşələri, məktəblər və qızıl ordu hissələrinin çoxunda tar dərnəkləri vardır. Eyni surətlə musiqi məktəblərində dəxi tar dərsi

sinifləri təşkil olunmuş və bu siniflərdə oxuyanlardan gələcəkdə toy tarçıları deyil, bəlkə musiqi elmini istər nəzəri və istərsə əməli cəhətdən ətraflı öyrənmiş musiqiçilər yetişdirmək məqsədi yürüdülmüşdür.

Musiqi məktəblərində (əvvəlcə Dövlət Türk Musiqi Texnikumu, sonra isə Dövlət Konservatoriyasında) tar dərsi oxuyan şagirdlərə həm Şərq muğamatı və həm də nota üzrə tar çalmaq dərsləri verilir.

Tarın nota üzrə çalınması işlərini daha mükəmməl, daha düzgün və daha səmərəli bir hala salmaq üçün vaxtilə dövlət musiqi texnikumu yanındakı Elmi-Bədii Şura; tar instrumentinin bütün xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq tar üçün xüsusi musiqi açarı (Qərb musiqisindəki metso-soprano açarı yerində mələkəmizin sərlövhəsində sol tərəfdən çəkilmişdir) qəbul etmiş başqa instrumentlərdə olduğu kimi tar üçün dəxi müəyyən dörd təyin olunmuş (ağ sim – do, sari sim – bir kvarta, yəni dörd pərdə aşağı – sol) və nota ilə tar dərsləri bu əsas üzrə verilmişdir.

25-ci il may ayında Dövlət Türk Musiqi Texnikumu tələbələri tərəfindən oynanılan «Arşın Mal Alan» operettası, orkestrasında iştirak edən tarçılar; hazırda «Leyli və Məcnun», «Şah İsmayıl», «Aşıq Qərib» kimi operalarda musiqinin muğamat qismini çalan tarzən vəzifəsini daşımırdılar. Onlar: orkestrın başqa üzvləri (skripka, klarnet, qaboy və başqaları) kimi bərabər hüquqda olub onlarla birlikdə ümumi ahəngi qüvvətləndirir və tembri (səsinin xasiyyəti) ilə orkestri zinətləndirir.

Bizim gələcək opera və simfoniyalarımızın yazılışında tar üçün xüsusi bir sətr ayrılmalıdır.

Tar; öz diapazonuna (səsinin həcmi) görə də kiçik bir instrument deyildir. Bunun iki oktava yarım səsi vardır.

Halbuki, Avropa musiqisi instrumentlərindən bir çoxunun diapozonu bundan kiçikdir.

Məşhur rus musiqişünası İppolitov – İvanov tar haqqında yazır:

«Bu instrumenti; Avropa musiqi instrumentləri ailəsi içərisinə daxil etmək, Avropa orkestrını tembr etibarilə zənginləşdirmək deməkdir».

Tarın etnoqrafik cəhətcə də əhəmiyyəti böyükdür. Xalq musiqisinə xüsusi bir əhəmiyyət verdiyimiz bir zamanda onu (xalq musiqisini) gəzdirən, onun keşiyini çəkən, onu saxlayan tarı muzeyə göndərmək nə qədər yalnış bir təşəbbüsdür.

Şura cumhuriyyətlərində xalq musiqi instrumentlərinə böyük bir əhəmiyyət verilərkən, xalq musiqi instrumentlərindən orkestorlar təşkil olunarkən, balalayka və qarmoşkalardan bütün işçi klublarında dərnəklər düzəltdirən xalq musiqisinin tərəqqisi üçün böyük bir meydan verilir və yardım göstərilərək əvvəllərdə gülünc görünən Türküstan sazı ilə bir türküstanlı Şuralar İttifaqında konsert qastrollarına çıxdıqda (Kari Yəkub) böyük müvəffəqiyyətlər ilə qarşılanarkən, doğrudan doğruya mükəmməl bir instrument olan və ölkəmizdə çox intişar tapan tarı muzeyə göndərmək – hər bir halda doğru bir xətt hərəkət deyildir.

Tarın tərəqqi yolunu kəsməməli, Konservatoriyada tar dərslərini məhdud bir hala salmamalı, yenə də əvvəldə olduğu kimi aparmalı, tarı çayçı, kababçı dükanlarından xilas edib, Azərbaycan xalq instrumentləri nümayəndəsi sifətilə beynəlxalq musiqi instrumentləri ailəsi içərisinə daxil etməyə çalışmalıdır[121].

---

[121] «Kommunist» qəzeti. 11 yanvar, 1929, № 9 (2575).

Bu məqaləni adı çəkilməsə də maarif komissarı M.Quliyevə açıq məktub da adlandırmaq olar. Yeri gəlmişkən, akademik izahlı lüğətlərdə fransızcadan alınmış ***«comissaire»*** sözündən olan ***«komissar»*** ifadəsi ***hərbi işin başında dayanan adam*** kimi mənalandırılır. Bu cəhətdən, komissar deyəndə yada maarif və təhsil işçisi deyil, komandir, hərbi hissə, polk, diviziya, onlara verilən tapşırıqların müzakirəsiz və müdaxiləsiz icrası düşür. ***Mənim məqsədim Xalq Daxili İşlər Komissarlığı (NKVD) tərəfindən millətçilikdə ittiham edilərək 3 iyul 1938-ci ildə güllələnmiş komissarı və ya kommunisti yenidən güllələmək deyil, əksinə onu dərdləri və milliliyi ilə birlikdə dərk etməkdir.*** Təkrardan qorxmadan deməliyəm ki, tanınmış alim M.Quliyev aysberqin yalnız görünən tərəfi (icraçı) idi. Asberqin görünməyən tərəfində isə böyük bir totalitar rejim və onu idarə edənlər dayanırdı.

Mətləbdən uzaqlaşmadan deməliyik ki, tara olan bu münasibətə etiraz edənlərdən biri də böyük Üzeyir Hacıbəyov idi. Üzeyir bəy yalnız tarın deyil, bütövlükdə musiqinin taleyinə biganə qala bilmir və özünün obyektiv münasibətini bildirməkdən çəkinmirdi. «Hər halda yoldaş Quliyevin (Mustafa Quliyev nəzərdə tutulur – C.Q.) operalarımızı tənqid etməsində bizi məmnun edəcək bir hal var ki, o da türk operalarının mədəni əhəmiyyətini iqrar ilə tərəqqisini tələb və arzu etməkdir. Bu tənqid ilə inqilabdan əvvəl eşitdiyimiz tənqid arasında göy və yer qədər təfavüt vardır. O vaxt türkcə danışmağı özləri üçün «ayıb» bilən, türk qəzetlərini ələ almağı «ar» hesab edən bir para «abrozovanmı» adamlarımız türk operalarını dəxi bir «biabırçılıq» deyə tənqid edib ləğv edilməsini istəyirdilər. Avropa musiqisindən cüzi də olsa bir şey anlamayan bu şəxslər öz «intelligent» olmaqlarını göstərmək üçün, rus opera teatrının ən

qiymətli lojalarında oturub əsnəməyi özləri üçün ar hesab etməyib, türk operasına «bezobraziya» deyib əskik göz ilə baxardılar. Türk operalarının zühuru Azərbaycan xalqı arasında mədəni bir hadisə, tərəqqiyə tərəf dərin bir meyl əlaməti olduğunu başa düşə bilməyən bu çürük fikirlər, əlbəttə, başqa cür «tənqid» yolu bilməzdilər».[122]

Üzeyir bəy fikirlərinin davamı kimi yazırdı: «Musiqi təhsili – Eşitdiyimiz məruzədən böylə anlaşıldı ki, yoldaş Quliyev yalnız Avropa musiqisi təhsilinin tərəfdarıdır. Şərq musiqi təhsili lüzumuna aid məruzədə bir şey yoxdu. Yalnız bunu bildik ki, Quliyev yoldaş şəxsən (tar) təhsilinin tərəfdarı deyildir və hətta tarın xalq musiqisi aləti cümləsindən olduğuna da inanmır.

Zənn edirəm ki, yoldaş Quliyev tarın xalq musiqisi alətindən biri olduğunu iqrar etsə idi, yenə tar təhsili şəxsən lüzumsuz edəcək idi. İş bundadır ki, başqa millətlərin, məsələn, rus, alman, firəng və sairələrinin dəxi bir xeyli xalq musiqi alətləri vardır. Bununla belə bu alət və sazların çalğısı musiqi məktəblərində təhsil olunmur. Çalğıları öyrənilən alət yalnız piano və əlavə orkestrdə mövcud olan instrumentlərdir. Məsələn, vialon, violonçel, klarnet, fleta, trumba və sairə; daha gitara, mondalina, qusli, dombra və bu kimi xalq musiqi alətləri musiqi məktəbləri daxilində təhsil edilməz. Böylə olan surətdə, bizə nə düşübdür ki, tar, saz, zurna və balabanlarımızı konservatoriya proqramına daxil edib tədrisini tələb edək.

Əlbəttə, əgər bir musiqi təhsilindən ibarət yalnız Avropa musiqisini hesab etsə idik, biz də yoldaş Quliyev ilə bərabər tar təhsilinin lüzumsuz bir şey olduğunu iqrar edib ləğv tərəfdarı olardıq.

---

[122] Hacıbəyov Ü. Seçilmiş əsərləri. Bakı. 1985, s. 200.

Fəqət bu xüsusda bizim fikrimiz böylədir ki, Avropa musiqisindən əlavə birdə Şərq musiqisi vardır və biz azərbaycanlılar özümüz Şərq əhlindən olduğumuza görə musiqi təhsili işində Şərq musiqisinə qarşı laqeyd qalarsaq, öz mədəni vəzifəmizi kamalınca ifa etməmiş olarıq. Tar isə Şərq musiqisi təhsilini genişləndirə bilən alətdən ən qiymətlisi, ən mühümüdür. Yoldaş Quliyev zənn etməsin ki, tar təhsilini konservatoriya proqramına daxil etməklə gələcək üçün sazandalar hazırlanması nəzərdə tutulur. Musiqi məktəbi tara yalnız elmi cəhətdən yanaşır və onu Şərq musiqisinin əsası olan muğamatın kəşf və şərhi üçün elmi bir alət sifəti ilə öz proqramına daxil edir. Tarda musiqi məktəbi daxilində «ənzəli» kimi küçə diringələri çalğısı təhsil edilmir, bəlkə müəyyən proqram üzrə muğamat tədris edilməklə Avropa musiqi əsasından qeyri olan Şərq musiqi əsasları şagirdlər üçün şərh və bəyan olunur. Əz cümlə tarı not üzrə çalmaq mümkün olduğundan tarçı şagird tam bir musiqi təhsili görmüş olur.

Hər halda yoldaş Quliyev tar haqqında öz şəxsi fikrini söyləyib, mübahisəli olan bu məsələnin qəti həllini musiqarlara həvalə etməyə mail olduğunu bildirdi ki, ən gözəli də budur. Bununla belə yoldaş Quliyevin tar haqqındakı rəyi böylə bir xeyir işə müncər oldu ki, Şərqi qina (xanəndəlik) kimi heç bir elmi, fənni və bədii mənası olmayan dərslər musiqi məktəbi proqramından silinsin.[123]

Tarın mühakiməsi və müdafiəsi yalnız məhkəmə ilə yekunlaşmadı, musiqişünasların mübahisə predmeti olmaqla yanaşı ədəbi prosesin – poeziyanın özünə də yol açdı. S.Rüstəmin poeziyasında ***tarla proletar həmqafiyə olsa da, həmdərd***

[123] Hacıbəyov Ü. Seçilmiş əsərləri. Bakı. 1985, s. 203.

ola bilmədi: əks qütblər, düşmən tərəflər kimi – «Lenin burjuaziyaya baxan kimi» bir-birinə baxdılar. S.Rüstəmin:

«Oxuma tar, oxuma tar,
Səni sevmir proletar.
Ötmə dedim, ötmə tar,
İstəməyir proletar
Səndə çalınsın qatar»,

– poetik imperativi səsləndi. M.Müşfiq isə təqib və təzyiqlərə sinə gərərək öz yanğısını və xalqın yaratdıqlarına olan sevgisini poetik-milli manifestasiyaya çevirdi:

Oxu, tar, oxu, tar!...
Səsindən ən lətif şeirlər dinləyim
Oxu, tar, bir kadar!...
Nəğməni su kimi alışan ruhuma çiləyim
Oxu, tar!
Səni kim unudar?
Ey geniş kütlənin acısı, şərbəti,
Alovlu sənəti!

M.Müşfiqin «Oxu tar», S.Rüstəmin «Oxuma tar» müraciətində tarı dinləyənlərin və dinləməyənlərin ünvanı eyni idi, «proletar» və «geniş kütlə». Bir qədər sonra xalq şairi, mərhum Bəxtiyar Vahabzadənin «Muğam»dan tara müraciətini eşidirik:

Dinlə tarı, dinlə neyi,
O keçmişdən söhbət açan
Səs muzeyi.

B.Vahabzadə «Oxu tar», «Oxuma tar» dilemmasına və təzadına özünün poetik hökmünü verir və tara neyi də əlavə edərək «dinlə tarı», «dinlə neyi» – deyir. Burada müraciətin ünvanının coğrafiyası bir qədər də genişlənir, tarı dinləməyə «proletar» və ya «geniş kütlə» deyil, bütövlükdə xalq dəvət olunur. O xalq ki, tarı öz ruhunda yaşadır.

Sovet hökumətnin diqtə etdiyi ələmdən nəşəyə aparan yol özünün zirvə məqamına köləlikdə, qrammofonluqda, manqurdluqda çatır. Ələmdən, əzabdan keçən yol isə öz təsdiqini Nizami Gəncəvidə, Məhəmməd Füzulidə, Hüseyn Caviddə, Əlibəy Hüseynzadədə, Tofiq Fikrətdə, Sultan Qəliyevdə, Ziya Göyalpda, «Kitabi-Dədə Qorqud»da və nəhayət, azadlığa aparan şəhidlik zirvəsində, müstəqillikdə tapır. ***Hər yerdə fərdi ziyalı «mən»inin azadlığı, milli «mən»in azadlığı ilə tamamlanır.***

Dini təqib və təzyiqlər.

Klassik ədəbi-fəlsəfi düşüncədə din teizmdən panteizmə qədər yol gəlmişdi. Bolşeviklər isə teizmi və panteizmi inkar edərək ateizmə qədər yol gəldilər və dünyada ilk ateist imperiya yaratdılar. İmperiya Tanrı ilə yox, İblislə izdivaca girir, şərin xeyir üzərindəki qələbəsini təmin edir. Ona görə də tanrılaşmır, iblisləşir.

Həmişə və hər yerdə bəşəri dini dəyərlərin nüvəsində məhəbbət dayanır. «Məhəbbətdir ən böyük din» təlimi də klassik irfani düşüncədən qaynaqlanır. İnsan-Cəmiyət-Təbiət və Tanrı münasibətləri (ünsiyyəti) qırılanda mənəvi-əxlaqi dəyərlərin deqradasiyası başlayır, harmoniyanı xaos əvəz edir. Karl Qustav Yunqun dediyi kimi «məhəbbət tərk olunduğu yerdə qaba güc və terror hökm sürür»[124].

[124] Йунг К.Г. Избранное, Минск, 1998, с. 135.

Məlumdur ki, tarixdə dinin fitvası ilə dar ağacından asılanlar, çarmıxa çəkilənlər çox olub (Babək, Mənsur Həllac, Nəsimi... kimi). Tarixdə özünü «allah» elan edən imperatorlar da az olmamışdı, lakin bu, heç bir halda Allahın inkarı deyildi: insanın makrokosmla mikrokosmun eyniyyətinə əsaslanan mifoloji-metaforik dünya modelinin sosial sferada proyeksiyası idi. Mifoloji düşüncədə insan təbiətin, təbiət də tanrının proyeksiyası hesab olunurdu. Kainatın ali rəhbəri olan tanrı varlığın sakral mərkəzi olduğu kimi, yer üzündə də imperatorlar da tanrının paradiqması kimi sosial kainatın sakral mərkəzi idi. Başqa sözlə, «müqəddəs çar tanrılarla təbəələr arasında «əlaqəçi» idi, öz sakral qabiliyyətləri hesabına toplum üçün stabillik və çiçəklənməni təmin edirdi»[125]. «Padşahlar Allahın yer üzündə kölgəsidir» sosial düşüncə formulunun kökləri də məhz mifoloji-metaforik dünya modelinə dayanır.

Allahı inkar bolşevizmin xarakterik xüsusiyyəti idi. "Din xalq üçün tiryəkdir" (K.Marks) şüarını dünyaya bəyan edən bolşeviklər, hakimiyyəti ələ almaq üçün bir müddət dinə və dini dəyərlərə toxunmadılar və hətta müxtəlif yağlı vədlər də verdilər. Belə ki, 1917-ci il noyabrın 22-də "Rusiyanın və Şərqin bütün müsəlman zəhmətkeşlərinə" müraciətində və həmin ilin dekabrın 5-də "Şərqin bütün müsəlmanlarına" çağırışında din xadimlərinə proletariatın bir üzvü kimi baxan, gələcəkdə onların diqqət və qayğısına qalacaqlarını vəd edən bolşeviklər Aprel çevrilişindən (işğalından) sonra hər şeyi unutdular.

Vaxtı ilə bolşeviklərin dinə münasibətlərinin incəliklərini görən Y.V.Çəmənzəminli yazırdı: «İntiqam hissi

[125] Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002, с. 238.

dindar və millətpərvər Şərqi dinsiz və millət tanımayan bolşeviklik qucağına atmaq istəyir»di[126]. Həqiqətən də, Azərbaycan İnqilab Komitəsinin 1920-ci il 5 may tarixdə verdiyi "Torpaq haqqında dekret"indən sonra dindarlara, din xadimlərinə, məscid və mədrəsələrə, eləcə də dini dəyər və dini rituallara qarşı pionerlər, komsomolçular və kommunistlər tərəfindən hücumlar başlandı. Bütün bunlar əhali arasında çaşqınlıq saldı və dövlətin bu siyasətinə qarşı ciddi narazılıqlar yaranmağa başladı. Azərbaycan K(b)P-nin 1920-ci ilin oktyabrında keçirilən II qrultayında bu məsələyə də münasibət bildirildi. N.Nərimanov öz çıxışında deyirdi: "Bizdə elə müsəlman kommunistlər var ki, kəndə girən kimi adamları məsciddən qovur və deyir ki, məscidləri bağlayın. Bu faktdır və belə kommunistlər öz əməlləri ilə fəxr edirlər ki, guya böyük iş görürlər. Onlar elə güman edir ki, bizim inqilabımızı genişləndirir və möhkəmləndirirlər. Mən belələrini əksinqilabçı adlandırıram, çünki bunlar bizim işlərimizi korlayırlar. Şərqdə din məsələsi olduqca vacib məsələdir. Bu məsələdə son dərəcə ehtiyatlı olmaq lazımdır, çünki burada bütün həyat bu qanundan asılıdır".

O, göstərirdi ki, «Azərbaycanı sovetləşdirərkən Rusiyada etdiyimiz səhvlərə yol verməməli, yerli şəraitlə hesablaşmalı, müstəqil, nümunəvi Sovet respublikası yaratmalıyıq...»[127].

N.Nərimanov islam dini ilə xristianlıq arasındakı fərqli cəhətləri göstərir və qeyd edirdi ki, «Xristianlıq ehkamdırsa, islam həyatdır»[128]. Onun müsəlmanlara qarşı bu milli

[126] Y.V.Çəmənzəminli. Xarici siyasətimiz, B. 1993, s. 43.
[127] Nərimanov N. Uçqarlarda inqilabımızın tarixinə dair. B. 1992, s. 16.
[128] Azərbaycan Respublikası SPİHDA. F. 1, siy. 1, iş 8, v. 194.

təəssübkeşliyi bir neçə il sonra Bakıdan uzaqlaşdırılması ilə nəticələndi. Bundan sonra dinə qarşı mübarizə daha da gücləndi. 1924-cü il yanvarın 8-də Azərbaycan Kommunist Bolşeviklər Partiyası Siyasi Bürosunun iclası keçirildi. Bu iclasda «Din əleyhinə təbliğatın aparılmasına dair» məsələ müzakirə edildi, dini mübarizənin əsas istiqamətləri və metodları göstərildi[129]. Burada «Din əleyhinə komissiya yaradıldı və komissiya qarşısında ciddi tapşırıqlar qoyuldu».

1920-ci illərin sonlarında dinə münasibət xüsusilə kəskinləşdi. İnsanın əlindən Tanrı nuru, Allaha qovuşmaq və «O»nda əriyib yox olmaq sevgisi alındı. Tanrı nurunu itirən insan günəş işığından da məhrum oldu. ***Kora parlaq gələcəkdən mühazirələr oxundu.*** Mollalar və din xadimləri ifşa edildi, müxtəlif təhqirlərə məruz qaldı, həbs olundu, Quran antisovet ədəbiyyat adlandırılaraq zərərli bir kitab kimi qadağan edildi. Belə demək mümkünsə, Tanrının özü «repressiyaya» məruz qaldı. Həmin illəri xatırlayan S.Rüstəm yazırdı: "Xanəndələr Füzulinin şeirini oxuyurdular: "Yarəb, bəlayi-eşq ilə qıl aşina məni!" Onu od götürdü: (Həmin illər ideoloji sahəyə rəhbərlik edən nəzərdə tutulur – C.Q) – Net! Po-novomu nado! Po-naşemu: "Yoldaş, bəlayi-eşq ilə qıl aşina məni!".

Böyük Füzulinin işlətdiyi "Yarəb" əvəzinə "yoldaş" sözü yazmaq istəyirdilər. Eyni halı folklor mətnləri üzərində də müşahidə etmək olur. Belə ki, folklor mətnlərinin toplanması və xalqa çatdırılması istiqamətində əvəzsiz xidmətləri olan Hümmət Əlizadə «Aşıqlar» toplusunda (I cild, 1935) Abbas Tufarqanlı ilə bağlı yazır ki, «Şah Abbas onun xalq aşığı olduğunu bilib sevgilisini ona qaytarır». H.Əli-

[129] Azərbaycan Respublikası SPİHDA. F. 1, siy. 2, iş 18, v. 144.

zadə «Haqq aşığı» əvəzinə «xalq aşığı» ifadəsini işlədir. Şübhəsiz ki, bütün bunlar dövrün, zamanın diqtəsi idi.

Başqa bir mühüm məqam ondan ibarətdir ki, bolşevizm «insanın Tanrı mənşəyini meymun mənşəyi ilə» (Yaşar Qarayev) əvəzləşdirmək (idealizmi deyil, materializmi əsaslandırmaq – C.Q.) üçün klassik ədəbiyyatdakı, eləcə də aşıq yaradıcılığındakı sufizmi, irfani düşüncəni, təsəvvüfü məhv etdi. Hətta nəşr olunmuş mətbuu nümunələrin təhlili zamanı sufizm kənara itələndi və həmin örnəklər sosializm prizmasından tədqiq edildi. Gənc folklorşünas alim Ziyafət Həbibova bu xüsusda yazır: «Haqq aşığı» ifadəsində «Haqq» Allahı bildirir. Sufizimdə bu iki söz bir-birinə qovuşmuş mənadadır:

Birincisi, öz eşqini – butasını Haqdan – Allahdan almış aşiq;

İkincisi, sevgilidə təcəllə edən Allaha aşiqlik».[130]

O illərdə «Allah» sözünün işlədilməsinə nəinki qadağa qoyulur, hətta irtica sözü ilə eyniləşdirirdilər. V.İ.Lenin M.Qorkiyə ünvanladığı məktubunda yazırdı: "Allah ideyasını indi Avropada da, Rusiyada da hər cür, hətta ən incə, ən xoşniyyət şəkildə müdafiə etmək və ya ona bəraət qazandırmaq, irticaya bəraət qazandırmaq deməkdir"[131].

İrticadan qorxanlar teatr səhnəsində də, «Allah» sözünü işlətməməyə, daha doğrusu, onun yoxluğunu sübut etməyə çalışırdılar. "Od gəlini" əsərini tamaşaya qoyan Tuqanov yazırdı: "Məşq zamanı, xüsusən tamaşa zamanı teatrda bütün diqqət iki qardaşın – Aqşinlə Elxanın həbsxanada qarşılaşması səhnəsinə cəlb edilirdi. Bu rolları ifa edən aktyorlara tapşırılmışdı ki, dialoq vasitəsi ilə gərgin mübarizə aparırkən hər kəs öz dininin üstünlüyünü ən mütəəssib bir dinçi kimi müdafiə etsin. Aktyorlar bu tapşırığa əməl edirdilər. Məhəmməd dininin naşiri olan Aqşin islam dinini tərif edərkən səhnə arxasından azan səsi eşidilir. Cəfər və mən hər şeydən artıq əsərin bu yerindən çox qorxurduq. Qorxurduq ki, birdən həmən bu yerdən alqış səsləri ucala, tamaşaçılar bu yeri tamamilə əksinə qəbul edələr. Biz səhnənin bu yerini ürək döyüntüsü ilə gözləyirdik. Lakin Elxanın ağzından çıxan "Yoxdur allah!" sözləri elə bir qüvvətlə səsləndi ki, onun sözlərini tamaşaçıların alqış səsləri örtdü və beləliklə də tam bir qələbə əldə edildi"[132].

Ümumiyyətlə, bolşeviklərin ideologiyası antidialektik mutasiya olduğu kimi, onların «Allah yoxdur» şüarları da varlığın fəlsəfi dialektikasına zidd bir şüur idi. Allahın inkar olunması, onun yoxluğunu yox, varlığını sübut edir. Bolşeviklərə görə, Allah insanların xəyalatının məhsulu olan uydurma idi. Allahı uydurma hesab etməklə onlar dolayısı ilə «O»nun mücərrəd bir varlıq olduğunu təsdiq edirdilər: başqa sözlə, Allah reallıqda yox, sözdə var idi. Məsələnin bu tərəfi parabeyin – yarımçıq şüurlu bolşeviklərin heç vaxt dərk etmədikləri (və dərk etmələri heç vaxt mümkün olmayan) ontoloji-qnostik məsələ idi. Onlar, sadəcə olaraq, bütün mutativ göstəricilərinə görə «normal» («nükəmməl») kafir idilər və Uca Allah «Özü» onların gözlərini kor, qulaqlarını kar edib, ürəklərinə möhür vurmuşdu:

«6. [Ya Məhəmməd] Həqiqətən, kafirləri əzabla qorxutsan da, qorxutmasan da, onlar üçün birdir, iman gətirməzlər.

[130] Həbibova Z. Hümmət Əlizadənin folklorşünaslıq irsi. B. 2008, s.103.

[131] «V.İ.Lenin ədəbiyyat haqqında». B. 1979, s. 136.

[132] Məmməd Arif. Seçilmiş əsərləri, 3 cilddə, 2-ci cild, B. 1968, s. 114.

7. Allah onların ürəyinə və qulağına möhür vurmuşdur. Gözlərində də pərdə vardır. Onları böyük bir əzab gözləyir!» (Əl-Bəqərə» surəsi)[133].

Məsələnin ontoloji və qnoseoloji tərəflərinə gəldikdə, problem çox qəliz fəlsəfi əsaslara malikdir. Bolşeviklər Allahı həqiqətdə yox, sözdə var hesab etməklə öz para beyinləri ilə onun linqvoreallıq (dil gerçəkliyi) olduğunu, əslində, təsdiq edirdilər.

Çağdaş dünya fəlsəfəsində atıq materializm və idealizmin, maddə ilə ideyanın, materiya ilə şüurun qarşıdurması keçilmiş idraki situasiya (pillə) sayılır. Öz yaradıcılığında dünya fəlsəfəsinin ən son baxış sistemlərini texnologiyalaşdıran filosof F.Qurbanovun yazdığı kimi, «son zamanlar elmi və dini təfəkkürün sintezində yeni yanaşma formalaşdırmaq cəhdləri buna misaldır»[134].

Bolşeviklərə görə, Allah insanın təxəyyülünün məhsuludur. Bu yanaşma çağdaş fəlsəfənin «...şüur özünüşüurdur, dərk həmişə özünüdərkdir. Ətraf aləm bizim duyduğumuz görünüşdə bizim yaratdığımızdır»[135] tezisi çevrəsində Allah ideyasının insana kənardan verilməməsi, yəni onun öz içərisindən doğması anlamına gəlir. Başqa sözlə, Allah bir metafizik varlıq kimi, insanın düşüncəsində təzahür etmiş, onun ***fitrətindən*** abstrakt ideya, linqvistik reallıq kimi parlamışdır.

Bolşeviklər Allahı real – fiziki yox, uydurma – metafiziki hesab edirdilər. Allah zatən fiziki cisim deyil, məkanfövqü (məkansız – «ləməkan»), zamanfövqüdür (zamansızdır):

[133] Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. B. 1992, s. 4.
[134] Qurbanov F. Autopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforaları. B. 2007, 37.
[135] Qurbanov F., Həmin əsəri, s. 45.

«3. O, nə doğmuş, nə də doğulmuşdur!...

4. Onun heç tayı-bərabəri, bənzəri də yoxdur!» («Əl-İxlas» surəsi)[136].

Ona görə də, insanın «O»nu özünün malik olduğu məkan-zaman anlayışları çevrəsində dərk etməsi mümkünsüzdür. Bu halda «O», insan şüurunda yalnız abstrakt simvol, metafiziki ideya kimi mövcud ola və yalnız linqvistik reallıq kimi, yəni sözdə təzahür edə bilərdi. Lakin bolşeviklərin «O»nu reallıq yox, uydurma xəyalatın məhsulu olan söz hesab etmələri ilə Allahın insanın fitrətindən metaforik-məcazi reallıq kimi təzahür etməsinin arasında, təbii ki, heç bir bərabərlik yoxdur.

Ümumiyyətlə, insanın Allahı metaforik-linqvistik reallıq kimi dərk etməkdən başqa yolu da yoxdur. F.Qurbanov «Autopoyezis» fəlsəfəsinin «bir linqvotezisinə» münasibətdə yazır: «Yaratdığımız idraki təsəvvürlər yalnız yeni idraki təsəvvürlər yaratmaqla aydınlaşa bilər. Biz görmədiyimizi görmürük. Bununla davamlı olaraq idraki sahədə «kor ləkələr» yaradıb, birini digərinin vasitəsi ilə izah etməyə çalışmaqla özümüz yaratdığımız və real hesab etdiyimiz, əslində isə ***linvqistik mahiyyətli dünyamızda*** (kursiv bizimdir – C.Q.) fırlanırıq – başlanğıcı və sonu bəlli olmayan bir prosesin iştirakçısıyıq. Bizim bir koqnitiv (idraki – C.Q.) sahəni tərk edib, fərqli müşahidə mövqeyi tutmaq üçün imkanımız yoxdur»[137]. Başqa sözlə, autopoyezisin yaradıcıları U.Maturana və F.Varelanın yazdıqları kimi, «belə bir şey etmək fövqəltəbii tərzdə dilin təbiətini və

[136] Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. B. 1992, s. 647.
[137] Qurbanov F. Autopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforaları. Bakı: 2007, s. 54.

bizim təşəkkülümüzün təbiətini dəyişmək demək olardı. Biz öz məxsusi təbiətimizin təbiətini dəyişmiş olardıq»[138].

«Metafora, ümumiyyətlə, sözün məcaziliyini ifadə edir. Elmi metafora anlayışın birbaşa mənası ilə yanaşı, «gizli» mənalarının olmasına aiddir. Yəni elmi metafora hər hansı anlayışın məna sahəsini ifadə edir. O yöndən də konkret elmi anlayışların metaforik imkanlarından istifadə olunur. Deməli, metafora elmi dilin qnoseoloji, semantik və paradiqmatik özəlliklərinə bağlıdır»[139].

Allahı real varlıq yox, təbiətin dərki qarşısında aciz qalan insanın psixometaforik uydurması – linqvobənzətməsi hesab edən bolşeviklər özləri də bilmədən «O»nu bir metaforik varlıq kimi təsdiq etmiş olurdular. «Metaforanın birbaşa mənasının «gizli» mənaları nəzərdə tutması» (F.Qurbanov) Allahın insanın fitrətində «gizli məna» kimi mövcudluğunun metaforik-linqvistik təsdiqidir. Çünki insanın ***dil vasitəsi ilə*** təsdiq və təqdim etdiyi «Allah», ümumiyyətlə, metaforadır: «O», insan varlığında gizlində olan mənanın sözlə təzahürüdür. «O»nun sözdə təcəssümü ilahi aləmlərarası kommunikasiyanın sözdə təkrarlanmasıdır. «Metafora və elmi idrak» əsərinin müəllifi H.Quliyev yazır ki, «metaforanın bütün funksiyaları mahiyyətcə onun kommunikativ təyinatının «proyeksiyaları»dır»[140].

Beləliklə, varlığın ontoloji strukturuna görə insan kommunikasiyaya möhtacdır. Bu kommunikasiyada «Allah» metaforik statusda çıxış edir. Zira «O»nun qnoseoloji as-

[138] Матурана У., Варела Ф. Древо познания. Пер. с. анг. Ю.А.Данилова. Москва, 2001, 213.
[139] Qurbanov F. Autopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforaları. B. 2007, s. 246.
[140] Кулиев Г. Метафора и научное познание. Баку, 1987, с. 246.

pektdə, ümumən, varlıq olaraq dərki mümkün deyildir. «O», metafiziki reallıqdır və fiziki aləmdə yalnız linqvometaforik kodla bir «söz» olaraq qavranılır. Bolşeviklərin «O»nu həqiqi varlıq yox, uydurma söz hesab etmələri, əslində, onların kosmoloji sistemin antidialektik ünsürü kimi ilahi qanunauyğunluqlar çevrəsindən qıraға çıxa bilməyəcəklərini göstərirdi. Zira bu, ilahi təqdirdir və belə də olmalı idi:

«Onlar kar, lal və kordurlar... Buna görə də [öz pis adətlərindən, yaramaz əməllərindən] geri dönməzlər» («Əl-Bəqərə» surəsi)[141]; «...Onları böyük bir əzab gözləyir» (Əl-Bəqərə» surəsi)[142].

O dövrdə V.İ.Leninin qoyduğu prinsiplər eyni inam və sədaqətlə Azərbaycanda da həyata keçirilirdi. Daim marksist platformadan çıxış edən və axırda ağasının qəzəbinə düçar olan M.Quliyev yazırdı: "Yarım vəhşi ərəblərin adət və ənənələrindən ibarət olub sultanlar və xanlar tərəfindən təhkimçilik üsuluna uyğunlaşdırılmış, istifadə edilmiş və istifadə edilməkdə olan islamiyyət və şəriət, Azərbaycanın mədəni hərəkatı yolunda bir çin hasarı (səddi) təşkil edir. Oktyabr inqilabı bu divarı deşmiş, böyük bir qalafa açmışdır. Lakin biz onu tamamilə məhv etməli, qəti qələbə yolunu təmizləməliyik»[143].

Bu təlimin tərəfdarları gənc nəsli millət və din əleyhinə mübarizə ruhunda tərbiyə etməyi məqsədəuyğun hesab edirdilər. Belə ki, 1928-ci ildə "Kommunist" qəzeti gənc nəslin kommunizm ruhunda tərbiyə edilməsi üçün aşağıdakıları təklif edirdi:

[141] Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. B. 1992, s. 5
[142] Qurani-Kərim. Həmin nəşri, s. 4.
[143] Quliyev M. Mədəni inqilab və islam. B. 1928, s. 23.

"1. Maarif Komissarlığı məktəblərdə millət və din əleyhinə tərbiyə məsələsinin mahiyyət və üsullarını müəyyən etməli və bu xüsusda məktəblərə qəti direktiv verməlidir.

2. Bu direktivə görə millətçi müəllimlər məktəblərdən çıxarılmalıdır.

3. Müəllimlərin proletar sinfindən olmasına əhəmiyyət verilməlidir.

4. Komsomol və pioner dərnəkləri məktəblərdə kəndi fəaliyyətlərini artırmalıdır və millət əleyhinə proqramlarını çoxaltmalıdırlar.

5. Rusiyada başlanmaq üzrə olduğu kimi Azərbaycanda dəxi milli və dini bayramları tamamilə qaldıraraq bunların yerinə inqilab bayramları qoymalıdır.

6. Məktəblərimizdə milli və dini təsirləri davam etdirən böyük amilin ailələrimiz olduğu inkar edilməz. Bununla da sadə məktəb vasitəsi ilə mübarizə etmək qabil olmayacaqdır. Cocuqlarımızın ata-anaları arasında millət, din və s. mübarizə işlərini qüvvətləndirmək üçün "Allahsızlar cəmiyyəti"nin işlərini canlandırmalıdır"[144].

Tənqidçi Əli Nazim 1924-cü ildə yazdığı məqalələrinin birində yeni yaranmış cəmiyyətin ictimai həyatın bütün sahələrində olduğu kimi ədəbiyyatın da dövlət mülkiyyətinə çevrildiyini qeyd edirdi: "İstehsal alətləri xüsusiyyətdən çıxıb ümumiləşmiş, iş və mənfəət işçinin öz əlinə verilmiş, maarif və ədəbiyyat dini, milli və xüsusilikdən çıxarılmış, ictimai həyat yeni bir şəkil almışdır"[145].

Keçən əsrin 20-ci illərində "Maarif və ədəbiyyat dini, milli və xüsusilikdən çıxarılmış", bəs qazandığı nə olmuşdu? Proletar mədhiyyəçiliyi, plakatçılıq, şüarçılıq... ***Sənətin və şəxsiyyətin obyektiv dərki proletar mədhiyyəçiliyində deyil, sənətkarın yaşadığı zamanın işığı və ağrı-acıları ilə birgə dərkində və təqdimində özünü büruzə verir.*** Proletar mədhiyyəçiliyi, əsasən, "kommunist cənnəti"nin gəlməsini, sovet həyatının başdan-başa gözəlləşdiyini təbliğ edirdi. Elə ona görə də pessimist əhvali-ruhiyəli əsərlərin yazılmasına və ağı, mərsiyə... kimi xalq deyimlərinin toplanıb nəşr edilməsinə də yasaq qoyulmuşdu. Hansı ki, bu tipli nümunələr əski insanın yaşam tərzini öyrənmək baxımından çox maraqlıdır. 1920-1950-ci illərin nəşr olunmuş folklor örnəklərinə fikir versək bunu aydın şəkildə görərik. Həmin illərdə nə ağılar, nə də yas mərasimlərində oxunan digər şifahi xalq nümunələri toplanıb nəşr edilməmişdi.

Belə çıxırdı ki, bütün eybəcərliklər, həyatın bütün qara səhifələri «Oktyabr inqilabı»nın arxasında qalmışdı. İndi rahatca «sevinc yaylığı ilə gözlərimizin yaşını» (S.Rüstəm) silə bilərik. Artıq sovet adamları dərddən, kədərdən uzaqlaşmış, onlar nəşələnmə, "kommunist cənnəti" mərhələsinə qədəm qoymuşdur: "Mövzular çılpaq şəkildə aktual, qəsdən publisist, konfliktlər – inqilabi və "ideyalı", plakat, mitinq, şüar dərəcəsində "sinfi" idi. Avaza, övqata gəldikdə isə mütləq kədərdən, mütləq nikbinliyə – "Ələmdən nəşəyə" qədər yolu, mənzili keçib gəlmək üçün (Sülcyman Rüstəmin artıq 1927-ci ildə çapdan çıxmış kitabının adı belə idi) poeziyaya nə az, nə çox, cəmisi, yeddicə il vaxt lazım olmuşdu"[146].

1920-1930-cu illərdə dövlət tərəfindən dinə qarşı geniş tədbirlər planı da hazırlanıb həyata keçirilir, sənət adamlarının, xüsusilə də aşıqların qarşısında belə bir məsələ qoyulurdu ki, onlar öz yaradıcılıqlarında dinin tənqidinə

[144] «Kommunist» qəzeti, 1928, № 2446.
[145] «Yeni yol» qəzeti, 2-9 dekabr, 1924, № 40-41.

[146] Qarayev Y. Tarix: yaxından və uzaqdan. B. 1996, s. 482.

geniş yer versinlər. Bunun təsirindən idi ki, bəzi folklor toplayıcıları mollaların, axundların, bir sözlə din xadimlərinin əleyhinə olan satirik məzmunlu ağız ədəbiyyatı nümunələrini toplayıb nəşr etdirirdilər. Son illərin araşdırmalarında həmin nümunələrin tədqiqata cəlb edilməməsi bu gün üçün aktuallıq kəsb etməməsi ilə izah edilir: "H.Əlizadənin el şairləri və aşıqların yaradıcılığı ilə bağlı çap etdirdiyi kitablar bununla məhdudlaşmır. Onların içərisində elələri vardır ki, bu gün heç bir aktuallıq kəsb etmir. Məsələn, alim öz dövrünün ideoloji ab-havasına uyğun olaraq aşıqların din və mövhumat (ruhanilər, din xadimləri, mollalar, axundlar, əfəndilər) əleyhinə satirik məzmunlu şeirlərdən ibarət iki kitab (söhbət H.Əlizadənin tərtib etdiyi «Din və mövhumat əleyhinə el şeirləri» (aşıq qoşmaları) və «Din və mövhumat əleyhinə el sözləri» (aşıq şeirləri) kitablarından gedir – C.Q) hazırlayıb 1937-1938-ci illərdə çap etdirmişdir»[147]. Bizə elə gəlir ki, həmin dövrdə sənət adamlarının qarşısında qoyulmuş tələblər, eləcə də 1920-1930-cu illərin ictimai-siyasi və folklor mühitini öyrənmək baxımından həmin əsərlərin tədqiqi bu gün də kifayət qədər aktualdır. Ona görə də, folklorşünaslar tərəfindən həmin nümunələrin öyrənilməsi və dini dəyərlərimizə vurulan zərbələrin üzə çıxarılması olduqca vacibdir.

Bu illərdə "Bismillah" filmi ən yaxşı əsər kimi təbliğ edildiyi və haqqında xeyli resenziyalar yazıldığı halda Ə.Cavadın "Bismillah" şeiri daima tənqid hədəfinə çevrilirdi: "Bu dövrün şöhrətlənmiş şairlərindən Cavad Axundzadə mart hadisəsini, müsavat bayrağını mədh edir. Burjuaziyaya... vətənpərvərlik hissini irad etdikdə ruhani atalara və mömin müsəlmanlara əsaslanır və şeirlərini "Bismillah" ilə başlayır"[148].

Bunun nəticəsində Tanrı, peyğəmbər və imamlar, din xadimləri, bədii ədəbiyyatın, ümumiyyətlə sənətin mənfi qəhrəmanına çevrildilər. Səməd Vurğun "Dar ağacı" (1935) poemasında Məhəmməd peyğəmbəri (s.) yalançı, lovğa, pozğun, acgöz, kinli bir adam kimi təsvir edirdi.

Maraqlıdır ki, belə əsərlər totalitar rejmin ən gözəl sənət nümunələri hesab edildiyi halda, H.Cavidin "Peyğəmbər"i idealizmdə günahlandırılır və şairi ittiham üçün bir vasitəyə çevrilirdi.

Həyatda və ədəbiyyatda dini məbədgahların, məscidlərin qarşısına it bağlandı. Məscid və molla komsomolçu Mirpaşaların əyləncə mərkəzinə, gülüş və qəh-qəhə hədəfinə çevrildi.

1920-1950-ci illərin kifayət qədər bədii "təsərrüfatı" vardır. Lakin bu "təsərrüfata" diqqətlə nəzər saldıqda görürük ki, yazıçı və şairlərin özlərinin təfəkkür süzgəcindən keçərək qələmə alınan və tənqidə məruz qalanlardan zamanın yazdırdığı və təbliğ etdiyi əsərlər daha çoxdur. O da maraqlıdır ki, sənətkarlıq və ideya-məndəricə baxımından çağdaş zamanın işığında vaxtı ilə tənqid hədəfinə çevrilən əsərlər daha qiymətli, daha sanballı görünür.

Kollektivləşmə illərində dinə qarşı mübarizə daha da qüvvətləndi. Mərkəzdə, eləcə də əyalətlərdə böyük sürətlə "Allahsızlar" cəmiyyətinin özəkləri yaradılırdı. 1929-cu il aprel ayının 9-da AK(b)P MK-sı kənddə "Allahsızlar" cəmiyyətinin işini daha da gücləndirmək məqsədilə plenum

[147] Həbibova Z. «Hümmət Əlizadənin folklorşünaslıq irsi» adlı fəlsəfə doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyasının avtoreferatı, B. 2009, s. 20.

[148] «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1930, № 12.

keçirdi. Plenum dinə qarşı mübarizə, çadranın və papağın atılması ilə bağlı məsələni müzakirə etdi və qərara gəldilər ki, "təxirə salınmadan qabaqcıl ictimaiyyətçilərdən, kolxozçu və komsomolçulardan ibarət cəmiyyətin kənddə özəyini yaratmaq lazımdır"[149].

Bir qədər sonra cəmiyyət öz fəaliyyətini daha da genişləndirərək "Mübariz Allahsızlar İttifaqı"na çevrildi. İttifaq üzvləri belə hesab edirdilər ki, din sinfi düşmənin sonuncu dayağıdır. Ona görə də kənddə sinfi düşmənə qarşı mübarizə çadraya qarşı mübarizə ilə eyniləşdirilir və onlara qarşı birgə mübarizə aparılırdı. Plenumun qərarında göstərilirdi: "Bütün kəskinliyi ilə qeyd etmək lazımdır ki, çadra sinfi mübarizənin əsas sahələrindən biridir və bu cəbhədə sosializmin hücumunu gücləndirmək zəruridir. Çadra arxasında sinfi düşmənlərimiz olan qolçomaqlar, nepmanlar, mollalar və müsavatçılar dayanırlar"[150].

1929-cu ilin yazında elliklə kollektivləşmə ərəfəsində dinə, milli adət-ənənələrə, milli məişətə qarşı kompaniya xeyli təhlükəli xarakter almışdı. Geniş kompaniya nəticəsində 1929-cu ilin birinci yarısında Gəncə qəzasında 1800 qadın, Şamaxı qəzasında 520 qadın, Zaqatala qəzasında 122 qadın, Lənkəran qəzasında 82 qadın, Səlyan qəzasında 500 qadın, Quba qəzasında 817 qadın, Nuxa qəzasında 920 qadın, Ağdam qəzasında 460 qadın, Cəbrayıl qəzasında 97 qadın, Bakı qəzasında 12305 qadın, Naxçıvan MSSR-də 3307 qadın çadrasını atmışdı. Ümumilikdə respublikada çadra əleyhinə aparılan mübarizə nəticəsində 1928-ci ildə 12573 nəfər, 1929-cu ildə isə 20387 nəfər qadın çadradan imtina etmişdi. Belə statistik göstəricilərin olmasına baxmayaraq çadra və yaşmağın atılmasına etiraz edənləri, bu etiraza görə qolçomaq, quldur, millətçi, sovet cəmiyyətinin inkişafına mane olan, burjua məfkurəli şəxslər kimi cəzalandırırdılar.

[149] «Kommunist» qəzeti, 11 aprel, 1929.
[150] Yenə orada.

Çadraya qarşı bu cür total mübarizə üsulu bir çox yerlərdə ikrah hissi ilə qarşılanırdı. 1928-ci ilin oktyabrında Bakıda çadra məsələsinə həsr edilən yığıncaq Azərbaycan SSR MİK-dən xahiş edirdi ki, qadınların çadra örtməsini qadağan edən dekret versin. Lakin əhali arasındakı narazılıqdan narahat olan və bunun doğura biləcəyi mənfi nəticələri nəzərə alan Azərbaycan SSR MİK həmin dekreti qəbul etmədi. Eyni zamanda, kompaniya xarakterli mübarizə daha da genişləndirildi və daha total xarakter aldı.

Komsomolun "mədəni yürüşündə" qadınların çadrasının zorla çıxarılması, din xadimlərinin və kənd ağsaqqallarının təhqir edilməsi o qədər eybəcər şəkil almışdı ki, AK(b)P MK-nın aprel (1929-cu il) Plenumunda belə xuliqanlığın qarşısının alınması zəruri hesab edildi. "Rədd olsun çadra", "Rədd olsun papaq" deyə qışqıran "yürüşçülərin" mollaları döyüb ələ salması, məscidləri talan etməsi, məscid xidmətçilərini təhqir etmələri kənd camaatının gözü qarşısında baş verir və kütləvi narazılığa səbəb olurdu. Ona görə də, aprel (1929) plenumunun qərarında qeyd edilirdi ki, "partiya xuliqanlıq edən ayrı-ayrı komsomolçulara qarşı inzibati tədbirlər görməklə yanaşı, geniş kəndli və fəhlə kütlələri arasında izahat işi aparıb bildirməlidir ki, din bayrağı və din adətləri adı altında antisovet iş aparan dini təşkilatların başçılarına qarşı (rövzəxanlara, şeyxlərə, mollalara, axundlara və s.) repressiya tədbirləri görəcəkdir".

1920-ci illərin sonunda təkcə dinə, çadraya qarşı deyil, milli məişətdə uzun zaman formalaşmış milli ənənələrə qarşı da müharibə elan edilmişdi.

Həmin illərdə Şərq üslubunda papağın Avropa baş geyimi ilə əvəz edilməsinə çağırış da kəndin geniş dairələrinin narazılığına səbəb oldu. Milli adət-ənənə baxımından kişilik nişanəsi kimi qiymətləndirilən papağın atılmasına çağırış kəndin geniş dairələrinin mənliyinə toxunurdu. Ona görə də, bu təhlükəli meyldən tez imtina edildi. Və papağın Avropa baş geyimləri ilə əvəz edilməsi kompaniyasını AK(b)P MK bəyənmədi. Lakin müəllimlərin, şagirdlərin, ümumilikdə gənclərin papağı atması «mədəni inqilab»ın əsas vəzifələrindən biri hesab edilirdi.

Kollektivləşmənin ən çox ziyan vurduğu yerlərdən biri də məscidlər oldu. Azərbaycan qəzalarında əslində elə bir məscid qalmadı ki, ya dağıdılmasın, ya da anbara, kluba, kitabxanaya çevrilməsin. Məsələn, təkcə Quba qəzasında 1928-ci il dekabrın 15-dən 1929-cu il yanvarın 6-dək - 22 gün ərzində 18 məscid anbara və mədəni-maarif idarələrinə çevrildi. "Bakinski raboçi" qəzeti yazırdı: "Qubada böyük bir məscid plakatlarla və rəhbərlərin portretləri ilə bəzədilmişdi. Məsciddə çadranı atmış qadınlar toplanmış, qırmızı bayraqlarla və musiqi çala-çala kəndi gəzib dolaşmışdılar"[151]. Bundan başqa, dini abidələr və ziyarətgahlar da yasaq edilmiş və həmin müqəddəs məkanlar barəsində böhtan xarakterli sovet uydurmaları geniş yayılmışdır. Azərbaycanda bir çox dini ziyarətgahların və müqəddəs yerlərin ziyarət edilməsinə qadağa və yasaqlar qoyuldu. Xalqın dini adət-ənənələri sıxışdırılaraq aradan çıxarıldı. 1926-cı ildə «Yeni yol» qəzeti orucluğu başqa xalq adətləri kimi zəhmətsiz, müxtəlif dolanacaq şərtləri nəticəsində əmələ gəldiyini iddia edir və onu cəhalət dövrünün əski adətləri

[151] "Bakinskiy raboçi" qəzeti, 1929-cu il, 6 yanvar.

adlandırırdı: «Zəhmətkeş əkinçiyə torpaq o qədər az taxıl verirdi ki, o taxıl əkinçiyə ancaq qışa kimi yetirdi». Böylə ki, yazda əkinçilər üçün ən ağır günlər keçirdi. Təzə taxıl vaxtına kimi əkinçilər taxıllarını yeyirdilər və aclıq çəkirdilər. Taxılın kifayət dərəcədə olmamasının həqiqi səbəbini düşünə bilməyən «bu Allah işidir» deyib ac qalmağa davam edirdi.

Böylə ki, ildə bir dəfə iqtisadi və təbii vəziyyətə görə məcburi olaraq zəhmətkeşlər aclıq çəkirdilər, axırda hər il böylə bir hal keçirmək onlar üçün adət olmuşdu. Nəticədə, onlar bu adətə o qədər alışdılar ki, hətta taxıl bollaşan illərdə belə qanlarına yerləşmiş və dərin kök atmış aclıq illəri adətləri üzrə ya yeməklərini azaldırdılar (pəhriz saxlayırdılar), ya da uzun günü özlərini ac saxlayırdılar»[152].

Orucluğun illərdən bəri xalqın dini dünyagörüşündə özünəməxsus yer tutduğunu inkar edərək onu aclıq və ya kasıblıqla bağlamaq bolşevik təbliğatından başqa bir şey deyildi. 1920-30-cu illərin dövri mətbuatında orucluq və qurban bayramı əleyhinə aparılmış təbliğatda dörd məsələ xüsusi ilə vurğulanırdı.

Birincisi, bolşeviklərin fikrincə, orucluğun islam dini ilə heç bir əlaqəsi yoxdur və ibtidai icma dövründən gələn qədim xalq adət-ənənələrindəndir: «Deməli, orucun əsl mənbəyi xalq adətlərindəndir» və bilməlidir ki, oruc islam dininin olmayıb başqa dinlərdən alınmışdır. Amma şəksiz ki, bu qayda əgər ərəb tayfasının əhvalına uymasa idi, ərəblər tərəfindən qəbul olunmazdı və şəriətə daxil olmazdı. Ona görə deyə bilərik ki, hal-hazırda aramızda yaşayan orucluq qədim babalardan qalmış bir adətdir ki, din vasitəsi ilə əsrdən-əsrə, nəsildən-nəslə keçir. İndi orucluğu doğuran əski

[152] «Yeni yol» qəzeti, 1926, 22 mart.

və vəhşi zamanlar şəraitindən bir əsər də qalmamışdı. Ona görə də gərək orucluq da yox olaydı. Fəqət dindən şirə və qüvvə alıb yaşayan orucluq bizim üçün bizə lazım olmayan bir adət almışdı. Çox adamdan soruşursan ki, «niyə oruc tutursan?» - deyir ki: «adət etmişəm, anam və atam tutub, mən də görüb onlardan götürmüşəm». Bu adət yersiz, zamanımıza yaraşmayan və lazımsız bir adətdir» [153].

İkincisi, orucluğun insan sağlamlığına mənfi təsirini sübut etmək. Orucluq «səhiyyə nəzərincə heç yol verilməməli və zərərli bir şeydir. Gün uzunu ac qalmaq işçi-kəndlini zəif salıb işindən qoyur, böylə ki, fəhlə iş işləyə bilmir, az məhsul əmələ gətirə bilir; əkinçinin qolunun gücü azalır, çöl işini bacarıqsız edir və bu hal ümumiyyətlə axırda məmləkətin sənaye və kənd təsərrüfatına zərbə salmış olur.

Bədən sağlamlığı nəzərincə oruc tutmaq bədən qarşısında böyük günahdır. Heç bir cəhətdən oruc tutmağın bir xeyri və lüzumu yoxdur. Orucluq ilə mübarizə etmək lazımdır. Çünki biz istəmirik ki, işçi və kəndlilərin oruc tutmaqları ilə nə sənayemizə, nə də kənd təsərrüfat işlərimizə, hansı vasitə ilə olur-olsun, bir zərər toxunsun; biz istəmirik ki, fəhlə və kədlilərimizin bədəni zəifləyib xəstəliklərə düşsün» [154].

Müasir tibb elmi bu fikirlərin yanlış olduğunu tutarlı dəlillərlə sübut etmiş və göstərmişdir ki, bir çox xəstəliklər zamanı insanları ac saxlamaq yolu ilə müalicə etmək lazımdır. Yuxarıda gətirilən sitatda bolşeviklərin kəndlidən, fəhlədən daha çox işin, təsərrüfatın təəssübkeşi kimi çıxış etdiyini görürük.

Maraqlıdır ki, bu cəhət özünü Qurban bayramı ilə əlaqədar aparılmış təbliğatlarda da qabarıq şəkildə biruzə verir:

[153] «Yeni yol» qəzeti, 1926, 22 mart.
[154] «Yeni yol» qəzeti, 1926, 22 mart.

«Qurban bayramı münasibətilə biz bu bayramın zərərləri haqqında geniş əməkçi kütləsi arasında ciddi təbliğat işləri aparmalı, Qurban bayramının köhnə məclislərdən qalma pis bir adət olduğunu göstərməklə bərabər onun təsərrüfatımıza vurduğu böyük zərərləri də qeyd etməliyik» [155]

Üçüncüsü, dini bayramların, xüsusilə orucluğun və qurbanın fırıldaqçıların, qolçomaqların, ruhani və mollaların varlanmaq üçün xalqı cəhalətdə saxlama üsullarından biri kimi təbliğ edilməsi: «Qədimdə olan orucun bir növ mənası var idi. Amma indi isə oruc avam xalqın hesabına yaşamaq istəyən müftəxor ruhanilərin dolanacaq mənbəyi şəklini almışdır. Hal-hazırda orucluq daha bir zərərli və xəstə bir adətdir» [156].

Dördüncüsü, Qurban bayramının əksinqilabi mahiyyət daşıması. Ona görə də bolşeviklərin əsas məqsədi «Qurban bayramının konturrevalision, istismarçı mahiyyətini ifşa etmək və din, dini adətlər, Qurban bayramı əleyhinə mübarizəni, propaqandanı gücləndirməkdir» [157].

Paradoks ondadır ki, orucluğun iqtisadi gerilikdən meydana gələn bir adət olduğunu iddia edən və buna qarşı çıxan bolşevik ideologiyası Qurban bayramında heyvan kəsilməyin də əleyhinə çıxırdı. Ona görə ki, Qurban bayramında müsəlmanlar tərəfindən kəslən heyvanlar minlərlə idi və bütün bunlar guya sovet iqtisadiyyatına böyük zərbə vururdu.

Dinin təbliği, hətta dinlə maraqlanmaq, yalnız aktiv komsomol və partiya işçilərinin deyil, eyni zamanda, təhlükəsizlik orqanlarının da nəzər diqqətindən yayınmırdı. Hüquq-mühafizə orqanlarında dinlə məşğul olan şəxslərin

[155] «Kommunist» qəzeti, 1930, 1 may.
[156] «Yeni yol» qəzeti, 1926, 22 mart.
[157] «Şərq qapısı» qəzeti, 1938, 10 fevral.

adları siyahıya alınır və onların fəaliyyəti antisovet təbliğatı kimi qiymətləndirilirdi. Təkcə 20-30-cu illərdə deyil, eyni zamanda, müharibədən sonra da din xadimləri bu orqanlar tərəfindən ifşa olunurdu. Belə ki, 1948-ci ildə Mərkəzi Komitəyə ünvanlanmış bir arayışda ayrı-ayrı əyalətlərdə mollaların əhali arasında hələ də böyük nüfuza malik olmaları, antikolxoz və antisovet təbliğatı aparmaları xüsusi qeyd edilirdi. Apardıqları təbliğata görə yüzlərlə molla həbs edilmişdir. Onların həbs olunma səbəblərindən biri də evlərində gizli şəkildə mədrəsələr təşkil etmələri və gənc nəslə islami dəyərləri öyrətmələri olmuşdur. Belə mədrəsələrdən biri də Naxçıvanın Nehrəm kəndinin mollası Niftalıyev Kərbalayı Niftalı Kərbalayı Cəbrayıl oğlu tərəfindən açılmışdır. Öz evində gizli açdığı mədrəsədə o, şagirdlərə "Quran"ı və şəriətlə bağlı digər məsələləri öyrədirdi. Eyni zamanda, Molla Yusif Babayev kolxozçular arasında "Quran"ın və şəriətin uşaqlara öyrədilməsi barədə təbliğat apardığından həbs edilmişdir. O, bildirmişdir ki, Sovet məktəbləri uşaqlara yaxşı heç nə vermir, bundan başqa, sovet dövləti çox yaşaya bilməz, bunu siz görəcəksiniz. Müharibə başlayanda Türkiyə qalib gələcəkdir[158].

Təəccüblüdür ki, yas mərasimlərində istifadə olunan sitri-kafir özü də qaçaq malı kimi qadağan edilmiş və buna görə də adamlar cəzalandırılmışdır. Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin arxivində olan bir sənəddə göstərilir ki, Zəngilan rayonunun Məmmədbəyli kəndində yaşayan kolxozçulardan Allahverdiyev Cəmil Astanxan oğlu, Bağırov Musa Həsən oğlu və Bayramov Hüseyn Həsən oğlu qaçaq malı hesab edilən sitri-kafir saxladıqlarına görə həbs edilmişdir.

[158] MTN-in arxivi. P-37, v. 44.

C.Allahverdiyev 10 min, M.Bağırov isə 12 min rubl cərimə edildikdən sonra azadlığa buraxılmış, H.Bayramov barəsində isə cinayət işi qaldırılmışdır[159].

1920-1950-ci illərdə xalq arasında məhərrəmlik kimi tamnan və qeyd edilən ayinlərin keçirilməsi də qadağan olundu. Bu mərasimdə icra olunan folklor nümunələri – dini mərasim nəğmələri dövri mətbuatda kəskin tənqid edildi. Həmin nümunələrin nəşri və tədqiqi dayandırıldı. Bir sözlə, bu istiqamətdə toplama işləri aparılmadı. Bir çox folklor janrları – ağı, mərsiyə, dini məzmunlu bayatı, nağıl, əfsanə, rəvayət, əsatir, islamla və qiyamətlə bağlı miflər və s. sıxışdırılıb ədəbi dövriyyədən çıxarıldı. Bundan başqa, dini təsəvvürlə bağlı olan inanclar və andlar, alqışlar və qarqışlar, əfsunlar (ovsunlar) və fallar, türkəçarələr və yalanlar, dualar və cadular, yalvarışlar və söyüşlər, yuxular və gözəgörünmələr və s. kimi paremioloji vahidlər və kiçik janrların toplanması və nəşri istiqamətində heç bir addım atılmadı. Xalqın məişət mərasimlərinin mərkəzində dayanan ağılar da toplanmadı. Daha doğrusu, əcdadlarımızın mənəvi-estetik aləmlərini, erkən yaşam tərzlərini, təbiət və cəmiyyətlə bağlı baxışlarını, sosial həyatlarını, bütövlükdə əski düşüncə və xarakterimizi özündə ehtiva edən folklorumuz şikəst edildi. Dünyanın yaranışı ilə bağlı olan dini əfsanə və əsatirlər idealizm dünyagörüşünün məhsulu kimi dəyərləndirildiyindən onların nəşri və tədqiqinin də üstündən sükutla keçdilər.

Onu da qeyd etməliyik ki, sovet hökumətnin dinə, dini dəyərlərə, eləcə də din xadimlərinə qarşı apardığı mübarizə heç də rahat şəkildə həyata keçirilmirdi. Dinin təəssübkeşləri müqavimət hərəkatına qoşulur və öz mübarizələrini davam

[159] MTN-in arxivi. P-15, v. 66.

etdirirdilər. Bu müqavimət hərəkatı həm açıq (üsyanlar yolu ilə), həm də gizli (təşkilatlar vasitəsilə) şəkildə aparılırdı. Belə gizli mübarizəyə qoşulmuş təşkilatlardan biri də «İttihad» partiyası idi. 1920-ci ilin iyul ayından etibarən "İttihad" partiyası üç - "Vətən və ya ölüm", "Mərkəzi ittihad", "Quranın əmin-amanlığı" qrupuna bölünmüşdü.

Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin arxiv materiallarından aydın olur ki, ittihadçılar öz təbliğatlarını mühacirətdə olanlar və Azərbaycanda yaşayan dindarlar, eləcə də bolşeviklərdən narazı qüvvələr vasitəsi ilə aparırdılar. "İttihad"ın apardığı təbliğat Qurana əsaslanır və bolşevikləri devirib islami dəyərləri bərpa etmək, ümumiyyətlə, islamı daha da dirçəltmək məqsədi güdürdü. İttihadçılar məqsədlərinə çatmaq üçün bolşevikləri üsyan yolu ilə devirmək istəyirdi. Üsyan isə böyük bir ərazini əhatə etməli idi. Azərbaycan təhlükəsizlik orqanları 1921-ci ildə ittihadçıların 155 üzvünü həbs edərək onlara müxtəlif cəzalar verdi. Buna baxmayaraq ittihadçılar öz mübarizələrini dayandırmadı. Sonrakı illərdə müsavatçılarla birləşərək gizli fəaliyyətə başladılar. Eyni zamanda ittihadçılar Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində baş verən üsyanlarda sayca az olsalar da təmsil olundular[160].

Xüsusi xidmət orqanlarının sənədlərində göstərilirdi ki, «İttihad», yaxud «İttihadi-islam» partiyası iri mülkiyyətçilərin, qolçomaqların və müsəlman ruhanilərin partiyası idi. O, panislamist ideyalara qulluq edir və bütün islam, yəni müsəlman millətlərinin bir dövlətdə birləşməsi vəzifəsini məqsəd kimi qarşıya qoyurdu»[161].

[160] MTN-in arxivi. PS - 148.
[161] MTN-in arxivi, PF-292.

1920-30-cu illərin əvvəllərində Xüsusi şöbə, Azərbaycan Fövqəladə Komissiyası, Azərbaycan Dövlət Siyasi İdarəsi və Xalq Daxili İşlər Komissarlığı tərəfindən Bakıda və respublikanın qəzalarında bir sıra iri ittihadçı təşkilatlar aşkarlanaraq dağıdıldı. Bu təşkilatların hər birinin yüzlərlə üzvü və rayonlarda özəkləri var idi. Onlar fəal antisovet işi aparır, əhalini öz tərəflərinə çəkməyə çalışır, sovet hakimiyyətinə qarşı hərbi çıxışlar hazırlayır, üsyan yolu ilə Azərbaycanı SSRİ-dən ayırmağa çalışırdılar.

Müqavimət hərəkatına qoşulan mərsiyəxan şair və aşıqlar da təbliğat apardıqlarına görə olmazın əzab və müsibətləri ilə qarşılaşdı. Uzun illər Azərbaycanda yaşayan mərsiyə ədəbiyyatı ideoloji cəhətdən zərərli bir ədəbiyyat kimi ədəbi səhnədən çıxarıldı, onun yaradıcıları isə xalqa pessimist əhvali-ruhiyyə aşılayan şair, millətçi, burjua sənətkarı kimi həbs edilərək güllələndi və ya Sibirə sürgün olundu.

Belə mərsiyəxanlardan olan Ələkbərov Ağadadaş Dərviş Hənəfi oğlu dini təqiblərin gücləndiyi bir dövrdə dini təbliğ edən əsərlər yazdığına görə 16 dekabr 1937-ci ildə həbs edildi. Bu onun üçüncü həbsi idi. O ilk dəfə 1926-cı, ikinci dəfə isə 8 fevral 1930-cu ildə əksinqilabi millətçi kimi həbs olunmuş və üç il müddətinə Sibirə sürgün edilmişdir. 26 mart 1931-ci ildə Sibirə göndərilən Ağadadaş Dərviş 1934-cü ildə vətənə döndükdən sonra, yenə də əvvəlki kimi mərsiyələr yazmış və mərsiyə janrının yaşaması uğrunda mübarizə aparmışdır. Elə ona görə də, o, üçüncü dəfə 3525 saylı həbsetmə orderi ilə həbs olunmuşdur.

Ağadadaş Dərvişin sonuncu həbsi zamanı aparılan dindirməsi çox uzun çəkmir, cəmi iki dəfə dindirilir. 19 dekabr 1937-ci il dindirməsi zamanı o, 30-cu ildə qısaca olaraq kimlərlə və nə üçün həbs olunduğundan danışır, ikinci

dindirmə (29 dekabr 1937) zamanı isə onun barəsində alınmış ifadələr ona oxunur və o, həmin ifadələrdəki fikirlərlə razılaşmadığını bildirir. 31 dekabr 1937-ci ildə Azərbaycan SSR XDİK üçlüyünün iclasında Ağadadaş mütə-madi olaraq sovet hökumətnin əleyhinə əksinqilabi iş apardığına və sovet hökumətnin əleyhinə böhtanlar atdığına görə ittiham edildi və barəsində əmlakı müsadirə olunmaqla ölüm hökmü çıxarıldı. Beləliklə, 16 dekabr 1937-ci ildə həbs olunan Ağadadaş Dərviş 16 yanvar 1938-ci ildə güllə-ləndi[162].

Cəmi bir ay müddətində hər hansı bir adamı mühakimə etmək və güllələmək bir tərəfdən totalitar rejimin eybəcərliyini, yırtıcılığını, digər tərəfdən isə milli ənənələrə, dini dəyərlərə qarşı amansız olduğunu göstərirdi.

Ağadadaş Dərviş kimi, Məhəmməd Bağırzadə Biriya da dini dəyərlərimizin qorunması uğrunda axıradək mübarizəsini dayandırmamışdır. Bu şəxsiyyətin mübarizliyini və dönməzliyini dini dəyərlərimizin təssübkeşi olduğunu nəzərə alaraq onun barəsində bir qədər ətraflı danışmaq istərdik.

M.B.Biriya 1914-cü ildə Təbriz şəhərində dülgər Qulam Məhəmmədbağır oğlunun ailəsində dünyaya gəlmişdi. Atası Qulam kişi 1920-ci ildə ailəsi ilə birlikdə Bakıya köçdüyündən 7 yaşlı Məhəmmədi də özləri ilə gətirmişdilər. Onlar təxminən bir il burada yaşadıqdan sonra İranın Xorasan vilayətinə qayıtmışlar. Məhəmmədin artıq məktəb yaşı çatdığından onu atası Xorasanda mədrəsə məktəblərindən birinə qoymuşdu. Lakin anasının xəstəliyi ilə əlaqədar olaraq atası yenidən Bakıya qayıtdığından M.Bağırzadə təhsilini bu şəhərdə davam etdirmişdir. O zaman Azərbaycanda baş verən ictimai-

[162] MTN-in arxivi. Ələkbərov Ağadadaş Dərviş Hənifə oğlunun istintaq qovluğu, PR-30478.

siyasi hadisələr, həyata açıq gözlə baxan M.Bağırzadənin baxışlarının formalaşmasında az rol oynamamışdır.

O, 1931-ci ildə anası Rübabə xanımı itirmiş və 1933-cü ildə atası Qulam kişi ilə birlikdə yenidən İranın Təbriz şəhərinə qayıtmışdır. M.Bağırzadənin gah İrana, gah da Azərbaycana gəlməsi və iki bir-birinə zidd quruluşla tanışlığı onun dünyagörüşündə müəyyən iz buraxmışdır. İranda baş vermiş hadisələri həm şah, həm də sovet rejimi prizmasından təhlil edərək müəyyən nəticələr çıxarmağa başlamışdır.

İranda olarkən Məhəmməd Bağırzadə bir müddət fəhlələr üzərində nəzarətçi işləmiş, orada işləyən fəhlələrin ağır həyat tərzini gözləri ilə görmüş və həmkarlar ittifaqında işlədiyi zaman onların güzəranlarının yaxşılaşdırılması sahəsində xeyli iş aparmışdır. İran ordusunda 1940-cı ildə hərbi xidmətni başa vurduqdan sonra Tehran-Təbriz dəmiryolunda baş nəzarətçi işləmişdir. O, 1941-ci ildən İran Azərbaycanında başlanan demokratik hərəkata qoşulmuş, 1943-cü ildə isə Təbrizdə "Tudə" partiyasına daxil olmuş və Biriya ("Biriya" fars sözüdür, «riyasız», «səmimi» deməkdir) təxəllüsü ilə yazdığı azadlıq ruhlu şeirlərini "Azərbaycan" və "Vətən yolu" qəzetlərində çap etdirmişir. Məhəmməd Bağırzadə siyasi biliyə və əhali arasında böyük nüfuza malik olduğundan 1945-ci ildə Cənubi Azərbaycan zəhmətkeşlərinin nümayəndəsi kimi Parisə ümumdünya konfransına göndərilmişdir.

M.Bağırzadə demokratik hərəkat zamanı əhalinin dünyagörüşünün və siyasi savadının xeyli aşağı olduğunu görmüş və öz fəaliyyətində xalqın maariflənməsini daha çox təbliğ etmişdir. Maarif və mədəniyyətin inkişafı sahəsindəki xidmətlərini nəzərə alan demokratik hökumətn başçıları 1945-ci ilin dekabr ayında onu maarif naziri vəzifəsinə təyin etmişlər. Maarif naziri işlədiyi müddətdə o, bütün məktəb-

lərdə dini və dünyəvi elmlərin Azərbaycan dilində tədrisini təşkil etdi. Qısa müddətdə ibtidai siniflər üçün Azərbaycan dilində dərsliklər hazırlandı və çap edildi. Demək olar ki, İranda azərbaycanlıların maarif və mədəniyyəti heç vaxt bu illərdəki qədər inkişaf etməmişdir.

1944-cü ildə Bakıda, Azərnəşrdə M.Briyanın "Ürək sözü" adlı bir kitabı çap olundu. 5 min nüsxədə çap olunan bu kitab 1948-ci ildə onun həbsindən sonra qadağan edildi.

İranda demokratik hökumət yıxıldıqdan sonra o, 1947-ci ilin mart ayında Sovet səfirliyi vasitəsilə Bakıya gəlmiş və təxminən bir aydan sonra partiya məktəbinə daxil olmuşdur. Marksın və Leninin baxışlar sistemini təbliğ edən partiya məktəbində 5-6 ay oxuduqdan sonra ailəsini və qohumlarını görmək üçün Təbrizə qayıtmaq istəmiş və bu münasibətlə İranın Bakıdakı konsulluğuna müraciət etmişdir. Lakin onu doğma vətəninə getməyə qoymamışlar. Bütün bunlardan sonra ona dövlət idarələrində və hüquq mühafizə orqanlarında münasibət tamamilə dəyişmişdir.

Azərbaycana pənah gətirən qonağı Dövlət Təhlükəsizlik Komitəsinin (DTK) əməkdaşları da yaxşı qarşılamadı. Belə ki, 1948-ci ilin avqust ayının 10-da onu casusluqda təqsirləndirib həbs etdilər. SSRİ DTK yanında Xüsusi Müşavirənin 27 noyabr 1948-ci il tarixli qərarına əsasən o, müddəti 11 avqust 1948-ci ildən hesablanmaqla və cəzasını İslah Əmək Düşərgəsində (İƏD) çəkməklə 10 il müddətinə azadlıqdan məhrum edildi[163].

Bu mübariz insan İƏD-də də mübarizəsini davam etdirmiş, yazdığı şeirlər və etdiyi söhbətlərlə məhbusları mübarizəyə, vətənin və millətin azadlığına səsləmişdi. Bütün

[163] MTN-in arxivi. M.B.Biriyanın istintaq qovluğu, PR – 42268.

bunlara görə 1950-ci ilin noyabr ayının 20-də düşərgə məhkəməsi tərəfindən RSFSR CM-in 58-10 maddəsi ilə 10 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilmişdir.

Verilən 10 il həbs cəzası onu qorxutmamış o, yenə də mübarizəsini davam etdirmişdir. Ona görə də 1951-ci ilin avqust ayının 23-də SSRİ DİH-in Luqovsk düşərgəsində olduğu zaman ciddi rejimdə saxlanmaq şərti ilə 1 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilmişdir.

Maraqlıdır ki, bir il ərzində (1950-1951) iki dəfə ittiham olunan, M.Bağırzadə az bir müddətdən sonra bəra-ət aldı. Belə ki, 1956-cı ilin sentyabr ayının 1-də Azərbaycan SSR Ali Məhkəməsinin cinayət işləri üzrə məhkəmə kollegiyasının təyinatına əsasən onun haqqında SSRİ DTK-nın Xüsusi Müşavirəsinin 27 noyabr 1948-ci il tarixli qərarı ləğv edilmiş və fəaliyyətində cinayət olmadığına görə iş xətm edilmişdir.

1956-cı ilin oktyabr ayının 29-da SSRİ Ali Soveti Rəyasət heyətinin 1956-cı ilin 14 sentyabr fərmanına əsasən müttəhim M.Bağırzadə məhbusluqdan azad edilərək Bakı şəhərinə gətirilmişdir.

1956-cı ilin noyabr ayının 19-da Qazaxıstan SSR Ali Məhkəməsinin cinayət işləri üzrə məhkəmə kollegiyası düşərgə məhkəməsinin 31 dekabr 1950-ci il tarixli hökmünü Bağırzadəyə ittiham edilən təqsir sübut edilmədiyindən xətm etmişdir.

M.Bağırzadə azadlığa buraxıldıqdan sonra 16 fevral 1957-ci ildə Voroşilov rayon milis şöbəsinin əməkdaşları tərəfindən üstündə sənədi olmadığından saxlanılmış və milis şöbəsinə gətirilmişdir. Rayon milis şöbəsinin əməkdaşlarının yazdıqları raportdan məlum olur ki, axtarış zamanı ondan antisovet məzmunlu şeirlər götürülmüş və bir neçə saat saxlanıldıqdan sonra buraxılmışdır. Sənəd məsələsinə

gəldikdə deməliyik ki, onu yaxından tanıyanların ifadəsinə görə M.Bağırzadə Sovet pasportu almağı özünə ləçaqlıq saymışdı. Bizcə onun Təbrizə - doğma yurduna can atmasının əsas səbəblərindən birini də burada - Sovet vətəndaşı olmamaq istəyində axtarmaq lazımdır.

Təkcə milis əməkdaşları deyil, Azərbaycan SSR XDİK-i də M.Bağırzadəni rahat buraxmamış, onu addım-addım izləmişdir. Azadlığa çıxdıqdan sonra o, doğma Təbrizinə getməyə can atsa da, buna mane olmuş onu buraxmamışlar. Görünür, imperiya hələ onunla haqq-hesab çəkib qurtarmamışdı. Ona görə də 13 mart 1957-ci ildə Bağırzadə Məhəmməd Qulam oğlunun yenidən həbs olunması və mənzilində axtarış aparılması barədə order imzalandı. Onun yaşadığı Bakı şəhəri, Nizami küçəsi, ev 37, mənzil 40-da aparılan axtarış zamanı evindən müxtəlif əlyazmalar, qəzet-jurnallar, o cümlədən Quran kitabı, namaz qılmaq üçün möhür, ailə üzvlərinin foto şəkilləri və s. əşyalar götürüldü.

Məhəmməd Qulam oğlu Bağırzadənin yenidən həbs olunmasına səbəb nə idi?

Məhəmməd Bağırzadə hər şeydən əvvəl böyük əqidə və məslək sahibi idi. O, Marksizm-leninizm ideyalarına qarşı çıxır və öz şeirlərində sovet həyat tərzindəki bir çox neqativ halları cəsarətlə tənqid edirdi. 26 mart 1957-ci ildə dindirilərkən bu məsələ ilə əlaqədar olaraq müstəntiqə deyirdi:

"Sual: - Sizin 1947-ci ildə düzgün olmayaraq məhkum edilməyiniz Sovet orqanları tərəfindən yoxlanılmış və ləğv edilmişdir. 1950-ci ildə sizə verilən cəzadan vaxtından əvvəl azad edilmisiniz və sizə lazımi şərait yaradılmışdır. Belə olduğu halda ayrı-ayrı şəxslərin qanunsuz hərəkətləri nəticəsində Sovet hökumətndən və Kommunist partiyasından narazılıq etməyi düzgün hesab edirsinizmi?

Cavab: - Doğrudur, mənim 1947-ci ildəki məhkumluq işim Sovet orqanları tərəfindən yoxlanılıb puç edilmişdir və 1950-ci ildə mənə verilən cəzadan vaxtından əvvəl azad edilmişəm. Həbsdən azad olunandan sonra mənə Bakıda yaşamaq üçün lazımi şərait yaradılmışdır. Bunların müqabilində mən Sovet Hökumətndən və Kommunist partiyasından razı olmalıydım, lakin mənim fikrim İrana - öz ailəmin yanına getmək olduğu üçün həmin məktubları və şeirləri yazmışam ki, İrana göndərilim. Əlavə edirəm ki, mən öz millətçiliyimi inkar etmirəm və göstərirəm ki, öz məktublarımda və şeirlərimdə milli məsələni irəli sürmüşəm. Mənim milli məsələ haqda olan fikrim Marks, Engels, Lenin və Stalinin fikirləri ilə düzgün gəlmir".

Onun həbs olunmasına səbəb olan əsas məsələlərdən biri də 18 yanvar 1957-ci ildə yazdığı və Azərbaycan Respublikasının rəhbərləri - İ.Mustafayevin, M.İbrahimovun, S.Rəhimzadənin adına göndərdiyi 16 maddədən ibarət məktubdur. Ona görə də, istintaq işində müstəntiqlər bu məktuba və onun məzmununa xüsusi fikir verirdilər:

"Sual: - Bu məktub Sovet hökumətnin əleyhinə, millətçi ruhda yazılmışdır. Bu məktubu yazmaqda siz özünüzü günahkar hesab edirsiniz ki, Sovet hökumətnin əleyhinə və millətçi xarakter daşıyan fikirlər yazmısınız?

Cavab: - Mən İranda doğulmuşam, ömrümün çox hissəsini də İranda keçirmişəm. Hər iki ölkənin qanunlarından xəbərim vardır. Məşrutəçilik qanununda deyilir ki, şair öz fikrini azad ifadə edə və mətbuatda çap etdirə bilər. Sizin bir balaca qanun əsasınız vardır, onu fars dilinə də tərcümə etmişdilər. Orada yazılır ki, söz azaddır, dil azaddır, mətbuat azaddır. Mən də bu şeylərdən istifadə edib öz fikrimi hökumət başçılarına bu şəkildə yazmışam.

Sual: - Mən bir şeyi sizin nəzərinizə çatdırmaq istəyirəm. Söz və mətbuat azadlığı deyəndə Sovet hökumətnin mənafeyinə olan azadlıq nəzərdə tutulur. Sovet hökumətnin əleyhinə olan sözlərə biz yol verə bilmərik. Bizim ölkəmiz çoxmillətli ölkədir, heç bir vətəndaşa icazə verilmir ki, Sovet ittifaqında yaşayan millətləri bir-birinə vursun.

Cavab: - Onun hansı maddəsi Sovet hökumətnin əleyhinədir?

Sual: - Məsələn sərhədlərin açılması məsələsi. Siz istəyirsiniz ki, kapitalistləri və diversantları buraxaq sovet ölkəsinin daxilinə. Bu birinci maddədir (düz deyildir, bu fikir yeddinci maddədə yazılmışdır-C.Q). Bunu siz Sovet hökumətnə dostluqla yazmısınızmı?

Cavab: - Bu bir həyati məsələdir. Sərhədləri bağlayıb 200 milyon adamı niyə saxlamısınız? Açın sərhədləri, buraxın camaatı kim hara istəyir getsin. Əgər xarici diversantlar öz işlərini aparmaq istəsələr sizin orqan onlarla mübarizə aparar".

M.Bağırzadə yaxşı anlayırdı ki türk dilli millətləri birbirindən ayırmaq vasitələrindən biri sərhədlərin bağlanması idisə, digəri isə əlifbanın dəyişdirilməsi idi. Əlifbanın dəyişdirilməsi eyni millət arasındakı min illik tarixi əlaqənin qırılmasına, millətin soyundan, kökündən, yaddaşından uzaqlaşdırılmasına xidmət edirdi. Buna görə də M.Bağırzadə kiril əlifbasına qarşı çıxır və yenidən əski əlifbaya keçilməsini tələb edirdi. Bağırzadənin fikrincə "gözəl, pak olan" əlifba əski əlifbadır.

Hamı bizim o gözəl pak olan əlifbamız
Bu "g" di, "y" dı və ya "ü" dı anlayan deyiləm.

M.Bağırzadənin məhz ərəb əlifbasına keçilməsi fikrini təkidlə irəli sürməsi onun şəxsi istək və arzularından doğurdu.

M.Bağırzadənin həyata baxışlarında müəyyən ziddiyyətlər də vardı. Belə ki, o, bir tərəfdən sərhədlərin açılmasını, Sovet imperiyası tərəfindən Qafqazdan sürgün edilmişlərin, xüsusilə çeçenlərin doğma vətənlərinə qaytarılmasını, xalqlara azadlıq və istiqlaliyyət verilməsini arzulayırdısa, digər tərəfdən Azərbaycanda yaşayan başqa xalqların gedib öz respublikalarında yaşamasını tələb edirdi. Bizcə, o, məsələlərə siyasətçi kimi deyil, şair kimi yanaşdığından müəyyən emosiyaya qapılır və ziddiyyətli fikirlər irəli sürürdü.

M.Bağırzadə haqqında söhbət açdığımız məktubun 6-cı maddəsində milli məsələ ilə əlaqədar olaraq yazırdı: "Aləmi-islamın düşməni olan ermənilərı Azərbaycandan ixrac etmək" lazımdır. Müstəntiqin 23 aprel 1957-ci il dindirməsi zamanı bu məsələ ilə əlaqədar sualına o, belə cavab verirdi: "Mən öz fikirlərimin üzərində ömrümün axırına qədər dayanacağam. Ermənilər 1906-cı və 1918-ci illərdə müsəlmanları qırdılar. Biz onlara lazımi qədər hörmət etmişik, indi onların Azərbaycanda nə işləri var?"

Azərbaycanlılar arasında ermənilərin fitnəkarlığını duyanlar az olmamışdır. Lakin millətlərin "bərabərliyini" istəyən sovet rejimi belə adamlara qarşı amansız olmuş, ermənilərin yürütdüyü separatçı siyasətə qarşı mübarizə aparmaq əvəzinə, belə bir separatçı siyasət yürüdənləri görən və hiss edənləri əzmişlər. Bir sözlə, ermənilər Qafqazda imperiyanın vuran əli, dəyənəyi rolunu oynayırdı. İmperiya bu dəyənəyi istədiyi vaxt Qafqazda yaşayanların üzərinə qaldıra bilirdi. Ona görə də ermənilər Qafqazda ona havadarlıq edən Sovet imperiyasının ərköyün uşağına çevrilmişdi.

Bunu görən ərköyün uşaq isə imperiyanın əli ilə Qafqazdan, xüsusilə də Azərbaycandan daha çox şey tələb edirdi. Belə ərköyünlüyə dözməyənlər isə ağır işgəncələrə məruz qalırdı.

M.Bağırzadə Azərbaycanda islam dininə geniş yer verilməsini tələb edirdi. Bir müddət İranda yaşadığından və Quranı, eləcə də bir sıra dini kitabları dərindən oxuyub mənimsədiyindən, bu dinin daha mütərəqqi olduğunu dərk etdiyindən, Sovet hökumətnin islama münasibəti ilə barışmır və Azərbaycanda məscidlərin açılmasını, dinin təbliğini tələb edir, eləcə də bu məsələni Sovet Azərbaycanının dövlət rəhbərləri qarşısında qaldırırdı. Təsadüfi deyildir ki, 18 yanvar 1957-ci ildə yazdığı və Azərbaycanın dövlət başçılarına göndərdiyi məktubun birinci maddəsində Sovet hökuməti dövründə idarə və ya ambara çevirtdirilmiş məscidlərin abad edilərək din xadimlərinin ixtiyarına verilməsini tələb edirdi. 50-ci illərdə dövlət rəhbərləri qarşısında məsələni bu şəkildə qoymaq onlara və imperiyaya ittiham aktı oxumaqdan başqa bir şey deyildi.

Şahidlərin verdiyi ifadələrdən də məlum olur ki, M.Bağırzadə əsl şair olmaqla yanaşı, həm də yaxşı dindar idi. Belə ki, o, İrandan gələn demokratları və əhalini Marksın, Leninin allahsızlığından əl çəkib, islam dininə itaət etməyə çağırırdı. Bildirilirdi ki, o Nizami muzeyində olarkən Marksın və Leninin əsərlərinin yığışdırılmasını və əvəzində Quranın təbliğ edilməsini təklif etmişdir. O, kiçik yaşlı uşaqlar arasında dini təbliğat aparır, onlara hansı dinə mənsub olmalarını izah edirdi.

Bağırzadə islam dininə sidq ürəkdən bağlı adam idi və onun qanunlarına harada olmasından asılı olmayaraq riayət edirdi. Maraqlıdır ki, həbsxanada olarkən orucluq ayı olduğundan o, ifadə verməkdən imtina etmişdir. 1 aprel 1957-

ci ildə tərtib edilmiş aktda oxuyuruq: "Mən, Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti yanında DTK-nın istintaq şöbəsinin rəisi podpolkovnik Məmmədov və Azərbaycan SSR prokurorunun köməkçisi ədliyyə müşaviri Əliyev həmin aktı yazırıq ona görə ki, məhbus Bağırzadə 1 apreldə saat 16.00-dan 16.45-ə kimi istintaqda ifadə verməkdən imtina edərək göstərdi ki, orucluq qurtarmayınca ifadə verməyəcəyəm".

O, həbsxanada olduğu zaman məhbusların həyat tərzi ilə yaxından tanış olmuş onların bəzilərinin günahsız həbs olunduğunu müəyyənləşdirmiş və şeirlərində bu məsələlərə öz münasibətini bildirmişdir. Onun 16 mart 1957-ci ildə verdiyi ifadəsində oxuyuruq:

"Sual: - Siz şeirlərinizdə göstərirsiniz ki, guya dustaqlara təzyiq olunur. Bu təzyiq nədən ibarətdir?

Cavab: - Demək olar ki, bəzi səhvlər nəticəsində bir çox adamlar haqsız olaraq təqib edilib, düşərgələrə göndərilmişlər. Bu adamlar düşərgənin idarələri tərəfindən istər paltar və istərsə yemək cəhətdən lazımi surətdə təmin olunmur, məcburi surətdə işə göndərilirlər. Buna əsasən bir sıra şeirlər yazmışdım.

Sual: - Deyirsiniz dustaqlar düzgün tutulmayıblar. Bu sizə haradan məlumdur?

Cavab: - Dustaqların özlərinin dediklərinə və 1953-cü ildə Beriya və onun əlaltıları ifşa edildikdən sonra sizin mətbuatda dərc etdirdiyiniz məlumatlara əsasən.

Sual: - Sizin 1950-ci ildə dustaqların vəziyyəti haqqında yazdığınız şeirlər Sovet quruluşuna tamamilə böhtandır. Siz bunu təsdiq edirsinizmi?

Cavab: - Xeyr, mən bunu böhtan hesab etmirəm".

O, başqa bir ifadəsində bildirirdi ki, mən yazdığım məktub və şeirlərdə öz fikirlərimi ifadə etmişəm. Bu fikir və

ifadələri isə matah edib İrandan gətirməmişəm. Məndə bu fikirlər həbsxanada olandan sonra əmələ gəlmişdir. Bu məsələ tək bir Azərbaycan millətinin yox, başqa 16 respublikanı belə əhatə edir.

Göründüyü kimi, Bağırzadə Biriya hələ Cənubi Azərbaycanda olarkən demokratik hərəkata qoşularaq rus ordusunu, eləcə də onun xalqa bəxş edəcəyi azadlığı təbliğ edirdisə, sovet hökumətnə gəldikdən və sovet partiya məktəbində təlim aldıqdan sonra bəşəriyyətə azadlıq vəd edən Marks, Engels və Leninin ideyalarının yalnız kağız üzərində olduğunu görür və onlara ikrah hissi ilə yanaşırdı.

26 mart 1957-ci ildə 111 saylı istintaq işi ilə tanış olan Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti yanıda DTK İstintaq şöbəsinin rəisi Q.Ə.Məmmədov bildirirdi ki, Bağırzadə (Biriya) Məhəmməd Qulam oğlu onda müqəssir bilinir ki, o, həbsdən azad edildikdən sonra Sovet hökuməti əleyhinə təbliğat aparmaqla məşğul olmuş, antisovet və millətçi məzmunda məktublar yazaraq Respublika rəhbərlərinə göndərmiş, antisovet xarakterli şeirlərini əhali arasında oxumuşdur. Bunları əsas götürən İstintaq şöbəsinin rəisi belə qərara gəlmişdir ki, həmin işdə müqəssir sifəti ilə cəlb edilib Azərbaycan SSR CM-nin 72-ci maddəsinin 1-ci hissəsi ilə M.Bağırzadəyə təqsirnamə elan edilsin və bu qərarın surəti prokurora göndərilsin.

Beləliklə, 18 iyun 1957-ci ildə şahidlərin, (bəzi şahidlər məhkəməyə gəlməmişdir) vəkilin iştirakı ilə məhkəmə iclası öz işinə başladı. İki gün davam edən məhkəmə iclasında müttəhim öz son sözünü belə bitirdi: "Mən öz antisovet hərəkətlərimdən dönməyəcəyəm, mənim məhkəmədən heç bir xahişim yoxdur. Ancaq xahiş edirəm məni öz vətənimə İrana qaytarasınız".

Öz məslək və əqidəsindən dönməyəcəyini görən məhkəmə kollegiyası M.Bağırzadə haqqında belə bir hökm verdi ki, Bağırzadə (Biriya) Məhəmməd Qulam oğlu Az.SSR CM-in 72-ci maddəsinin 1-ci hissəsi ilə müqəssir bilinib, həmin maddə ilə **YEDDİ** il müddətinə azadlıqdan məhrum edilsin. Cəza çəkmək müddəti 13 mart 1957-ci ildən hesab edilsin. Hökm qətidir, kassasiya qaydasında şikayət vermək olmaz.

Beləcə, DTK əməkdaşları Azərbaycanın mübariz şairlərindən biri olan Bağırzadə (Biriya) Qulam oğlu Məhəmmədi məhv etməyə səy göstərsələr də onu sındıra və öz əqidəsindən döndərə bilmədilər.

1967-ci ildə Biriya Bakıya qayıdır. Lakin bir müddət keçdikdən sonra milis işçisini guya təhqir etdiyinə görə 2 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilir.

1969-cu ilin avqustunda cəza müddəti başa çatdığından Bakıya qayıdır. SSRİ DİH-i ona yalnız Tambov vilayətinin Yaraslav kəndində yaşamağa icazə vermişdir. Beləcə, həmişə Təbriz həsrəti ilə yaşayan Biriyanı Bakıdan uzaqlaşdırırlar.

Uzun zillət və süründürməçilikdən sonra 29 sentyabr 1980-ci ildə ona Bakıdan doğma Təbrizinə getməyə icazə verilir. Belə bir mübariz insanın Təbrizə dönüşü yoxsul kütlələri sevindirsə də, hakim dairələri mə'yus edir.

Vətənə döndükdən sonra Biriya yenə də xalqın azadlığı uğrunda mübarizəsini davam etdirir, bu isə mürtəce qüvvələrin hiddət və qəzəbinə səbəb olduğundan 1985-ci ildə onu döyə-döyə öldürürlər.

Mən bu meydana qədəm qoymamışam şöhrət üçün
Mal üçün, izzət üçün, şövkət üçün, sərvət üçün.
Yaradıb haq məni öz millətimə xidmət üçün,
Hazıram canı fəda etməyə bu niyyət üçün.

Biriyanın ömür yolu ilə tanışlıq bir daha sübut edir ki, o, bu misraları gəlişi gözəl söz kimi deməmiş, sözün həqiqi mənasında xalq üçün, millət üçün yaşamışdır.

Bu fikirlər bir daha göstərir ki, sovet cəmiyyətinin milli və dini dəyərlərə qarşı yönəldilmiş siyasəti möhkəm iradə və əqidə sahiblərinin heysiyyatına toxunmuş və ona mane olmağa çalışmışlar.

Dinə qarşı mübarizə elə kəskin kompaniyaya çevrilmişdi ki, 1929-cu ilin yazında Azərbaycan mətbuatının milli iftixarı olan "Molla Nəsrəddin" jurnalını daha "mübariz" jurnalla əvəz etmək ideyası ortaya atıldı.

"Sizi deyib gəlmişəm, ey mənim müsəlman qardaşlarım" xitabı ilə ədəbi həyata atılan və Molla Nəsrəddin ədəbi məktəbini yaradan Cəlil Məmmədquluzadə, eləcə də onun nəşr etdiyi jurnal da dini və din xadimlərini ifşa etməməkdə günahlandırıldı.

Məlum həqiqətdir ki, 1922-ci ildə "Molla Nəsrəddin"i İrandan Bakıya Azərbaycan hökuməti dəvət etdi.

Məramı və məqsədi xalqa xidmət etmək olan Mirzə Cəlil bu dəvəti qəbul etdi və Bakıya gəldi. Beləliklə, Cəlil Məmmədquluzadənin həyatında yeni bir mərhələ başladı: "C.Məmmədquluzadənin həyatında sovet dövrü öz xarakterinə görə yeni mərhələdir. Bu, ictimai-siyasi gedişatdan asılı olaraq bir müddət ümid və inamla, qaynar fəaliyyətlə, sonra isə tədricən şübhə və sarsıntılarla, ziddiyyətlərlə şərtlənən xüsusi bir tarixi dövrdür. Göstərilən mərhələ Mirzə Cəlilin həyatı və mübarizəsinin yekunu, dramatik finalıdır. Ədib illər uzunu uğrunda çalışdığı amallara, heç olmazsa, Sovet dövründə çatmağa can atmışdır. Lakin çox keçmədən, cəmi beş-altı illik ümid qığılcımlı günlərdən sonra bu

axırıncı gümanın da lazımi səviyyədə reallaşa bilməyəcəyi ona bəlli olmuşdu"[164].

İşıq üzü görəndən hakim dairələri narahat edən jurnal burada da müsbət qarşılanmadı və bir müddətdən sonra tənqid hədəfinə çevrildi. "Tənqidçilər" Mirzə Cəlili daha çox "günün tələblərinə cavab verməməkdə", "əski ruh və köhnə ənənələri təkrar etməkdə"[165], "jurnalı şəxsi orqanına"[166] çevirməkdə ittiham edirdilər. "Molla Nəsrəddin" məcmuəsini islah etməli və bu günün tələbatına cavab verə biləcək bir şəklə salmalıyız" məqaləsinin müəllifi jurnaldan aşağıdakıları tələb edirdi:

1. "Molla Nəsrəddin" jurnalı allahsızlar ittifaqının orqanı olsun,
2. Məcmuənin ətrafına proletar yazıçılar toplansın,
3. Məcmuənin əski karikatura və üslubu tamamilə dəyişdirilsin[167] və s.

Eyni fikri İ.Dubinski "Dinlə mübarizə cəbhəsində" adlı məqaləsində bir qədər başqa şəkildə ifadə edirdi: "...Şuralar Azərbaycanında liberal və azad fikirli "Molla Nəsrəddin" məcmuəsi nəşr olunur. Məcmuənin nəşri üçün kifayət qədər vəsait buraxılır. Lakin bu məcmuə əsl həqiqətdə öz redaktorunun orqanıdır.

Elə güman edirik ki, bu keyfiyyətə nəhayət veriləcək və nəticə etibarı ilə mübariz allahsız işçi sinfinin öz məcmuəsi, orqanı düzələcəkdir"[168].

---

[164] Həbibbəyli İ. Cəlil Məmmədquluzadə: mühiti və müasirləri, B. 1997, s. 384.
[165] «Kommunist» qəzeti, 1929, 12 noyabr.
[166] «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1930, № 1.
[167] «Kommunist» qəzeti, 12 noyabr, 1929.

İ.Dubinski əvvəlki müəllifdən fərqli olaraq, Mirzə Cəlili həm də dövlət mülkiyyətinə çevrilməməkdə, müstəqil olmaqda təqsirləndirirdi. Bütün bu təzyiqlərə baxmayaraq jurnal əvvəlki məramına uyğun fəaliyyət göstərirdi. Hətta xarici ölkələrdə gedən proseslərə öz münasibətini bildirməkdən də çəkinmir, başqa sözlə, öz məslək və əqidəsinə sadiq qalmağa çalışırdı.

"Molla Nəsrəddin"in xarici dövlətlərin həyatından bəhs edən yazıları həmin dövlətlərin səlahiyyətli nümayəndələri tərəfindən ikrah hissi ilə qarşılanır. Mirzə Cəlilin İran həyatından, xüsusilə də Rza şahdan bəhs edən felyeton, karikatura, məqalə və digər yazıları İranın hökumət dairələri arasında narazılıqla qarşılandığından 1926-cı ildə respublika hökuməti qərar çıxarmışdır: "Qarayev yoldaş redaktor ilə danışıb jurnalın İran hökumətnə, nisbətən, xüsusilə, Rza şaha qarşı tutduğu mövqeyi yumşaltsın".

İttiham edilən təkcə "Molla Nəsrəddin" olmadı, eyni zamanda Mirzə Cəlillə Bakıya qayıdan və Kəhrizlidə məskunlaşan həyat yoldaşı Həmidə xanım və onun yaxın qohumları da təqiblərə məruz qaldılar. Kəhrizlidə ona qarşı yönəldilmiş təqiblərə dözə bilməyən Həmidə xanım Mirzə Cəlilə ünvanladığı məktubunda yazırdı: "Cəlil, hər şeyi atıb şəhərə köçməyə ürəyim gəlmir. Burada dözülməz, ağır şərait yaranmışdır. Burada bir neçə idarə vardır, biri o birinin qərarını rədd edir, camaatı bir-birinin canına salırlar. Lap hərc-mərclikdir".[169]

İctimai-siyasi həyatda baş verən hərc-mərcliklərı, keçmiş bəy nəslindən olanlara bugünkü münasibəti yaxşı görən C.Məmmədquluzadə Həmidə xanıma Bakıya qayıtmağı məsləhət görürdü: "Əziz Həmidə... Burada Mərkəzi Komitədə qərar çıxarılmışdır ki, keçmiş mülkədarların bütün torpaqları alınsın... Bununla səni xəbərdar etmək istəyirəm ki, dedi-qoduya yol verməmək üçün torpaq şöbəsindən yer götürmə, fərqi yoxdur sənin xeyirxah niyyətlərin axırda pis qələmə veriləcəkdir.

Səndən acizanə xahiş edirəm ki, Bakıya köçməyi birdəfəlik qərara alasan. Burada sən həm uşaqların tərbiyəsi ilə məşğul olarsan, həm də istəsən, mənim işlərimə kömək edərsən"[170].

Mirzə Cəlilə və onun ailəsinə, eləcə də qohumlarına qarşı yönəlmiş təzyiqlər onu sarsıtsa, mənəvi əzab versə də onu mövqeyindən döndərmirdi.

Mirzə Cəlilin mövqeyi dəyişmədikcə ona qarşı təzyiqlər də güclənirdi. Hətta elə bir vəziyyət yaradıldı ki, Mirzə Cəlil jurnalı bağlayıb təqaüdlə dolanmaq, gününü birtəhər keçirmək qərarına gəldi. O, M.S.Ordubadiyə yazırdı: "Mənim qəti qərarım budur ki, dəxi "Molla Nəsrəddin" jurnalını çıxarmaqdan bilmərrə əl çəkmək, evdə oturmaq və hökumətimizdən 5-10 manat pensiya istəmək ki, elə bilirəm, ona, bəlkə, haqqım da ola. Pensiya da olmasa, bir özgə mənbədən bir müxtəsər xərclik axtarmaq".

Geniş oxucu kütləsinin "Molla Nəsrəddin" adı ilə tanıdığı jurnalın adını birdən-birə dəyişdirib "Allahsız" qoymaq istəyirdilər. Buna etiraz edən Mirzə Cəlil MK katibliyinə yazdığı məktubda jurnalın "Allahsız" adlandırılmasına etirazını bildirir və xahiş edirdi ki, onun keçmiş xidmətlərini nəzərə alaraq jurnalın davamına icazə

[168] Dubinski İ. Dinlə mübarizə cəbhəsində, «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1930, № 1.
[169] Sabir Gəncəli. İşıqlı ömürlər, kövrək talelər. B. 1991, s. 65.

[170] Sabir Gəncəli. İşıqlı ömürlər, kövrək talelər. B. 1991, s. 66.

nizm və demokratiya marksist-leninçi qəlibə yad bir təlim kimi kənara itələnir, yasaq edilir. Bəşər iblisə uyanda proletar maşınının tırtılları altında dövlət də, şəxsiyyət də, mənəvi sərvət də, torpaq da qalır, nəticədə hamısı məhv edilir. Totalitar rejimlər zamanı şəxsiyyətə tuşlanan güllənin hədəfi sənət, ədəbiyyat, mədəniyyət, tarix olursa, mənəvi sərvətə tuşlanan güllənin hədəfi isə daha geniş və daha qlobal olur, burada şəhidə, qurbana sənət və şəxsiyyət yox, genin, yaddaşın və şəcərənin özü çevrilir.

Bolşevik siyasəti daha çox bir millətin zaman-zaman, damla-damla toplanmış və inkişaf etmiş mədəniyyətini, onun çox qədim və zəngin tarixi keçmişi ilə əlaqəsini qırmağa, yaddaşdan, kökdən, dünəndən qoparmağa xidmət edirdi. Digər tərəfdən isə kitab və əlyazma ağıla, zəkaya işıq çiləyiyindən, ictimai-siyasi həyatda baş verən hadisələri dərk etməyə şərait yaratdığından və nəhayət, həmin kitab və əlyazmalarda xalqa "azadlığı dadızdırmaq" (M.Ə.Rəsulzadə) ideyaları olduğundan onlar götürülməli və yandırılmalı idi. Böyük imperiyaya azadlıq toxumu səpən, ayıq və oyaq düşüncəyə səsləyən kitab və sənət adamları deyil, manqurd və itaətdə duran, köle yetişdirən yeni kitablar və sənətkarlar lazım idi. Ona görə də siyasi repressiyaya məruz qalan kitabların – mənəvi dəyər və sərvətlərin sayı adamların sayından qat-qat çox idi.

Bu mənada Azərbaycanın Cavid və Cavad, Müşfiq və Seyid Hüseyn, Zeynallı və Xuluflu, Əli Razi və Əli Nazim... itkisi fərdin, şəxsiyyətin, sözün geniş mənasında Azərbaycan ədəbiyyatının itkisi və ağrısıdırsa, onlardan, xüsusilə də S.Mümtazdan götürülmüş kitablar, cünglər və əlyazmalar Şərqin, türk və islam dünyasının faciəsidir. Çünki həmin mənəvi sərvətlər türk və islam xalqlarının, eləcə də bəşəriyyətin malı idi. Bu sərvətlər içərisində "Kitabi-Dədə Qorqud"un repressiyası xüsusi maraq doğurur.

Bu məsələyə keçməzdən əvvəl 1947-ci il iyunun 2-də Moskva şəhərində Sov. İKP MK Siyasi Bürosunun SSRİ və dünya kommunist partiyalarına müraciətlə hazırladığı direktivə nəzər salaq. "Tamamilə məxfi" yarlıqlı (K.AA/SS 113. XK əmri (003) 47) həmin direktivdə sosializmin iş prinsipləri tam aydınlığı ilə görünür: "Təşkilatçılıq bacarığı və xalq arasında nüfuzu olan adamlara xüsusi diqqət yetirilməli. Belə adamları ələ keçirməli, ancaq əməkdaşlıqdan boyun qaçırsalar, onların yüksək vəzifələrə keçməsinin qarşısını almalı".

Bolşeviklər idarəetmə orqanlarına kimlərin irəli çəkilməsi məsələsinə də xüsusi şərtlərlə yanaşırdılar: "İdarəetmə orqanlarında müəssisələrin əksəriyyətində (yerli hakimiyyət orqanlarının razılığı olmadan) bütün vəzifələrə bizim xüsusi xidmətlərimizlə əməkdaşlıq edən adamları təyin etməli"[173].

Onlar elə edirdilər ki, "əkin və həyətyanı sahələri olan vətəndaşlara torpağın sahibi olduğu deyil, onlara torpaq verildiyini təsdiq edən sənəd verilsin".

Mərkəzin - imperiyanın idarəçiliyi həmişə və hər yerdən görünməli idi. Direktivdə göstərilirdi ki, "rəhbərlərin rolu (söhbət əyalətlərin rəhbərlərindən gedir-C.Q) ancaq sərəncamları yerinə yetirməklə məhdudlaşmalıdır". Eyni zamanda elə rəhbərlər seçilməlidir ki, "onlar fəaliyyət dairəsindən kənara çıxan problemləri təhlil edə bilməsinlər".

İdarəetmə zamanı diqqət daha çox təhsil müəssisələrində milli ruhlu müəllimlərin olmamasına yönəldilirdi: "İbtidai və xüsusi məktəblərdən (ancaq hər şeydən qabaq orta və ali təhsil müəssisələrindən) milli ruhlu müəllimləri

[173] «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 21 oktyabr, 1997.

kənarlaşdırmalı. Onların yerinə bizim müəyyən etdiyimiz adamları qoymalı".

Direktivdə tədris prosesində nələrə daha çox üstünlük verilməsi məsələsi də unudulmurdu: "Tarix dərslərində diqqəti şahların qəddarlığına və xalqın onlar əleyhinə mübarizəsinə cəmləşdirməli. Xüsusi məktəblərdə çox məhdud ixtisaslaşmaya keçməli. Yerli əhalinin yadellilərə, xüsusən alman işğalçılarına qarşı (ruslar əleyhinə mübarizədən yan keçməli) və sosializm uğrunda mübarizəsini tərənnüm edən mədəni-idman tədbirlərini müdafiə etməli".

Buradan aydın görünür ki, məqsəd dərin bilik verməkdən ibarət olmamışdır. Maraqlıdır ki, həmin direktivdə bunu açıq şəkildə göstərir və qeyd edirdilər ki, "ali məktəblərə xalqın aşağı təbəqələrinə aid, öz ixtisasına uyğun biliklər almağa yox, ancaq diplom almağa marağı olan adamları qəbul etməli"[174].

Maraqlıdır ki, bəhs etdiyimiz sənəddə partiya rəhbərlərinin necə və hansı üsullarla cəzalandırılması da göstərilirdi: "Partiyanın təyin etdiyi rəhbərlər işimizə ziyan vurarlarsa və ya təbəqələr arasında narazılıq doğurarlarsa onları məhkəmə məsuliyyətinə cəlb etmək olmaz. Onlar kobud səhv buraxarsa, vəzifəsindən azad etməli, uyğun və daha yüksək vəzifəyə təyin etməli"[175]. Bütün bu proseslər altqatda, «tam məxfi» yarlığı ilə gedirdi.

Bu direktiv bir daha göstərir ki, klassik irsə nihilist münasibət rus imperiyasının daim diqqət mərkəzində olmuşdur. "Kitabi-Dədə Qorqud" kimi diqqətdən yayınıb çap olunan əsərlərə isə sonradan millətçi yarlığı asılaraq

[174] Yenə orada.
[175] Yenə orada.

yasaq edilmişdir. Bu da təbii idi. Çünki Cavidləri, Cavadları, Müşfiqləri, H.Hüseynovları məhv edən rejim Dədə Qorqudları da məhv etməli idi.

1920-ci illərdə Ə.Abid, M.Mirbağırov, A.Musaxanlı, R.Əfəndizadə, İ.Hikmət və S.Mümtaz tərəfindən tədqiqata cəlb olunan "Dədə Qorqud" 1937-ci il oktyabrın 9-da S.Mümtazla birlikdə "həbs edildi" və bu nüsxə «əməliyyat əhəmiyyəti kəsb etmədiyinə görə»[176] aktlaşdırılaraq yandırıldı. Qeyd etməliyik ki, bu hələ "Kitabi-Dədə Qorqud"un repressiyası deyildi. Sadəcə, «xalq düşməni» yarlığı vurulmuş Salman Mümtazın və ondan götürülmüş əlyazma, cüng və kitabların məhvi idi. Lakin bəzi tədqiqatçılar qeyd edir ki, «1937-ci ilin repressiya dalğası «Dədə Qorqud»dan da yan keçməmişdir. Həmin illərdə «Dədə Qorqud»a qarşı hücumlar edilmiş, onun əleyhinə məqalələr təşkil olunmuş, əsərə pantürkizm damğası vurulmuş və uzun müddət – əllinci illərin ortalarına qədər «Dədə Qorqud» yasaq edilmişdir»[177]. Əksinə, deyərdim ki, 1930-40-cı illərdə «Dədə Qorqud» eposunun Azərbaycanda gecikmiş tədqiqinə münbit şərait yaradıldı. Belə ki, görkəmli alim Həmid Araslı eposu kitab halında çap etdirib (1939) geniş oxucu kütlələrinin ixtiyarına verdi (ədəbi dövriyyəyə buraxdı) və əsər az bir müddət içərisində şöhrət qazandı. Hətta elə bir vəziyyət yarandı ki, "Dədə Qorqud"u ortaq türk mədəniyyətinin nümunəsi hesab edən sovet Rusiyasının işğalına məruz qalmış bəzi türk dilli xalqlar da öz dastanları kimi tədqiq və təbliğ etməyə başladı.

1938-ci ildə VIII sinif şagirdləri üçün yazılmış dərslikdə (müəlliflər: F.Qasımzadə, M.Rəfili, H.Araslı) dastan barədə

[176] MTN-in arxivi. PR-25082.
[177] Nəbiyev B, Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güzgüsü (Kitabi-Dədə Qorqud), B. 1999, səh 6.

geniş məlumat verildi. Elə həmin il H.Araslı «Kitabi-Dədə Qorqud» adlı məqaləsi ilə dövri mətbuatda çıxış etdi[178].

B.Cahanbaxş 1941-ci ildə «Kitabi-Dədə Qorqud»[179], 1942-ci ildə isə, «Dədə Qorqud və Nizamidə utopik sosializm ideyaları»[180] adlı məqalələrini yazdı.

1943-cü ildə nəşr edilən «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitabının I cildində (səh. 31-39), orta məktəbin VIII sinif şagirdləri üçün yazılmış dərslikdə (1949 və 1950) H.Araslının təqdimatında geniş məlumat verildi.

1943-cü ildə nəşr edilən Böyük Sovet Ensiklopediyasının birinci cildində dastanla bağlı qeyd edilirdi ki, «VII-XI əsrlərdə hakim ərəb dili ilə yanaşı Azərbaycan xalq dili də inkişaf edirdi. Bu dil əsasında o dövrün ədəbiyyatı və mədəniyyətinin görkəmli abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı yaradılmışdır.

Azərbaycan xalqının uzunmüddətli mədəni inkişafının yekunu hesab edilən «Kitabi-Dədə Qorqud» təxminən XI əsrə aid edilir. O, 12 qəhrəmanlıq boyundan ibarət olub, burada Vətənə sədaqət, məhəbbət, mərdlik, qəhrəmanlıq tərənnüm edilir. O, xalq yaradıcılığının sonrakı inkişafına güclü təsir göstərmişdir. Dastan XV əsrdə qələmə alınmışdır»[181]. Bu onu göstərir ki, artıq «Kitabi-Dədə Qorqud» Azərbaycanın mənəvi və coğrafi hüdudlarından xeyli kənarlarda da milli mənəvi epos kimi tanınır və təqdir edilirdi.

Ə.Sultanlı «Dədə Qorqud və yunan eposları» adlı məqaləsində (1946) Təpəgöz boyu ilə yunan əsatirləri arasında paraleliklər apararaq dastanın dünya ədəbiyyatındakı yeri və mövqeyi barədə maraqlı fikir və mülahizələr irəli sürdü[182].

«Kitabi-Dədə Qorqud» yalnız elmi təhlildən keçərək ədəbi düşüncənin təmiz havasına çıxarılmadı, eyni zamanda yazılı ədəbiyyata da yeni mövzular verdi, eposun motivləri əsasında yeni-yeni bədii əsərlər yazıldı.

Müharibə illərində "Dədə Qorqud"dakı obrazlar qəhrəmanlıq simvolu kimi təqdir edildi. Ə.Dəmirçizadə 1943-cü ildə «Dədə Qorqud» librettosunu yazdı və əsər Azərbaycan Dövlət Filarmoniyasında nümayiş etdirildi. Onun uşaqlar üçün «Dədə Qorqud» mövzuları əsasında yazdığı «Qaraca Çoban» (1946) adlı pyesi Gənc Tamaşaçılar Teatrında uğurla tamaşaya qoyuldu. Kommunist qəzetində librettoya Qubad Qasımov (6 mart 1943), pyesə isə Əziz Şərif (30 aprel 1946) yüksək qiymət verdilər.

1948-ci ildə Mikayıl Rzaquluzadə dastanın motivləri əsasında «El gücü» adlı hekayələr kitabını nəşr etdirdi. Azərbaycan yazıçılarından bir çoxu dastanla bağlı müsbət fikirlər söylədi və onun Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsi olduğunu bildirdilər. Lakin 1951-ci ildə gözlənilmədən bu xalq eposuna qarşı rəsmi dövlət səviyyəsində hücumlar başlandı. Dastanı bolşevik rəhbərləri antisovet millətçi bir əsər kimi tənqid atəşinə tutdu. Azərbaycan Kommunist (bolşeviklər) Partiyasının XVIII qurultayında (24 may 1951-ci il) Az.K(b)P MK-nın katibi M.C.Bağırov özünün hesabat məruzəsində "Dədə Qorqud" kitabı haqqında demişdir: "Bəzi ədəbiyyatşünaslar və yazıçılar siyasi sayıqlığını və məsuliyyət hisslərini itirərək uzun müddət ərzində bu təhlükəli, xalqa zidd olan kitabı Azərbaycan dastanı adı altında təbliğ

[178] «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1938, № 3.
[179] «Ədəbiyyat qəzeti», 1941, 2 fevral.
[180] «Vətən uğrunda» jurnalı, 1942, № 4-5.
[181] BSE. Moskva. 1943. I cild. s. 467.
[182] Sultanlı Ə. «Dədə Qorqud və yunan eposu», B. ADU nəşri, 1946.

etmişlər. "Dədə Qorqud" xalq dastanı deyil. O, əvvəldən axıra kimi Azərbaycan torpaqlarına qatil və soyğunçu kimi gəlmiş oğuz köçəri tayfalarını idarə edən yuxarı təbəqələrin tərifinə həsr olunub. Kitab büsbütün millətçilik zəhərinə hopdurulmuş, o müsəlmanlara qarşı deyil, başqa dinə mənsub olan, əsasən də qardaş gürcü və erməni xalqına qarşı yönəldilmişdir. Bu kitabın nəşr olunması Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası rəhbərlərinin və Ədəbiyyat İnstitutunun kobud bir siyasi səhvi hesab edilməlidir"[183].

«Kommunist» (erməni dilində) qəzetinin redaktoru olan H.Əmirxanyan Azərbaycan K(b)P-nın XVIII qurultayındakı çıxışında «Kitabi-Dədə Qorqud» və onun tədqiqatçıları barəsində deyirdi: «Öz-özlüyündə aydındır ki, əgər ədəbi tənqidçilərimiz, ədəbiyyat cəbhəsi rəhbərləri və mətbuat işçiləri öz vəzifələri başında durmuş olsaydılar, bu kitab yayılmazdı və onun təbliğatçıları vaxtında ifşa edilərdilər»[184]. H.Əmirxanyanın, eləcə də digər ermənilərin «Dədə Qorqud»un geniş yayılmasından və tez bir müddətdə şöhrət qazanmasından keçirdiyi narahatçılıqlarını başa düşmək olar (ermənilərin bu qəhrəmanlıq eposunun yayılmasına qarşı çıxmaları barədə aşağıda bir qədər ətraflı məlumat verəcəyik).

Qurultaydan dərhal sonra buraxılmış «kobud səhvi» düzəltmək üçün partiya yığıncaqları təşkil edildi və Yazıçılar İttifaqında, eləcə də dilçilər arasında müşavirələr keçirildi. Bu yığıncaq və müşavirələrdə «Dədə Qorqud»un ünvanına səslənən ittihamlardan sonra ayrı-ayrı alimlərin mövqeləri kəskin tənqid atəşinə tutuldu.

Azərbaycan K(b)P MK katibi H.Həsənov «Ədəbiyyat qəzeti» 17 iyul 1951-ci ildə yazdığı «İdeoloji işin mühüm

[183] "Kommunist" qəzeti, 1951, 26 may.
[184] «Kommunist» qəzeti, 29 may, 1951.

vəzifəsi» adlı məqaləsində ideoloji sahədə buraxılmış belə kobud nöqsanların əsas səbəbini bir çox yazıçıların həyatla ayaqlaşmamasında, sosialist həyatı ilə sosialist yazıçısı arasında əlaqələrin zəif olmasında görür və qeyd edirdi ki, yazıçılar mədən və zavodlarda, kolxozlarda, yeni tikintilərdə demək olar ki, olmurlar, istehsalatda işləyən Adamlarla az-az görüşürlər, onların yaşayışını, xarakter və duyğularını öyrənmirlər. Bir çox yazıçılar fəhlələr, kolxozçular, ziyalılar eyni zamanda, onların siyasi və mədəni inkişafı haqqında köhnəlmiş təsəvvürə malikdirlər.

MK katibi H.Həsənov partiyanın son vaxtlar əldə etdiyi «kəşfini» də xatırladır və göstərirdi ki: «Ədəbiyyatşünaslıq sahəsindəki nöqsanları respublikanın partiya təşkilatı üzə çıxardı, ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrin tarixinin öyrənilməsində bir sıra burjua millətçiliyi meyllərini ifşa etdi, zərərli «vahid axın» nəzəriyyəsinin təbliğatçılarına ciddi zərbə endirdi, iki cilddən ibarət «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»ndəki kobud səhvləri kəskin tənqid etdi». Müəllif adı gedən məqalədə göstərirdi ki, bəzi ədəbiyyatşünaslarımız tarixi həqiqətdən uzaqlaşaraq, Azərbaycan xalqı ilə, onun tarixi, ədəbiyyat və xalq yaradıcılığı ilə heç bir əlaqəsi olmayan əsərləri Azərbaycan ədəbiyyatına aid etməyə çalışmışlar. «Azərbaycan xalqına tamamilə yabançı olan və sırf mürtəce xarakter daşıyan «Dədə Qorqud» kitabı da bu qəbildən idi. Respublikanın partiya təşkilatı, Zaqafqaziyanın qardaş xalqlarına qarşı milli ayrıseçkilik və ədavət ruhunda olan bu kitabın zərərli, xalqa zidd mahiyyətini ifşa etmək vəzifəsini Azərbaycan ədəbiyyatı qarşısında çox kəskin şəkildə qoydu[185].

[185] «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 17 iyul.

Məqalə müəllifi özündə cəsarət taparaq SSRİ Sovet Yazıçıları İttifaqının rəhbərliyini də tənqid etməkdən çəkinmir: «Dədə Qorqud» kitabı ilə əlaqədar olaraq SSRİ Sovet Yazıçıları İttifaqı rəhbərliyinin yanlış mövqe tutduğunu qeyd etmək lazımdır. SSRİ Sovet Yazıçıları İttifaqının rəhbərliyi, bu kitabın zərərli mahiyyətini ifşa etməkdə respublika yazıçılar ittifaqına kömək etmək əvəzinə, 1948-ci ildə xüsusi müşavirə çağırmaq və «Dədə Qorqud»un hansı millətə məxsus olduğu barədə mübahisələr təşkil etmək istəyirdi. Azərbaycan K(b)P MK qəti surətdə belə bir cəhdə qarşı çıxdı»[186].

İdeoloji sahəyə rəhbərlik edən H.Həsənov ədəbi tənqidin də bu sahədə buraxdığı səhvləri özünün təhlil süzgəcindən keçirərək bildirirdi ki, «Dədə Qorqud» kitabının bir çox illər ərzində ifşa edilməmiş qalması və bundan əlavə Azərbaycan xalqının «vətənpərvərlik» yaradıcılığı kimi təbliğ edilməsi Azərbaycan ədəbi tənqidi və ədəbiyyatşünaslığı sahəsində buraxılmış ən ciddi nöqsandır.

Bunlardan ruhlanan «Ədəbiyyat qəzeti» öz səhifələrində ədəbi tənqidi daha ciddi ittiham etməyə başladı: «Ədəbi tənqid yazıçılarımıza yol göstərmək əvəzinə həyatdan və ədəbi-elmi inkişafdan çox geridə qalır. Azərbaycan bolşeviklərinin rəhbəri M.C.Bağırov yoldaş «Azərbaycan ziyalılarının növbəti vəzifələri» haqqındakı əsərində çox düzgün olaraq qeyd edir ki, «Ədəbiyyat və incəsənətimizin geriliyinə başlıca olaraq ədəbi tənqid müqəssirdir; bizdə demək olar ki, ədəbi tənqid yoxdur. Ədəbi tənqidimiz yalnız ideya cəhətdən deyil, tənqidçilik sənəti cəhətdən də kəsərsiz olmuşdur. Buna görə də tənqidçilər yazıçılarımızın,

[186] «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 17 iyul.

bəstəkarlarımızın və başqa işçilərimizin yaradıcılığındakı ciddi səhv və nöqsanları görə bilməmişlər»[187].

Göründüyü kimi, bolşeviklər tənqid sözünə sözün lüğəvi (tənqid və ifşa etmək) mənasında yanaşır və yazılmış hər bir əsərə tənqidi münasibət bildirməyi vacib hesab edirdi. Buna da təbii baxmaq lazımdır. Çünki totalitarizm dövründə tənqidi marksist-leninçi modelə (sosializm qəlibinə) uyğunlaşdırmaq, onun sənətkar qarşısında yeni üfüqlər açmaq funksiyasını üstələmişdi, əsas aparıcı vəzifəyə çevrilmişdi.

Respublikada mətbuatının [«Kommunist» (azərbaycanca), «Bakinski raboçi» (rusca) və «Kommunist» (ermənicə)] öz səhifələrində mədəniyyət məsələlərini kifayət dərəcədə işıqlandırmamasını, respublikanın ədəbiyyat Aləmində baş verən mühüm hadisələr haqqında resenziya və məqalələrin az yazıldığını, «Ədəbiyyat qəzeti»nin ideya-nəzəri səviyyəsinin aşağı olduğunu göstərən H.Həsənov yazıçılar qarşısında mühüm vəzifələr də qoyurdu: «Sənaye şəhəri haqqında, fəhlə sinfinin həyatı haqqında, elm və istehsalatda yeniliklər yaradanlar haqqında, kolxoz kəndinin adamları haqqında, qabaqcıl sovet ziyalıları haqqında, xalqların Stalin dostluğu haqqında, Zaqafqaziya xalqlarının öz azadlığı və istiqlaliyyəti uğrunda, sovet hakimiyyəti uğrunda birgə mübarizələri haqqında böyük əsərlər yaratmaq Azərbaycan yazıçılarının mübariz vəzifəsidir. Azərbaycan yazıçıları bununla əlaqədar olaraq sosialist realizmi üsuluna dərindən yiyələnmək uğrunda, öz bədii yaradıcılıq ustalığını təkmilləşdirmək uğrunda daim mübarizə aparmalıdır»[188].

Moskvanın ssenarisinə uyğun olaraq Azərbaycanda və mərkəzi mətbuatda "Dədə Qorqud"un nəinki marksizmə,

[187] «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 26 iyul.
[188] «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 17 iyul.

hətta xalqa zidd bir əsər olduğunu sübuta yetirməyə çalışdılar. Məsələn, filologiya elmləri namizədi R.Rüstəmov "Dədə Qorqud"un Azərbaycan dilinə yad olduğunu qeyd edir[189] və "Təbliğatçı" jurnalında fikirlərini bir qədər də «inkişaf etdirərək» yazırdı: "M.C.Bağırov yoldaşın göstərdiyi kimi, "Dədə Qorqud"un Azərbaycan xalqı və onun dili ilə heç bir əlaqəsi yoxdur, bu epos Azərbaycan xalqının adət və ənənələrinə, mədəniyyət tarixinə, eləcə də dilinə tamamilə yaddır"[190].

Türk eposşünasları isə dastanın dilinə Azərbaycanın möhrünün vurulduğunu bildirirlər. Qorqudşünas alim Mühərrəm Ergin yazır ki, «Kitabi-Dədəm Qorqud» «başdan-ayağa Azərbaycanın yaratdığı əsərdir. Kitabdakı şəxs adları və toponimlər bunu çox yaxşı bildirir. Təkcə onlar yox, əsərin dili də onun – Azərbaycanın möhürünü daşıyır. Kitabın məzmununa baxmaq bəsdir ki, dərhal bu ölkəyə düşəsən. Leksika, frazeologiya, morfologiya və sintaksis hər sətirdə səni Azərbaycan türk dili ilə üz-üzə qoyur»[191]. Görkəmli qorqudşünaslardan X.Koroğlu, Ş.Cəmşidov, T.Hacıyev, F.Kırzıoğlu, K.V.Nərimanoğlu və başqaları da KDQ dilinin Azərbaycan dilinin qrammatik, leksik-semantik xüsusiyyətlərini daha çox özündə əks etdirdiyini bildirir.

Həqiqətən də, dastanda işlədilən sözlərin böyük əksəriyyəti həm klassik yazılı ədəbiyyatda, həm müasir dialektlərdə, həm də bugünkü dilimizdə öz izlərini qoruyub saxlamaqdadır.

[189] «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 1951, 21 iyun, N 23.
[190] «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 1951, 21 iyun, N 23.
[191] Nəbiyev B, Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güzgüsü (Kitabi-Dədə Qorqud), B. 1999, s. 14.

Ölən adam dirilməz.
Çıxan can gerü gəlməz.
Əski pambuq bez olmaz.
Qarı düşmən dost olmaz[192].

Başqa bir boyda isə oxuyuruq:

Bərü gəlgil, başum baxtı, evüm taxtı,
Evdən çıqub yüriyəndə səlvi boylum!
Topuğunda sarmaşanda qara saçlum,
Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum!
Qoşa badam sığmayan dar ağızlum,
Güz almasına bənzər al yanaqlum[193].

Bütün bunlara baxmayaraq, KDQ-u yalnız Azərbaycan dilinin leksik-semantik və qrammatik xüsusiyyətləri ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. Ona ortaq türk mədəniyyəti, eləcə də ortaq türk abidəsi kimi baxmaq lazımdır. Nəzərə alsaq ki, bu epos uzun müddət yaranma, yazıya alınma və yayılma prosesi keçib və bu müddətdə dövrlə yanaşı ayrı-ayrı türkdilli xalqların dini dəyərlərini, adət-ənənələrini də özündə yaşadıb.

Filologiya elmləri doktoru C.X.Hacıyev və filologiya elmləri namizədi M.Quluzadə "Literaturnaya qazeta"nın 7 iyul 1951-ci il tarixli sayında "Xalqa zidd olan bir kitab haqqında" adlı məqalədə göstərirdi ki, ədəbiyyat elmində, hələ də keçmişdə təzahür edən mürtəce ədəbiyyatın ideallaşdırılması, folklora və bədii əsərlərə marksist yönümündən yanaşılmaması, burjua elminin nəticələrinə və iddialarına qeyri-tənqidi münasibət faktları qalmaqdadır.

[192] Kitabi Dədə-Qorqud ensiklopediyası. I cild, B. 2000, s. 36.
[193] Kitabi Dədə-Qorqud ensiklopediyası. I cild, B. 2000, 39.

Onlar buna ən parlaq nümunə kimi "Kitabi-Dədə Qorqud"u göstərir və bildirirdilər ki, bəzi alimlər min bir cəhdlə bu əsəri Azərbaycan xalqının adına yazmağa çalışırlar.

Müəlliflər əsas arqument kimi əsərin qəhrəmanlarının bəy və xan nəslindən olduqlarını qeyd edirdilər. Onların fikrincə, əsərin əsas qəhrəmanları "Vaxtlarını qarətdə, soyğunçuluqda və ovda keçirən məşhur feodallar-bəylərdir. Tayfanın başçısı Bayandur xan - varlı feodaldır; onun kürəkəni Salur Qazan da belə feodallardandır. Bu "qəhrəmanlar" öz var-dövlətlərini dinc qonşu erməni və gürcü xalqlarının üzərinə vəhşicəsinə hücumu və soyğunçuluğu nəticəsində toplamışlar. Onlar təkcə soyğunçuluq ilə məşğul olmurdular, müsəlman olmayan qonşularını amansızcasına qırırdılar"[194].

Göründüyü kimi, M.C.Bağırovun hesabat məruzəsində qoyulmuş tezislər Azərbaycan ziyalıları tərəfindən daha da inkişaf etdirilirdi. Təəccüb doğuran odur ki, totalitar rejim daima ermənilərin soyqırımına məruz qalan və bunu çox gözəl bilən Azərbaycan ziyalısına "qonşularını amansızcasına qırırdı" sözlərini yazdırırdı. Həmin ziyalılar çox yaxşı bilirdilər ki, təkcə XX əsrdə Azərbaycan xalqı bir neçə dəfə ermənilər tərəfindən fiziki və mənəvi repressiyalara, soyqırımlara, eyni zamanda doğma ata-baba torpaqlarını itirərək deportasiyalara məruz qalıb.

1952-ci ildə Böyük Sovet Ensiklopediyası da 1943-cü ildə yazdıqlarının əksinə gedərək «Kitabi-Dədə Qorqud»u soyğunçuluq müharibələrini tərifləyən, xalqın əleyhinə olan bir əsər kimi dəyərləndirməyə başladı: «Kitabi-Dədə Qorqud» XI əsrdə Zaqafqaziyaya qaniçən işğalçılar kimi soxulan köçəri Oğuz tayfa başçılarının soyğunçuluq yürüş-

[194] Литературная газета. 7 июль, 1951.

lərinə, həyat tərzinə, adət-ənənələrinə həsr edilmiş epik əsərdir. Bəzi tədqiqatçılar son vaxtlaradək «Dədə Qoqud»a xalq eposu kimi baxır, onu məşhurlaşdıraraq Azərbaycan və türkmən xalqlarının adına yazırdılar»[195]. Göründüyü kimi, Moskvada nəşr edilən mənbələrdə də Oğuz qəhrəmanları köçəri, soyğunçu, qaniçən elan edilir və sovet xalqlarına bu cür təqdim olunurdu. Hansı ki, dastanda təsvir edilən Oğuz qəhrəmanlarının hamısı - çobandan Qazanadək igid və cəsurdur. Bu qəhrəmanlar "qaçanı qovmamış, aman diləyəni öldürməmişdir". Hətta and içəndə «Qonşu haqqı – Tanrı haqqı»[196] - demişlər.

"Dədə Qorqud" qəhrəmanları heç zaman erməni və gürcüləri qırmağı qarşılarına məqsəd qoymamışdır və əsərdə də belə şey yoxdur: Dastandan çıxan ümumi nəticə də belədir ki, "Dədə Qorqud" qəhrəmanları iki cəbhədə, iki düşmən qüvvəsinə qarşı vuruşurlar. Birincisi xarici düşmənlər - bunlar Doqquztümən Gürcüstan və Anadolu ərazisində hələ Osmanlı türklərinin ora gəlməsindən qabaqkı Trabzon, Diyarbəkr, Düzmürd və s. Anadolu təkurlarıdır. İkincisi isə məhz ölkə daxilində, hələ islamiyyəti qəbul etməmiş Albaniya məlikləridir: Qıbçaq məlik, Buqacıq məlik, Qara Aslan məlik, Qara Təkin məlik, Suni Sandal məlik və s. Adlarından göründüyü kimi həmin məliklərin hamısı türk etnik qrupuna daxildir"[197].

Professor H.Araslı, professor Ə.Dəmirçizadə, professor M.Arif və dosent M.H.Təhmasibin fikrincə, «əsərdə təsvir edilən müharibələrin müəyyən hissəsi «kafirlərə» qarşı

[195] BSE. XIII cild, Moskva, 1952, s. 550.
[196] Müqəddimə – Kitabi Dədə-Qorqud ensiklopediyası. I cild, B. 2000, s. 36.
[197] Cəmşidov Ş. «Kitabi-Dədə Qorqud», B. 1997, s. 5.

aparılır. Lakin kafir sözü hər yerdə din ayrı düşmən mənasında işlədilmir. Əsərdəki qəhrəmanlar daxildə öz Aralarında müharibələr, döyüşlər apardıqları kimi, xarici basqınçılara qarşı da vuruşurlar. Diqqət edilsə, belə vuruşmalardan bəhs edən dastanların əksəriyyətində «kafir» adlanan bu düşmənlər ölkəyə basqın edir, qəhrəmanlar da bunlara qarşı vuruşmaq üçün ayağa qalxırlar («Qazan xanın evinin yağmalanması», «Bamsı Beyrək», «Bəkil oğlu Əmran», «Uruzun əsir olması» və s.). qalan dastanlardan «Dirsə xan oğlu Buğac»da qırx namərdin xəyanəti nəticəsində ata ilə oğul arasında salınan ziddiyyətdən, «Dəli Domrul» boyunda ailə-məişət məsələsindən, xüsusilə qadının öz ərinə məhəbbətindən, hətta, Əzrailə qalib gələn qüdrətindən, «Təpəgöz»də xalqın ümumi fəlakətinə səbəb olan qara qüvvələrlə (yemək üçün gündə beş yüz qoyun, iki adam tələb edən Təpəgözlə) mübarizədən, «Qanturalı» boyunda «kafirlərdən» qız sevib evlənməkdən, qadın qəhrəmanlığından, son boyda isə bu qəhrəmanların öz aralarında gedən çəkişmələrdən danışılır. Beləliklə, on iki dastandan beşi basqınçılara qarşı mübarizə, beşi əsatir, ailə-məişət məsələsi mövzularına həsr edilmişdir. İki dastanda isə («Yegnək» və «Segrək») basqınçılıq əhval-ruhiyyəsi vardır. Lakin bu iki dastanda da düşmən kimi verilən tərəf konkretlikdən çox uzaqdır. Misal üçün «Yegnək» dastanında qəhrəmanların mübarizə apardıqları tərəfin başçısı «Altmış arşın qaməti» olan «Arşın oğlu Dirəkdir»[198].

Şübhəsiz ki, müəlliflər (H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.Arif və M.H.Təhmasib) «Qazılıq Qoca oğlı Yegnək boyını bəyan edər, xanım hey!» və «Uşun Qoca oğlı Səgrək

[198] «Kommunist» qəzeti. 26 mart 1957.

boyını bəyan edər» boylarını nəzərdə tuturlar. Bu boylarda da müəlliflərin dediyi «basqınçılıq əhval-ruhiyyəsi» yoxdur. Adı gedən birinci boyda Bayındır xanın vəziri Qazılıq Qoca özünə yaxın olan qocaları (igidləri yox, məhz qocaları - C.Q) başına yığaraq yürüşə çıxır. Qara dəniz kənarındakı Düzmürd qalasına yaxınlaşan Qazılıq Qoca təkur Arşın oğlu Dirəklə təkbətək cəng edir. Qazılıq Qoca məğlub olduqdan sonra yoldaşları qaçıb gedir, özü isə əsir edilərək qalaya aparılır. Bununla da döyüş başa çatır. Tam on altı ildən sonra bir mübahisə zəminində Qaragünə oğlu Budaqdan atasının Düzmürd qalasında əsir olduğunu öyrənən Yegnək Düzmürd qalasına gəlir və atasını xilas edir. Fikrimizcə, bu boyda heç bir basqınçılıq və ya talançılıq əhval-ruhiyyəsi yoxdur. «Uşun Qoca oğlı Səgrək boyu»na gəldikdə isə dastandan aydın görünür ki, Uşun Qoca oğlunun böyük oğlu Əkrək Qara təkurun Oğuz bəyləri üçün əvvəlcədən hazırladığı tələyə düşərək əsir götürülür. Qardaşının əsir olduğundan bir təsadüf nəticəsində xəbər tutan Səgrək tək-tənha gedərək qardaşını Qara təkurun zindanında verilən əzab və işgəncələrdən xilas edir.

Göründüyü kimi, dastanda Oğuz qəhrəmanları düşmən üzərinə yürüş etmir, əksinə, onların üzərinə düşmənlər saldırır və layiqli cavabını alırlar. Bu, dastanda açıq şəkildə boy verən milli epos və həyat həqiqətidir. Həmin həqiqətlərin inkar, ya təsdiq olunmasından asılı olmayaraq, onlar təkcə oğuz türklərinin yox, insanlığın əbədi dəyərləridir. Bu baxımdan, «Dədə Qorqud» abidəsinin böyüklüyü, ululuğu, həmişəyaşarlığı onun təkcə oğuz türklərinin həyat həqiqətlərini yox, eləcə də bəşər mədəniyyətinin etnik universal dəyərlərini özündə əks etdirməsində ifadə olunur. XX əsr kommunist-

bolşevik mutantlarının bütün ideoloji hücumlarının cavabı, əslində, dastanın özündə parlaq şəkildə ifadə olunmuşdur.

Eposun «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»unda Qazan bəy oğlunu bir igid kimi yetişdirmək, ona alp-ərliyin sirlərini, hünər və ərdəmliyin şərtlərini öyrətmək üçün ova aparır. Başıaçığın Didiani qalasındakı kafirləri Qazanın qoşununun az olmasından xəbər tutan kimi qonşuluq haqqını tapdalayıb, namərdcəsinə onların üstünə hücum edirlər:

«Sən demə, Başı açığın Didiani qalasından, Ağ-saqa qalasından kafirin casusu bunları görüb, təkürə dedi: «Hey, nə oturursan, ay itini ulatmayan, pişiyini miyoldatmayan! Albanların başçısı Qazan öz oğlu ilə sərxoş olub yatır». On altı min qara donlu kafir ata mindi. Qazanın üzərinə irəlilədi. Baxıb gördülər altı bölük toz endi. Kimi dedi: «Keyik tozudur», kimisi dedi: «Düşmən gəlir». Qazan dedi: «Keyik tozu olsaydı, bir ya iki bölük olardı. Bilin ki, bu gələn düşməndir»[199].

Burada ata ilə oğul arasında oğuz əxlaqının, etnik-mənəvi humanizminin, dünyaya və təbiətə münasibətinin üzərinə işıq salan dərin mənalı dialoq olur:

«Toz yarıldı, gün kibi şıladı, dəniz kibi yayqandı, meşə kibi qarardı. On altı bin ip üzəngili, keçə börkli, azğun dinli, quzğun dilli kafər çıqa gəldi. Qazan Qonur atın çəkdirdi, bütün bindi.

Oğlı Uruz cilavsını çəkdirdi. Bədəvi atın oynatdı, qarşu gəldi. Aydır:

Bəri gəlgil, ağam Qazan!
Dəniz kibi qararub, gələn nədir?

[199] Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib edənlər F.Zeynalov və S.Əlizadə. B. «Yazıçı», 1988, s. 167.

Od kimi şılayub, ıldız kibi parlayub, gələn nədir?
Ağız-dildən beş kəlmə xəbər mana!
Qara başım qurban olsun, babam, sana! – dedi.
Qazan aydır:
Bəri gəlgil, arslanım oğul!
Qara dəniz kibi yayqanub gələn kafərin ləşkəridür.
Gün kibi şılayub gələn kafərin başında ışığıdır.
Yıldız kibi parlayıb gələn kafərin cidasıdır.
Azğun dinlü yağı kafərdir, oğul, – dedi.
Oğlan aydır: «Yağı» deyü nəyə deyirlər?»

Qazan aydır: «Oğul, anunçun yağı deyirlər ki, biz anlara yetsəvüz, öldürəriz. Anlar bizə yetsə, öldürər», – dedi.

Uruz aydır: «Baba, içində bəy yigitlər öldürsələr, qan sorularmı, dəvilərlərmi?»

Qazan aydır: «Oğul, bin kafər öldürsən, kimsə səndən qan dəviləməz...»[200].

Ata ilə oğul arasındakı bu dialoq öz məzmunu, mündəricəsi, daşıdığı informasiyanın tarixi-mədəni mahiyyəti etibarilə XX əsrin 30-cu illərinin kommunist cəlladlarının əsaslandıqları ideoloji «tezislərin» (oğuzların öz qonşularına münasibətdə qaniçən, təcavüzkar olması haqqındakı cəfəngiyyatın) nə qədər haqsız, çürük və antihumanist olduğunu, bütün aydınlığı ilə ifşa edir.

Göründüyü kimi, boyda ata ilə oğul tamamilə dinc məqsədlə – dünyanın gözəlliyindən zövq almaq, içərisində yaşadıqları təbiətlə baş-başa qalmaq üçün öz halal torpaqlarında ova çıxırlar. Və burada onlar «haqlarını» kommu-

[200] Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib edənlər F.Zeynalov və S.Əlizadə. B. «Yazıçı», 1988, s.69-70.

məsi, əslində, bolşevik şüurunun zombiliyindən, qana hərisliyindən, mutantlığından soraq verirdi.

Dastanı xalq ruhuna zidd bir əsər hesab edənlər daha çox Qaraca Çobanla Salur Qazan arasındakı münasibətləri nəzərdə tutur və bildirirdilər ki, kitabda ən zəhmətkeş obraz çobandır, yerdə qalanlar isə feodallar və ağalardır.

Həmin illərdə bolşevik tənqidi feodal-çoban, ağa-qul münasibətlərini qabarıq verməklə əsəri süni surətdə sinfiləşdirmək, onun feodalların, bəylərin mənafeyini müdafiə edən bir əsər olduğunu sübut etmək istəyirdilər. Tədqiqatçılar (eyni zamanda dövlət rəhbərləri) sübut etməyə çalışırdılar ki, Qazan xan Qaraca Çobana öz qulu kimi baxır. Hətta öz ailəsini xilas etməyə gedən Qazana kömək etmək istədikdə belə onun köməyindən imtina edir, onu ağaca bağlayır, döyüşə buraxmır.

Oğuz elinin qəhrəmanı Qazan xanın Qaraca Çobanı özü ilə döyüşə aparmaması (dastanda Qaraca Çoban Qazan xanla birlikdə döyüşdə iştirak edir – C.Q) heç də ona qul kimi baxmaq demək deyil. «Salur Qazanın evinin yağmalanması» boyundakı Salur Qazan və Qaraca Çoban qarşılaşmasında görürük ki, Qazan Çobana «oğlum» deyə müraciət edir və onunla birlikdə yemək yeyir: «Oğul çoban, qarnım acdır; heç nəsnən varmıdır yeməgə?» - dedi. Çoban aydır: «Bəli, ağam Qazan, gecədən bir quşı bişürüb dururam. Gəl bu ağac dibində enlüm, yiyəlim!»-dedi. Endilər; çoban dağarcığı çıqardı, yedilər»[201].

Başqa bir boyda («Qazan bəg oğlı Uruz bəgin tutsaq oldığı boyı bəyan edər xanım hey») Qazan doğma övladı Uruza da «oğlum» deyə müraciət edir. Bu müraciətlərlə Qazan xanla Qaraca çoban dialoqu arasında bir məlhəmlik,

[201] Kitabi Dədə-Qorqud ensiklopediyası. I cild, B. 2000, s.46.

bir doğmalıq, bir yaxınlıq vardır. Hətta Qaraca çoban cəsarət edərək «Ölmüşmiydin, yitmişmiydin, a Qazan! Qanda gəzərdin, neredəydin, a Qazan!»[202] deyir. Bu cəsarəti çobana verən Qazanın diktatorluğu və despotluğu, eyni zamanda ağa-qul ünsiyyəti deyil, onun demokratikliyi və humanizmi, bəlkə də, daha çox ata-övlad münasibətlərindəki munis yaxınlığıdır. Əgər o, həqiqətən Qaraca Çobana qul kimi baxsaydı, nəinki onu döyüşə buraxmazdı, bəlkə də, daha çox qabağa verər və "ölsə də qoy, qul ölsün" - deyərdi.

Qazan xanın Qaraca Çobanı ailəsinin xilas edilməsində iştirakını istəməməsi onun bəylik qürurundan, düşmən üzərinə tək getmək cəsarətindən, bir sözlə, həmin dövrə məxsus «alp-ər» («cəngavər») əxlaqi-mənəvi kodeksindən irəli gəlir. Əslində, dastanda «Qazan Qaraca Çobanı nə üçün özü ilə aparmaq istəmirdi» sualına açıq cavab da vardır: «Qazan fikr eylədi, aydır: «Əgər çobanla varacaq olursam, Qalın Oğuz bəgləri bənim başıma qaqınc qaxarlar; çoban bilə olmasa, Qazan kafiri alamazdı deyərlər», – dedi». Bu, həmin dövrün yazılmamış cəngavərlik qanunları – oğuz alpərlik «törə»sidir. Qalın Oğuzun qınağını xatırladan Qazan həm də bunun (düşmən üzərinə tək getməyin) bütövlükdə Oğuz eli üçün xarakterik olduğuna işarə edirdi.

Əsərə diqqətlə nəzər salsaq görərik ki, Qazan xanın düşmən üzərinə tək getməsi həm də onun xarakterindən doğur. O, nəinki Qaraca Çobanı bəzən öz silahdaşlarını, hətta doğma oğlunu da döyüşə buraxmır və özü təkbaşına vuruşur. «Qazan bəg oğlı Uruz bəgin tutsaq oldığı boyı bəyan edər xanım hey» boyundakı Qazan xanın oğluna müraciətinə fikir verək:

[202] Yenə orada.

Oğul, oğul, ay oğul!
Mənim ünüm anla, sözüm dinlə!
Ol kafirin üçin atub birin yarmaz oqçısı olur.
«Hı!» demədin başlar kəsən cəlladı olur.
Adam ətin yaxnı qılan aşbazı olur.
Sən varası kafir degil.
Qalqubanı yerimdən mən durayım.
Qonur atın belinə mən binəyim,
Gələn kafir mənimdir, mən varayım.
Qara polat uz qılıcım çalayın,
Azğun dinlü kafirdir, başların kəsəyin.
Dönə-dönə savaşayın, dönə-dönə çəkişəyin,
Qılıc çalub baş kəsdigüm görgil, öyrəngil,
Qara başına düşəndə gərəklüdür, - dedi[203].

Qazan xan Qaraca Çobana aşağı təbəqənin nümayəndəsi kimi baxsa, onu incitsə, qədrini bilməsə idi, o, qardaşları ilə birlikdə altı yüz düşmənlə vuruşmazdı. Deməli, bu yolda iki qardaşını itirən çobanın Qazana sədaqəti, Qazanın çobana sədaqətindən doğurdu. Ona görə də düşmənin bəylik təklifinə etiraz edən Qaraca Çoban deyirdi:

Arqırı söyləmə mərə itüm kafir!
İtümlə bir yalaqda yundım içən azğun kafir!
Altındakı alaca atın nə öğərsin,
Ala başlu keçimcə gəlməz mana!
Başındağı tuğulğanı nə öğrsən, mərə kafir,
Başımdağı börkümcə gəlməz mana!
Altmış tutam göndərini nə öğrəsin murdar kafir,

[203] Kitabi Dədə-Qorqud ensiklopediyası. I cild, B. 2000, s. 67-68.

Qızılcıq dəgənəgitmcə gəlməz mana!
Qılıcını nə öğərsən, mərə kafir,
Əgri başlı çovkanımca gəlməz mana!
Biləgündə doqsan oqun nə öğərsən, mərə kafir.
Ala qolu sapanımca gəlməz mana!
İrağından-yaqınından bərü gəlgil!
Yigitlərin zərbini görgil, andan ötgil!

Göründüyü kimi, Qazan Qaraca Çoban kimi oğlunu da döyüşə buraxmaq istəmir. Eyni oxşarlığın yalnız Qazanda deyil, dastandakı digər qəhrəmanlarda da olduğunu aydın müşahidə edə bilərik. Belə ki, «Uşun Qoca oğlı Səgrək boyu»nda Səgrək qardaşını xilas etmək üçün Qara təkurun üzərinə tək gedərək onun göndərdiyi 60, sonra isə 100 nəfəri məğlub edir. «Qanlı Qoca oğlı Qanturalı boyını bəyan edər, xanım, hey-hey» boyunda Selcan xatun Qanturalıya icazəsiz kömək etdiyinə görə «Dəstursızca yağıya girmək bizim eldə eyib olur» deyərək, hətta onu öldürmək istəyir.

"Dədə Qorqud" dastanı qədim Azərbaycan epik təfəkkürünün yadigarıdır. Bu əsər onu dünya xalqlarının məşhur dastanları ilə müqayisə etmək imkanı verən geniş məzmuna və yüksək bədii keyfiyyətə malikdir" sözlərini şübhə altına alan müəlliflər (C.X.Hacıyev, M.Quluzadə) öz fikirlərini belə yekunlaşdırırdı: "Bu kitabın Azərbaycan dastanı adı altında təbliğ edilməsi bizim ədəbiyyatımıza, tariximizə və dilçiliyimizə ciddi ziyan vurmuşdur.

Bizim xalqın qədim dilinin və qədim xalq yaradıcılığının öyrənilməsi üçün bu dilçilik və ədəbiyyat sahəsində bir sədd olmuşdur. Bizim dilçilərimiz qədim keçmişi tədqiq edərək müasir Azərbaycan dilinin əmələ gəlməsini aydınlaşdırmaq əvəzinə, XI əsrlə kifayətlənibiər. Lakin, yoldaş

Stalinin dahiyanə göstərişlərinə əsaslanaraq, qətiyyətlə təsdiq etmək olar ki, müasir Azərbaycan dilinin tarixi kökləri XI əsrdən də xeyli əvvələ gəlib çıxır.

Ədəbiyyatşünaslar və tədris müəssisələrinin müəllimləri, bizim mətbuatın qarşısında elmə zidd olan tədqiqatları ifşa etmək məsələsi durur. Bir vaxtlar "Dədə Qorqud" haqqında yazan dilçilər, tarix və ədəbiyyatşünaslar buraxdıqları səhvləri dərindən və axıra kimi dərk etməlidirlər. Bu kitabın vurduğu ziyanların qətiyyətlə kökünü kəsmək vaxtı gəlib çatmışdır.

Bu kitabın nəşri Azərbaycan EA və Ədəbiyyat institutunun rəhbərliyi tərəfindən buraxılmış kobud səhv kimi müzakirə olunmalıdır.

Mədəni irsimizin öyrənilməsində burjua-millətçi təhriflərlə yorulmaz mübarizə aparmaq, folklor və ədəbiyyat tarixi sahəsində düşmən antimarksist ideyaların ifşa edilməsi, ədəbiyyat elminə yoldaş İ.V.Stalinin dahiyanə işlərinə dilçilik məsələləri üzrə irəli sürülən fikirlərin dərindən öyrənilməsi və tətbiq edilməsi bizim ədəbiyyatşünasların və tənqidçilərin birinci dərəcəli vəzifələridir"[204].

Dastanın nəşri və tədqiqi ilə məşğul olan alimlər heç də dilimizin tarixini on birinci əsrlə məhdudlaşdırmır. Əksinə, bununla demək istəyirdilər ki, belə bir nəhəng ədəbi abidəsi, «dədə kitabı» olan xalqın özü də dili kimi çox qədimdir.

Maraqlıdır ki, həmin illərdə "Dədə Qorqud"a qarşı təqiblər o qədər güclənmişdi ki, vaxtı ilə onu özünün və ya ümumtürk dastanı hesab edənlər artıq bu əsərdən imtina edirdi. Məsələn, Türkmənistan K(b)P MK-nın katibi O.Şixmuradov "Literaturnaya qazeta"nın 27 oktyabr 1951-

[204] Литературная газета. 7 июль, 1951.

ci il, 128 (2846) saylı nömrəsində dərc olunmuş "Qorqud Ata" dastanı türkmən xalqına yaddır" adlı məqaləsində deyir: "... Son illər ərzində bir qrup türkmən ədəbiyyatşünasları "Qorqud Ata" kitabını türkmən xalqının qəhrəmanlıq dastanı kimi səylə təbliğ edirdilər. "Qorqud Ata"nın türkmən xalqına qətiyyən heç bir aidiyyati yoxdur və ona, onun ruhuna, xarakterinə, adət-ənənələrinə tamamilə yaddır. "Qorqud Ata" bizim respublikada son 5-6 ildə məşhurlaşıb. "Qorqud Ata"nın qısa məzmunu ilk dəfə Türkmənistan Sovet Yazıçılar Birliyinin orqanı olan "Sovet ədəbiyyatı" jurnalında 1945 və 1946-cı illərdə dərc olunub. "Sovet ədəbiyyatı" jurnalının keçmiş redaktoru M.Kosayev və professor B.Karrıyev birlikdə "Qorqud Ata"nın "türkmən variantı" adlanan kitab nəşr etdirmişlər. Lakin onlar başa düşmürdülər ki, həqiqətdə isə "Qorqud Ata"nın "türkmən variantı" yoxdur. Hal-hazırda Azərbaycan ictimaiyyəti tərəfindən ifşa olunmuş və Azərbaycan K(b)P MK-nın katibi yoldaş M.Bağırovun çıxışında tənqid olunmuş "Dədə Qorqud"u M.Kosayev və B.Karrıyev türkmən dastanı kimi saxtalaşdırmışlar. Saxtakarlar "Dədə Qorqud"un "türkmən variantı"nda olan tərcümələrində mətndə bəzi sözləri atmış və onları türkmənlərə müvafiq sözlərlə əvəz etmişlər. Məsələn, "Qafqaz" sözü əvəzinə "türkmən variantı"nda "Qazılıq dağı", "Qara dəniz" əvəzinə "Qara çay" və s.

"Qorqud Ata"nın təbliğ edilməsində Türkmənnəşrin baş redaktoru O.Abdalov da günahkardır.

Respublikanın bir qrup ədəbiyyatşünas və dilşünasları "Qorqud Ata"nı böyük səylə təbliğ edirdilər. Ondan hissələr ədəbiyyat jurnallarında, salnamələrdə dərc olunurdu, ədəbiyyat dərsliklərinə daxil edilirdi. 1950-ci ildə Türkmən dövlət nəşriyyatında M.Kosayev tərəfindən tərtib edilmiş,

redaktoru isə B.Karrıyev olan "Qorqud Ata"nın əlyazması dərc olunmuşdur. Beləliklə, bir neçə il türkmən xalqına düşmən olan, özündə pantürkizm və burjua millətçilik ideyalarını birləşdirən bu əsər geniş yayılırdı...

...Hətta partiya mətbuatının "Dədə Qorqud" haqqında çıxışından sonra da M.Kosayev və B.Karrıyev "Dədə Qorqud"dan guya ki, öz prinsipallığı ilə fərqlənən "türkmən variantı"nın olmasını sübut etməyə çalışırdılar. B.Karrıyev təsdiq edirdi ki, "Qorqud Ata" Orta Asiya şəraitində yaranmış və sonra buradan Qafqaza köçmüş və orada da müxtəlif zərərli qatlarla zibillənmişdir."

Çıxışında O.Şixmuradov türkmən xalqına yad olan "Qorqud Ata"nın təbliğ olunmasında və yayılmasında Respublika Yazıçılar İttifaqının, Türkmən Dövlət Nəşriyyatının, Dil və ədəbiyyat institutunun, Maarif Nazirliyinin rəhbərlərini siyasi sayıqlıqlarının aşağı olmasında günahlandırmış və onların bir çoxunu cəzalandırmışdır: "Aşqabad partiya fəallarının yığıncağında (fevral, 1952), K(b)P-nin XI qurultayında (sentyabr, 1951), K(b)P MK plenumunda (yanvar, 1953) və başqa yığıncaqlarda "Dədə Qorqud"u Türkmənistanda nəşr edən, onun haqqında araşdırmalar aparan, ümumən qədim türkmən folkloru ilə məşğul olan Məti Kosayev, Baymühəmməd Karrıyev, O.Abdalov, A.Kekilov kimi görkəmli alimlər "xalq düşməni" adlandırıldı"[205].

O.Şixmuradovun sözləri ilə M.C.Bağırovun fikirləri arasında paralelik aparsaq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, dastanın yasaqlanması ideyası vahid ssenariyə uyğun olaraq mərkəzin – Moskvanın tapşırığı ilə həyata keçirilmişdir.

[205] "Azadlıq" qəzeti, 21 may, 1999.

Ədalət naminə demək lazımdır ki, Azərbaycanda "Kitabi-Dədə Qorqud"u nəşr etdirən, tədqiqat aparanlar və onun motivləri əsasında bədii əsərlər yazanlar tənqid atəşinə tutulsalar da, təqib və təzyiqlərə məruz qalsalar da həbsxana künclərinə atılmadı, hətta onlar içərisində bu dastanın Azərbaycan xalqına məxsus olduğununun üzərində israrla dayananlar da oldu. Ona görə də, həmin sənət adamları dövrünün tənqidçiləri tərəfindən "burjua millətçiliyi qalıqlarının ayrı-ayrı ədəbiyyatşünaslarımızın, xüsusən qədim və orta əsr ədəbiyyatı ilə məşğul olan alimlərimizin elmi fəaliyyətinin" axıradək ifşa olunmaması kimi qiymətləndirildi. Cəfər Xəndan Hacıyev yazırdı: "Yalnız bunu demək kifayətdir ki, "Dədə Qorqud" və ədəbiyyat tariximizin bir sıra problematik məsələlərinin həllində səhvlər buraxan Ə.Dəmirçizadə, H.Araslı, M.Rəfili, F.Qasımzadə və başqa yoldaşlar hələlik öz yeni əsərlərində bu nöqsanlardan necə uzaqlaşdıqlarını geniş oxucu kütlələrinə bildirməmişlər"[206].

Əslində Cəfər Xəndan Hacıyevin bu fikirləri öz qaynağını Azərbaycan yazıçılarının may ayında keçirdiyi ümumi yığıncaqda səslənən aşağıdakı sözlərdən alırdı: "Yazıçılardan M.İbrahimov və S.Vurğun özlərinin bir sıra məqalələrində və çıxışlarında "Dədə Qorqud" eposunu Azərbaycan xalqının qədim ədəbi abidəsi kimi tərifləmişlər. Lakin M.İbrahimov, S.Vurğun, M.Rzaquluzadə, M.Rəfili və başqaları yığıncaq qarşısında öz səhvlərini etiraf etdikləri halda, H.Araslı səmimi danışmamış, tənqiddən boyun qaçırmağa və öz kobud səhvlərini malalamağa cəhd etmişdir"[207].

Digər tərəfdən, C.X.Hacıyevin məqaləsini çap etdirdiyi "Ədəbiyyat" qəzetinin 5 iyun 1951-ci il sayında "Ədə-

[206] «Ədəbiyyat» qəzeti», 17 avqust, 1951, № 23.
[207] «Ədəbiyyat qəzeti», 5 may, 1951, № 13.

biyyatşünaslığımızın bəzi məsələləri haqqında" başlıqlı yazıda M.Rəfili "bu xüsusda ciddi səhvlər buraxdığını və bu feodal eposunu idealizə etdiyini" etiraf edir, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.Rzaquluzadə və başqalarını tənqid atəşinə tuturdu: "İlk dəfə "Kitabi-Dədə Qorqud"u Həmid Araslı nəşr etmiş və bu barədə məqalə yazmışdır. H.Araslının ən böyük səhvi burdadır ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"un dilini süni bir şəkildə dəyişmiş, saxtakarlıqla məşğul olmuşdur. Əsərin rusca çapı da 1949-cu ildə H.Araslı və M.Təhmasibin tərtibi ilə nəşr edilmişdir. Mikayıl Rzaquluzadə isə "Kitabi-Dədə Qorqud" motivlərindən ruhlanaraq zərərli, süni və uydurma hekayələr yazmış və onu yaymaqda canfəşanlıq göstərmişdir. Dəmirçizadə kitablarında və dil tarixinə aid məqalələrində "Kitabi-Dədə Qorqud"u Azərbaycan dilinin kökü, bünövrəsi kimi götürməklə kifayətlənməyərək, "Qaraca çoban" adı ilə zərərli bir pyes də yazmışdır. Əli Sultanlı da Azərbaycan Pedaqoji İnstitutunun "Əsərləri"ndə bu feodal eposunu "tipik bir qəhrəmanlıq dastanı" kimi qələmə vermişdir. Hətta, o, belə bir elmi nəticəyə gəlmişdir ki, "bu qədim Azərbaycan dastanı epik, lirik, drama ədəbi növlərini özündə birləşdirmişdir". Əli Sultanlı dramının başlanğıcını belə, "Kitabi-Dədə Qorqud"da axtarır"[208].

Beləliklə də, Moskvanın göstərişinə əsasən respublika başçıları səviyyəsində tənqid atəşinə tutulan 1300 yaşlı "Dədə Qorqud" "zərərli" və «mürtəce» bir əsər kimi 1951-ci ildə yasaq edildi. Biz yuxarıda dövri mətbuatda «Dədə Qorqud»un necə və nədə ittiham edilməsi ilə bağı ətraflı bəhs etdik. Şübhəsiz ki, bu deyilənlər məsələnin görünən tərəfləri

[208] «Ədəbiyyat qəzeti», 5 iyun 1951, № 16.

idi və alt qatda daha ciddi siyasi proseslər gedirdi. Alt qatda gedən prosesləri izləyə bilsək, onda «Kitabi-Dədə Qorqud»un nə üçün ittiham edildiyinə də aydınlıq gətirə bilərik.

1. **Marksizmin klassik irsə baxışları.** Proletariatın dahi rəhbəri V.İ.Lenin tərəfindən ədəbiyyatın və sənətin qarşısında böyük bir sual qoyulmuşdu: «Klassik irsə necə yanaşmalı»? və «Klassik irsdən necə imtina etməli»? Bu meyarlara söykənərək ədəbiyyata və sənətə «proletar işinin bir vintciyi», təkərciyi kimi baxanlar sosializm modeli hazırladılar. Bu modelə uyğun gələn əsərlər və şəxsiyyətlər mütərəqqi, uyğun gəlməyənlər isə mürtəce elan edildi. Sovetləşmənin ilk günlərindən nəşət edən bu proses 1940-cı illərin sonu və 1950-ci illərin əvvəllərində yeni vüsət aldı. Klassik ədəbiyyat, xüsusilə də sufizm, hürufizm, müridizm, bütövlükdə təriqət ədəbiyyatı yeni hücumlara məruz qaldı. Bu dəfə də Azərbaycanda önə keçən, dirijor çubuğunu ilk ələ alan M.C.Bağırovun özü oldu. O «Azərbaycan ziyalılarının növbəti vəzifələri haqqında» əsərində yazırdı: «Bu və ya digər ictimai hərəkatın və bu hərəkatda iştirak edən xadimlərin rol və əhəmiyyətinə bəzək vermək cəhdləri marksizm-leninizmə zidd olub, düşmənlərimizə kömək edir»[209]. Sosializmin düşmənlərini üzə çıxarmaq üçün tənqidin yarıtmaz fəaliyyəti qəzet səhifələrində geniş işıqlandırıldı.

1950-ci ilin ortalarında Azərbaycanda mənəvi və ideoloji-elmi mühit dəhşətli bir hadisədən sarsıldı: Azərbaycan Elmlər Akademiyasının vitse-prezidenti, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Heydər Hüseynov Mərdəkandakı bağ evində özünü qətlə yetirdi. Repressiv qəsd birinci dəfədir ki, vahiməli Bayıl qalasında, yaxud Nargində yox, Abşeironda,

[209] Bağırov M.C. «Azərbaycan ziyalılarının növbəti vəzifələri haqqında». Azərnəşr, 1950, s. 34.

açıq havada baş tutdu. Görkəmli alim və ictimai xadim H.Hüseynovun 1949-cu ildə "XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" adlı əsəri ciddi nəzəri-tarixi və fəlsəfi məziyyətlərinə görə Moskvada, SSRİ Dövlət Mükafatı Komitəsi tərəfindən Stalin mükafatına layiq görülmüşdü. Azərbaycan MK-nın Plenumunda Mir Cəfər Bağırovun məxsusi məruzəsindən sonra mükafat geri alındı və müəllif tarixi, sosial-fəlsəfi hadisələri, xüsusilə də müridizmi, Şamil hərəkatını idealizə etməkdə, saxtalaşdırmaqda ittiham olundu və bu ittiham intiharla nəticələndi.

Klassik irsə nihilist münasibət nəticəsində Nəsimi yaradıcılığındakı hürufizm və sufizm meylləri, eləcə də Məhəmməd peyğəmbər, Əli və 12 imamın yolunu «haqq yolu» hesab etməsi, Şah İsmayıl Xətainin şah və fateh olması, dini məzmunlu şeirlər yazması, A.Bakıxanovun idealistliyi ədəbi tənqidin diqqətindən yayındığına görə tənqid hədəfinə çevrildi. H.Araslı, M.Rəfili, Ə.Məmmədov, H.Orucəli, Ə.Səidzadə, M.A.Dadaşzadə, Ə.Dəmirçizadə və başqalarına klassikləri öyrənərkən marksizm-leninizm prinsiplərindən çıxış etmək tapşırığı verildi.

"Kitabi-Dədə Qorqud" da milli-mənəvi, əxlaqi və dini dəyərlərimizi özündə yaşatdığına görə marksizmə-leninizmə zidd bir əsər kimi ədəbi səhnədən (müvəqqəti də olsa) yığışdırıldı.

2. Türkün özünə qayıdış çağırışı. Dastanda oğuzun (türkün) mənşəyindən, məişət tərzindən, qəhrəmanlıq, cəngavərlik tarixinə, hətta coğrafi ərazi və məkana qədər hər şey öz əksini tapır. Lakin bütün bunların içindən bir ana xətt də keçir: Qorqud atanın son boydakı "türkün türkə inamı, əcdada, babaya etiqadı və dəstəyi itəndə vurduğu fəsad" mesajı. Türklərin məğlubiyyəti də bu, "inam və

dəstək" itəndə, türk türkə güvənməyəndə, "İç Oğuz Dış Oğuza asi olanda" baş verir. Bu zaman türkün qılıncı yadı, özgəni yox, geni, doğmanı, türkü kəsir. Bu mesaj və ismarıc Oğuzla məhdudlaşmır, türk dünyasına ünvanlanır. Dədə Qorqudun müqəddəs nəsihət və vəsiyyəti nəsillərə çatmayanda Teymurləngla Yıldırım Bəyazid, Şah İsmayılla Sultan Səlim... qarşıdurması yaranır, bütün hallarda qırılan və zəif düşən türk olur. Deməli, ən böyük tarixi tragik-dramatik situasiya qılınc, nizə və qalxan, eləcə də onları əlində tutan sərkərdə və döyüşçü genin, etnosun, xalqın sipərinə çevrilməyəndə, ona qənim kəsləndə baş verir. Bu nəsihətin növbəti türk sərkərdələrinə çatmaması və buraxılmış səhvlərin, törədilmiş faciələrin növbəti dəfə təkrarlanması, türkün bir mənəvi bayraq altında birləşməməsi üçün onun "dədə kitabı" - "Kitabi-Dədə Qorqud" "burjuy", "pantürkist" elan edilərək yasaqlanır. Başqa sözlə, Qorqudun vəsiyyətlərini onun nəvələrindən uzun müddət tarix, zaman indi isə bolşeviklər gizlətmək istəyirdilər.

3. **Erməni amili.** Ermənilər milli-mənəvi dəyərləri və ya mədəniyyət abidələrini özəlləşdirərkən əsasən aşağıdakı prinsipdən çıxış edirdilər:

Birincisi, başqa xalqlara məxsus abidələri özününkü elan etmək;

İkincisi, modifikasiya edərək onları dəyişdirmək;

Üçüncüsü, özəlləşdirə bilmədiklərini özlərinin və ya başqalarının əli ilə məhv etmək;

Dördüncüsü, müxtəlif şayiələr yaymaqla yerli əhalinin öz əli ilə məhv etmək (məsələn, Azərbaycanda daşdan yonulmuş qoçların içərisində qızıl və ya qiymətli əşya gizlədildiyi uydurmasını ortaya ataraq yerli əhalinin əli ilə həmin abidələri məhv etmək);

Beşinci, min bir fitnə-fəsadla ələ keçirdikləri ərazilərdəki toponomik adları dəyişdirmək və özlərinin bu torpaqlardakı təxminən 200 illik tarixlərini 2000 il qabağa çəkmək idi.

Fikrimizcə, ermənilərin bu əsəri məhv etmə cəhdlərinin əsas səbəbi də "Dədə Qorqud"un coğrafiyası ilə bağlı idi. Vaxtı ilə V.V.Bartold yazırdı ki, "Kitabi-Dədə Qorqud çox çətin ki, Qafqaz mühitindən kənarda yaranmış olsun"[210]. V.V.Bartoldun dediyi Qafqaz mühitində ermənilər nə etnos, nə xalq, nə də dövlət kimi görünmür. Dastanda Oğuzların Gürcüstanla həmsərhəd olduğu göstərildiyi halda, bu gün ermənilərin məskunlaşdığı Azərbaycan ərazilərində onların yaşamadığı göstərilir. Bu da ermənilərin həyata keçirmək istədikləri uydurma "Böyük Ermənistan" ideyasının reallaşmasına mane olurdu. Ona görə də onlar türk xalqlarının tarix, coğrafiya, fəlsəfə, psixologiya, ədəbiyyat, dövlətçilik, əxlaq, hüquq... dərsliyi və himni olan bu mənəvi sərvəti hər vəchlə ədəbi-bədii, elmi səhnədən çıxarmağa çalışırdılar.

KDQ dastanında aydın şəkildə yazılır ki, Alpan/Alban oğuzlara məxsusdur. Bu da ermənilərin Albanları və Alban abidələrini birmənalı şəkildə özəlləşdirmə siyasətinə yad idi. Digər tərəfdən, dastanda adları çəkilən bir çox toponomik adlar və abidələr (Göyçə mahalı, Göyçə gölü, Cızıqlar, Ağqaya, Ağca qala, Altuntağ yaylağı, Ağlağan dağı, Ayğır bulağı...) indi də ermənilərin əraziləri kimi göstərilir. Dastanın bu şəkildə yayılması ermənilərin maraqlarına zidd olduğundan onu millətçi, burjua nümunəsi kimi təqdim etməyə və ədəbi səhnədən çıxarmağa əsas verirdi. Yuxarıda göstərdiyimiz H.Əmirxanyanların narahatlığı da bunlardan

[210] Бартолд В.В. Турецкий эпос и Кафказ / «Книга моего деда Коркута». Москва, 1968, с. 116.

qaynaqlanırdı. Təəccüb doğuran odur ki, 1950-ci illərdə "zərərli və mürtəce bir əsər" kimi "Kitabi-Dədə Qorqud"dan SSRİ-də yaşayan bütün türklər imtina edirdi, ikinci minilliyin sonlarında isə "Kitabi-Dədə Qorqud"a türklərlə yanaşı ermənilər də şərik çıxırdı. Hətta erməni cızmaqaraçısı N.Təhmizyan 1989-cu ildə qusan (aşıq) sənətindən bəhs açarkən yazırdı ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının bir hissəsi (yəqin ki, bir müddətdən sonra yazacaqlar hamısı – C.Q.) ermənilər tərəfindən yazılmışdır[211]. Bütün bunlar göstərir ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"un yasaqlanmasında ermənilərin böyük rolu olmuşdur.

4. "Kitabi-Dədə Qorqud"un yasaqlanmasının imperiyanın əyalət-müstəmləkə düşüncəsindən doğması. Məlumdur ki, həmişə və hər yerdə imperiya maraqları güdən SSRİ rəhbərliyi mənşə və şəcərə məsələsinə xüsusi fikir verirdi. Fikrimizcə, azərbaycanlıların gəlmə elan edilməsi ideyası da buradan qaynaqlanırdı. Akademik İsa Həbibbəyli haqlı olaraq yazır ki, «Dünyanın yenidən qurulduğu indiki günlərdə ilk növbədə «Dədə Qorqud» dastanının əhatə etdiyi dövrün və bu nadir folklor abidəsinin yaranma tarixinin bir daha dəqiqləşməsinə ciddi ehtiyac vardır. Bu məsələ «Dədə Qorqud»un timsalında türk xalqlarının mənşəyini, soykökünü müəyyən etmək sarıdan ciddi əhəmiyyət kəsb edir. Çünki müstəqillik qazanana qədər Azərbaycan soykökü məsələsini araşdırarkən üstüörtülü vasitələrlə özünü hakim millət elan etmiş rusların etnogenezisindən irəli getməyə maneçilik törədilmişdir. Bizə məlum olduğuna görə uzun illər ərzində

[211] Bax. Rafiq İmrani. Muğam tarixi. I cild. B. 1998, s. 57; Тагмизян Н. Об армяно-персидско-таджикских музыкальных взаимосвязях в древности. – В сб.: Борбад, эпоха и культурные традиции. Душанбе: Дониш, 1989, с. 79.

Türkiyədə də xalqın qədimliyinin tədqiqi məsələsinin üzərində müəyyən Avropa təzyiqi mövcud olmuşdur. Bütün bunların nəticəsidir ki, əksər mənbələrdə «Dədə Qorqud» dastanlarının daha qədim tarixə malik olduğu unudulmuş, bu nəhəng folklor abidəsinin IX-XII əsrlərin məhsulu kimi meydana çıxması haqqındakı mülahizələr geniş yayılmışdır»[212]. Bu fikrin davamı kimi, yeri gəlmişkən onu da qeyd etməliyik ki, Qərbi-Avropa alimləri hər vəchlə çalışırdılar ki, «Avesta»nın tarixi «Bibliya»dan qabağa keçməsin.

Əlbəttə, belə nümunələrin sayını artırmaq da olar. Həqiqətən də, o illərdə belə qadağalar çox olurdu. Maraqlıdır ki, bəzən imperiyanı idarə edənlər xalqın kino tarixi ilə bağlı məsələlərə də müdaxilə edir və çalışırdılar ki, mövcud faktları təhrif etsinlər. Belə ki, 1976-cı ildə «Neft və milyonlar səltənətində» filminin 60 illiyinin keçirilməsinə etiraz edən SSRİ Dövlət Kinomatoqrafiya Komitəsinin sədri bildirirdi ki, «məgər Azərbaycanın kino tarixi Rusiyanınkından qədimdir». İmperiyanın tarixindən qədim və şəxsiyyətlərindən güclü heç nəyin mövcud olmadığı stereotipini, qəlibini dağıtmaq və tariximizi təhriflərdən qorumaq üçün, yenə də köməyə Heydər Əliyev gəldi. Yalnız onun işə qarışması nəticəsində ehkamlar dağıdıldı, Azərbaycan kinosunun 60 illiyi geniş və təntənəli şəkildə qeyd edildi[213]. Həmin illərdə imperiya haqqını müdafiə edənləri, tarixini təhriflərdən qorumağa çalışanları, müstəqil düşüncəyə malik olan və marksçı-leninçi baxışlar sistemini ehkam kimi qəbul etməyənləri dissident elan edərək müxtəlif vasitələrlə məhv etməyə çalışırdı. Göründüyü kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud»un yasaqlanmasının

[212] Həbibbəyli İ. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. B. Nurlan, 2007, s. 9.
[213] Heydər Əliyev və kino. «Sinematoqraf» jurnalı. B. 2002, s. 3.

əsas səbəblərindən biri də Moskvanın maraqlarını təmin etməməslə bağlı idi. Çünki, «Dədə Qorqud» müstəqillik, el-yurd birliyi, dövlətçilik düşüncəsinin daşıyıcısıdır[214]. Ona görə də, Azərbaycan və Anadolu türklərinin, qaqauzların və türkmənlərin ortaq mədəniyyət nümunəsi olan, onların tarixini, coğrafiyasını, psixologiyasını, dilini, dinini, adət-ənənələrini, bir sözlə, ruhunu əks etdirən belə bir bədii salnaməni Sovet imperiyası özünün düşüncə tərzinə və yeritdiyi siyasətə zidd, yad bir kitab kimi yasaqlamalı idi. Əslində, yuxarıda dediyimiz üst və alt qatda gedən proseslərin mahiyyətində çox ciddi bir məsələ də dayanırdı. ***Fikrimizcə, burada məqsəd qısqanclıq, mənşəyin qədimliyi ilə yanaşı türkləri öz epos mədəniyyətindən uzaq salmaq idi.*** Çünki imperiya klassiklərin – Puşkinin, Tolstoyun, Dostoyevskinin, Şekspirin... timsalında yaxşı bilirdi ki, böyük ədəbiyyat keçmişi inkar edəndə yox, əksinə ondan qaynaqlananda, daha doğrusu, onun içindən çıxanda, bətnindən doğulanda, əcdadla çağdaş nəsl arasında ünsiyyət yaradanda sinfiliyini, konyukturluğunu, partiiyalılığını, sosialist realizmini itirir. Elə böyük və modern ədəbiyyat da (hətta xalq və dövlət də) bu zaman – tarixə, yaddaşa, epos mədəniyyətinə sədaqət nümayiş etdirəndə, bu dəyərlərə yiyələnəndə yaranır və yaşayır. Ona görə də klassik irsi məhv edir və rusların, ermənilərin daha qədim olduqlarını sübut etməyə çalışırdı.

Başqa bir mühüm məqam ondan ibarətdir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» bizi ümumtürk mədəniyyəti ilə sıx bağlayır və yalnız oğuznamə deyil, həm də türknamə funksiyasını yerinə yetirirdi. Yəni bu dastan ümumkökdən, türklükdən

[214] Nəbiyev B, Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güzgüsü (Kitabi-Dədə Qorqud), B. 1999, s. 7.

qaynaqlandığına görə yalnız oğuzların deyil, bütün türklərin mədəniyyət nümunəsi kimi meydana çıxırdı. Ümumtürk və ümumislam mədəniyyətinə isə sovet totalitar rejimi özünün «pantürkist» və «panislamist» möhürünü çoxdan vurmuşdu. Bu dastanı yasaqlayan amillərdən biri də başqa liyə aparan yolun marksizmdən, leninizmdən deyil, millilikdən, türklükdən keçməsi, içində türkün əxlaqını, türkün düşüncə tərzini, türkün dövlətçilik tarixini, türkün mənəviyyatını, türkün ruhunu yaşatması idi.

Deyilənlərin yekunu kimi demək olar ki, 1920-1950-ci illərin repressiyalarının qurşunları əvvəlcə milli-mənəvi dəyərlərə – dilə, əlifbaya, adət-ənənələrə, klassik ədəbi-mədəni irsə, dinə, folklora – «Dədə Qorquda», «Koroğlu»ya sonra isə milli düşüncə sahibləri olan mütəfəkkir şəxsiyyətlərə dəydi.

II FƏSİL

MİLLİ MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRİN DAŞIYICILARININ REPRESSİYASI

FİRİDUNBƏY KÖÇƏRLİNİN MÜƏMMALI ÖLÜMÜ, YAXUD GÜMANDAN HƏQİQƏTƏ

Vaxtı ilə Firidunbəy Köçərli «Azərbaycan ədəbiyyatı» kitabında yazırdı: «Molla Məhəmməd Bağdadi türk şairlərinin babası hesab olunur». Bu sətirlərin müəllifinin özünü də ədəbi-nəzəri fikri yeni inkişaf mərhələsinə yüksəltdiyinə, ədəbiyyat tarixinin əsasını qoyduğuna, publisistikaya yeni nəfəs verdiyinə, şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrini topladığına, milli folklorşünaslıq elminin nəzəri əsaslarının yaranmasındakı roluna və millətin maariflənməsi istiqamətindəki əvəzsiz pedaqoji xidmətlərinə görə Azərbaycan ədəbiyyatşünaslarının, Azərbaycan tənqidçilərinin, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixçilərinin, hətta Azərbaycan müəllimlərinin babası hesab etmək olar. Bir «mən»də, bir vücudda bu qədər sahəni birləşdirən F.Köçərli 26 yanvar 1863-cü ildə Azərbaycanın ən dilbər guşələrindən biri və onun ayrılmaz hissəsi olan Şuşa şəhərində doğulmuşdur. Dövrünün ziyalılarından olan atası Əhmədağa onu farsca təhsil almaq üçün 1872-ci ildə Mirzə Kərim Münşizadənin məktəbinə qoyur. O, 1876-ci ildə rus məktəbinə gedir və üç il burada təhsil alaraq rus dilinin sirlərinə bələd olur.

1879-cu ildə Qori müəllimlər seminariyasının hazırlıq şöbəsinə daxil olan F.Köçərli 1885-ci ildə oranı müvəffəqiyyətlə başa vurur. «F.Köçərli 22 yaşında ikən əla əxlaqla seminariyanı bitirmiş və şəriət, pedaqoji, rus dili, hesab,

həndəsə, yerölçmə, tarix, coğrafiya, təbiət, hüsnxət fənlərindən, habelə təcrübi məşğələlərdən müvəffəqiyyətlə imtahan vermişdir... Buna görə də məzkura ibtidai xalq məktəbi müəllimi adı verilir və o, layiq görüldüyü vəzifənin bütün hüquqlarından istifadə edə bilər»[215].

Tiflis ədəbi mühiti, Qori seminariyasında mütərəqqi ziyalılardan aldığı dərslər gənc Firidunun dünyagörüşünün formalaşmasında mühüm rol oynayır. Təhsilini başa vuran F.Köçərli, təxminən, on il İrəvan gimnaziyasında müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olur. Hələ Qori müəllimlər seminariyasından başladığı yaradıcılıq işini daha da genişləndirir. Əsasən rus ədiblərinin əsərlərindən etdiyi tərcümələri, eyni zamanda elmi-publisistik yazıları ilə ziyalıların diqqətini cəlb edir.

Təlimin yeni üsullarına üstünlük verən F.Köçərli yaradıcı bir şəxs kimi 1895-ci ildə Qori Müəllimlər Seminariyasına dəvət olunur. Burada ana dili və şəriətdən dərs deyən Köçərli elmi-pedaqoji fəaliyyətini də davam etdirir. O, Q.Ə.Əfəndizadə ilə birlikdə 1899-cu ildə dinin tarixinə dair dərslik tərtib etmişdir. Həmin dərslik F.A.Smirnov tərəfindən rus dilinə tərcümə olunmuş və beləliklə də, Köçərlinin bioqrafiyasında elmi-pedaqoji fəaliyyətinin yeni mərhələsi başlanmışdır.

1897-ci ildə Badisəba xanımla ailə həyatı quran F.Köçərli 1910-cu ildə Qori Müəllimlər Seminariyasının Azərbaycan şöbəsinə müvəqqəti təlimatçı təyin olunur. Müəllif 1903-cü ildə «Azərbaycan tatarlarının ədəbiyyatı» (rus dilində), 1911-ci ildə «M.F.Axundov», 1912-ci ildə «Balalara hədiyyə» kitablarını nəşr etdirir. Bütün bunlar, eləcə də İ.A.Krılovdan, A.S.Puşkindən, A.V.Koltsovdan,

[215] Nəbiyev B. Firidun bəy Köçərli, B. 1984, s. 46.

M.Y.Lermontovdan, A.N.Tolstoydan, A.P.Çexovdan, Şopenhauerdən və s. etdiyi tərcümələr və yazdığı elmi-publisistik məqalələr dövrünün ziyalıları arasında onun şöhrətini daha da artırır.

Bir çox ziyalılar kimi F.Köçərli də Qori Müəllimlər Seminariyasının Azərbaycan şöbəsinin Azərbaycana köçürülməsinin tərəfdarı idi. Müxtəlif maneələrə (çar Rusiyasının və yerli mühafizəkarların etirazlarına) baxmayaraq, F.Köçərli öz istəyini 1918-ci ildə reallaşdıra bildi. Qısa bir müddətdə «F.Köçərli Qazaxda təkcə müəllim Seminariyasının direktoruna deyil, həm də ictimai xadimə çevrildi. Burada yaşlılar üçün savad kursu açdı, yetimlər evi təsis etdi. Qaçqınlara yardım fondu kimi bir çox faydalı işlər gördü».[216] Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə müstəqilliyimizi təqdir edən F.Köçərli elmi-pedaqoji fəaliyyətlə yanaşı, Müsavatın Qazax bölməsinə rəhbərlik edir.

Azərbaycanda yeni üsullu məktəblərin açılması, dünyəvi elmlərə üstünlük verilməsi, gənc nəslin maariflənməsi, cəhalət girdabından uzaqlaşması o dövrün ziyalılarının qarşısında duran ən vacib məsələlərdən biri idi. Bir yaradıcı pedaqoq və müəllim kimi onu çar məmurlarının, yerli hakimlərin, ruhanilərin azğınlığı, qadınların hüquqsuzluğu, dini fanatizm, bir sözlə, xalqın tərəqqisi, maariflənməsi və mədəni inkişafı daha çox düşündürürdü.

Bəzi məqalələrində müəllif haqlı olaraq göstərirdi ki, maarifçilik işini layiqincə həyata keçirmək və milləti oyatmaq üçün ilkin olaraq müasir tələblərə cavab verən əlifbadan başlamaq lazımdır. Onun fikrincə, «ərəb əlifbası müsəlman dünyasının tərəqqisinə ciddi maneçilik törətdiyindən

[216] Seyidov Ə.S. Qori seminariyası və onun məzunları, B. 1988, s. 197.

əsaslı dəyişikliyə ehtiyac vardır». Lakin bu dəyişiklik zamanı elə etmək lazımdır ki, yeni əlifba min illər mövcud olan əlifbadan daha mükəmməl və daha əlverişli bir əlifba olsun. Elə ona görə də, F.Köçərli «Şərqi-rus»un mühərriri M.Şahtaxtınskini «yöndəmsiz və mürəkkəb» bir əlifba yaratdığı üçün tənqid edirdi.

Xalqın mədəni inkişafına və maarifləmməsi işinə konseptual yanaşan F.Köçərli ikinci mərhələ kimi müasir dərsliklərin yaradılmasına üstünlük verirdi. Görkəmli pedaqoqun baxışlarına uyğun gəldiyinə görə o, A.O.Çernyayevskinin «Vətən dili» dərsliyini «Azərbaycan məktəblərində yeni bir islahat əmələ gətirdi»[217] - deyə yüksək qiymətləndirir və bu dərsliyi görkəmli pedaqoq alim Uşinskinin «Ana dili» dərsliyi ilə bərabər tuturdu[218]. Heç təsadüfi deyildir ki, A.O.Çernyayevskinin «Vətən dili» dərsliyi uzun müddət özündən sonrakı dərsliklər üçün örnək rolunu oynadı. Bunun əsas səbəbi həmin dərsliyin sövti üsulla hazırlanması, uşaqların yaş xüsusiyyətlərinin nəzərə alınması, dilinin sadəliyi, anlaşıqlı olması, izahların canlılığı, əyaniliyi təmin etmək məqsədilə mətnə və hərflərə uyğun şəkillərin verilməsi, eləcə də milli folklor nümunələrindən geniş istifadəsi idi.

F.Köçərli şəriət dərslərini tədris etdiyindən bu sahədə də müvafiq islahatların aparılmasının tərəfdarı və təəssübkeşi kimi çıxış edirdi. «Qurani-Kərimi» həmişə və hər yerdə uca tutan, dini dəyərlərimizi müdafiə edən Köçərli bildirirdi ki, «həqiqətdə dinimiz hüsni-məişətimiz üçün yaranmışdır və hüsni-məişətimiz... nicat və səadətimiz dini-mübinimiz olan qanuna əməl etməklə, şəri-şərif açdığı yol ilə getməklə bə-

[217] F.Köçərli. Seçilmiş əsərləri, B. 1963, s. 78.
[218] «Zaqafqazye» qəzeti (rus dilində), 2 aprel, 1910, № 74.

həmə gələcəkdir»[219]. Bütün bunlara baxmayaraq, şəriət dərslərinin tədrisi prosesində oturuşmuş, müasirliyini itirmiş stereotiplərin, dağıdılmasının tərəfdarı olan müəllif şeyxülislam Əbdüssalam Axundzadəyə qədər keçirilən dini dərslərə münasibətini bildirərək yazırdı: «O vaxta qədər şəriət dərsləri belə keçirilirdi: molla dinin ehkamları haqqında uşaqlara bəzi məlumat verir, qiyamət günü haqqında danışır, sonra isə uşaqlara Quran oxudurdu və aydındır ki, onu da yalnız əzbərlədir, mənasını isə başa salmırdı»[220]. F.Köçərli göstərirdi ki, bədii-ədəbi dilin ilk öyrədicisi olan şeyxül-islam Əbdüssalam Axundzadənin «Risaleyi-ümdətül-ehkam», «Zibdətül-ehkam» və «Tarixi-müqəddəsi-ənbiya» əsərləri çap edildikdən sonra pedaqoji iş elmi zəmində aparılmağa başlanmışdır. Ə.Axundzadəyə qədərki, şəriət dərslərindəki kor-koranə əzbərçiliyi, qiyamət günü haqqında uzun-uzadı danışıqları tənqid edən alim vaxtı keçmiş ehkamları dağıtdığına, «pedaqojinin didaktik tələblərinə», yeni metod tətbiq etdiyinə, «yəni asandan çətinə, yaxından uzağa üsuluna» üstünlük verdiyinə görə şeyxül-islamı təqdir edirdi. O, İsmayılbəy Qaspirallının «Xocayi-sibyan» (uşaq müəllimi), Rəşidbəy Əfəndiyevin «Uşaq baxçası» dərsliklərini də faydalı kitablar adlandırır və göstərirdi ki, hər iki dərslik pedaqoji işi yaxşı bilən müəlliflər tərəfindən tərtib edilmişdir. Göründüyü kimi, o bir pedaqoq alim kimi dərsliklərdə dilin sadəliyinə, uşaqların yaş xüsusiyyətlərinin nəzərə alınmasına, yeni metodların tətbiq edilməsinə, əyaniliyə və elmiliyə xüsusi fikir verirdi.

Xalqın maarifləmməsində kütləvi informasiya vasitələrinin də mühüm əhəmiyyəti olduğunu görən F.Köçərli «Hörmətli «Şərqi-rus» ruznaməsinə bir neçə sözlər» məqaləsində

[219] «Təraqqi» qəzeti, 28 dekabr, 1908, № 137.
[220] F.Köçərli. Seçilmiş əsərləri, B. 1963, s. 78.

qəzetçilik tarixinə bir nəzər yetirir, «canını millət uğrunda fəda edən» «Əkinçi»nin, tez qapanmasını təəssüf hissi ilə anır. «Şərqi-rus» qəzetinin nəşrini alqışlayan müəllif həm «əhli-mərifətin və ərbabi-qələmin», həm də naşirlərin qarşısında mühüm tələblər qoyur. Birincilərdən tələb edir ki, «cümlə din və millət təəssübü çəkənlər bacardığı qədər kömək və müavinəti ya əqli və qələmi ilə və ya malı və canı ilə ola gərək Əsirgəməsin», ikincilər isə «millətimizin ehtiyacı, qüsur və nöqsanımızın illəti, dalda qalmağımızın səbəbi nədə isə gərəkdir dürüst təhqiq və tədqiq oluna və sonra çarə dalınca gedilə və eyblərimizi açıb göstərməkdə qorxu və ictinab olunmaya»[221].

F.Köçərli «Azərbaycan dövri mətbuatının qısa icmalı» adlı başqa bir məqaləsində isə «Ziyayi-Qafqaziyyə» və «Kəşkül» qəzetlərinin xalqın ictimai-siyasi həyatında elə bir mühüm rol oynamayan «şəxsi ticarət müəssisəsi» hesab edirdisə, «Həyat» qəzetini «Azərbaycan qəzetlərinin hamısından ən mötəbəri», «İrşadı» isə «ən canlı, məzmunlu və gözəl mətbuat orqanı» adlandırırdı. Müəllifin qəzetçilik tariximizin keçdiyi yola nəzər salması, eləcə də onları qiymətləndirmə meyarı daha çox həmin mətbuat orqanlarının xalqın tərəqqisində, ictimai-siyasi həyatında oynadığı rola söykənirdi. F.Köçərli «Molla Nəsrəddin» jurnalının nəşrini və qaldırdığı problemləri təqdir edir. Müəllif daha çox o məsələləri tədqiqata cəlb edir, araşdırmaların predmetinə çevirir ki, orada xalqın, bütövlükdə isə «əhli-müsəlman»ın oyanması, cəhalət girdabından ayılması önə çəkilir, insanları geriliyə, atalətə sürüklüyən fanatizm carçıları tənqid edilir. O, məqalənin sonunda müsəlman cəmiyyətinə

[221] F.Köçərli. Seçilmiş əsərləri, B. 1963, s. 87.

müraciət edərək «bu faydalı və yeganə jurnalın nəşrinə köməklik göstərmələrini» rica edirdi.

Millətin ayılmasında və oyanmasında teatrın müstəsna rolunu qiymətləndirən F.Köçərli «Azərbaycan komediyaları» məqaləsində dramaturqlarımızdan M.F.Axundovun, N.Vəzirovun, H.Vəzirovun, N.Nərimanovun komediyalarını təhlil etməklə oxucuları «yeni Azərbaycan pyeslərinin məzmunu ilə tanış etməyi» qarşısına məqsəd qoyur. Tənqidçi burada da daha çox o əsərləri tədqiqata cəlb edir ki, orada avamlıq, gerilik, nadanlıq, cəhalət, fanatizm ifşa olunur, gülüş hədəfinə çevrilir və xalqın maarifləmməsi, intellekt səviyyəsinin artırılması diqqət mərkəzinə çəkilir. F.Köçərli Avropaya getmək arzusu gözündə qalan Şahbaz bəy (M.F.Axundov «Hekayəti-müsyo Jordan və dərviş Məstəli şah»), şagirdləri məktəbə cəlb etməyə çalışan Məhəmməd ağa, xaricdə təhsil alıb vətənə qayıtdıqdan sonra qohumları quldurluq etdiyinə görə fəaliyyəti «hələlik yalnız məhkəmələrə və hökumət idarələrinə gedib-gəlməklə məhdudlaşan» Ömər (N.Nərimanov «Nadanlıq») kimi ziyalıları şikəst edən ictimai-siyasi mühitin özünün obrazını yaradır. Məqalə müəllifi adı gedən dramaturqların komediiyalarındakı çatışmamazlıqları göstərməklə yanaşı bu tipli əsərlərin tez-tez tamaşaya qoyulmasını da vacib hesab edirdi.

O, «Müsəlman müəllimlərinin hümməti» məqaləsində Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində, o cümlədən Şuşada tamaşaya qoyulan əsərləri iki cəhətinə görə xüsusilə qiymətləndirirdi. Birincisi, xalqın teatr vasitəsi ilə maarifləndirilməsi, ikincisi, teatrdan gələn gəlirlərin kasıb və fəqir şagirdlərin ehtiyaclarının ödənilməsinə xərclənməsi. Bu iki mühüm cəhətin həyata keçirilməsində müəllimlərin və tələbələrin əməyi də müəllifin diqqətindən kənarda qalmırdı.

Eyni zamanda o, bir publisist kimi «qaranlıqda qalanlarımız»ın halına yanmayan, onların dərdinə şərik olmayan, eləcə də ictimai həyatdakı çatışmamazlıqlara və neqativ hallara biganə qalan ziyalıları tənqid edirdi.

Görkəmli publisist və tənqidçinin maarifi belə geniş təbliğ etməsi mövcud ictimai-siyasi quruluşun eybəcərliklərini üzə çıxarmağa, İranda və Türkiyədə olduğu kimi Azərbaycanda da milli azadlıq hisslərinin gücləndirilməsinə xidmət edirdi. Xalqı ayıltmaq, ona öz haqqını dərk etdirmək, qadının, bütövlükdə insanın hüquqsuzluğuna, ictimai-siyasi həyatdakı neqativ hallara etiraz F.Köçərli publisistikasının əsasını təşkil edirdi. Maraqlıdır ki, F.Köçərlinin ictimai-siyasi baxışlarından bəhs açan bəzi alimlər onu marksizmi və leninizmi yaxşı dərk etməməkdə günahlandırır. Hətta onun baxışlarında marksizmə doğma olan notlar da tapırdılar. Əlibəy Hüseynzadəni, Əhmədbəy Ağayevi tərifləməsini F.Köçərli yaradıcılığının çatışmayan tərəfləri kimi dəyərləndirirdilər. Dini görüşlərinə gəldikdə isə idealizmin təəssübkeşi olmasını, dini kitabların nəşrini alqışlamAsını görkəmli alimin baxışlarındakı məhdudiyyət və ziddiyyət kimi qiymətləndirirdilər. ***Fikrimizcə, bu ziddiyyətlər F.Köçərlinin deyil, yazarları və sənət adamlarını mürtəcelər və burjuylar, mütərəqqilər və demokratlar, bir sözlə, idealistlər və marksistlər kimi təsnif edən, bölgü aparan sosializmin öz mahiyyətindən doğan ziddiyyətlər idi.*** Şübhəsiz ki, həmin dövrün tənqidçiləri də rejimin tələblərinə uyğun olaraq belə deməyə məcbur olmuşlar. Daha doğrusu, o dövrün tənqidçiləri marksçı-leninçi təlimin qüsurlarına F.Köçərlini də şərik edirdilər. ***Onun həm elmi, həm də elmi-publisist yaradıcılığında bir tərəfdən dini-ilahi, digər tərəfdən isə dünyəvi-elmi dəyərlərin tamlığı, bütövlüyü vəhdətdə verilib.*** Onun fikrincə,

dini-islami dəyərlər dünyəviliyə, dünyəvilik isə dini dəyərlərin dərkinə (materiya ilə ruh arasındakı əlaqələrə) mane olmur[222]. Deməli, F.Köçərli bir maarifçi kimi millətini dini və dünyəvi dəyərlərdən kənarda təsəvvür etmir, onu sosialist inqilabına hazırlamır (unutmaq olmaz ki, o, müsavatçı idi – C.Q.), əksinə, tərəqqiyə, intellekt səviyyəsinin artırılmasına, düşüncə müstəqilliyinə, azadlığa səsləyir və burada ədəbiyyatın rolunun əvəzsizliyini xüsusilə qeyd edirdi: «Ərbabi-daniş və kəmalə məlumdur ki, hər bir millətin şan və əzəmətnə, tərəqqi və səadətinə bais olan səbəblərdən birisi də onun ədəbiyyatıdır. Ədəbiyyat millətin ayineyi-həqiqət nümunəsidir ki, onun maddi və mənəvi tərəqqisini və istiqbalı üçün nicat və səadət yollarını eyni ilə göstərir».

Həyat həqiqətlərinin real təsvirinin tərəfdarı olan F.Köçərli sənətkardan da həyat həqiqətlərinə uyğun dinamik inkişafı tələb edirdi. XX əsrin əvvəllərində müasir oxucunun tələblərinə cavab verməyən, «öz ibarəpərdazlığı, forma və məndəricə yeknəsəkliyi ilə artıq hamını təngə gətirən» köhnə sxolastik ədəbiyyatın – epiqonçu şeirin və həcvin, həmişə olduğu kimi, bu gün də yeni mühitə və cəmiyyətə heç nə bəxş etməyəcəyini görən və göstərən tənqidçi ciddi ədəbiyyat nümunələri yaratmağı təqdir edirdi. O bir tənqidçi kimi çalışırdı ki, «millətin ayineyi-həqiqət»i olan ədəbiyyatda həş şey olduğu kimi göstərilsin, həm də iş yalnız göstərilməklə bitməsin, ictimaiyyətə çatdırılan ədəbi

[222] Müəllifin F.Köçərlinin simasında onun şəxsiyyətinin kamillik məqamı kimi vurğuladığı materiya ilə ruhun, dini və dünyəvi dəyərlərin vəhdəti xüsusi məqamdır. Bolşevizm metariyanı ruha qarşı qoyaraq, bütöv XX əsr mənəviyyatını ruhsuzlaşdırdı. Bu gün milli həyatımızda və dünyada baş verən qlobal insanlıq faciələrinin səbəbi bu «ruhsuz» antropoloji materiya – haqqında C.Qasımovun kitabda yeri gəldikcə bəhs etdiyi manqurt insandır – ***REDAKTOR***

nümunələr bədii təsir qüvvəsinə malik olsun, xalqı, milləti tərəqqiyə və inkişafa yönəltsin, onda milli kimlik şüurunu formalaşdırsın. F.Köçərli o əsərləri yüksək qiymətləndirirdi ki, onlar ürəkdən süzülüb çıxır, xalqın istək və arzularını ifadə edir, bu əsərlər «ruha qida, ağla qüvvət, fikir və xəyala hərəkət və vüsət verir»[223]. Bu keyfiyyətlərinə görə o, N.Gəncəvini, M.Füzulini, M.F.Axundovu, Q.Zakiri, M.Cəlili, M.Ə.Sabiri, Ə.Haqverdiyevi və bu kimi digər Azərbaycan yazarlarını yüksək qiymətləndirirdi.

Geniş yaradıcılıq diapozonuna malik olan F.Köçərlinin Azərbaycan mədəniyyəti qarşısında gördüyü ən önəmli işlərdən biri də Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi yaratmaq istiqamətində atdığı addımlar olmuşdur. Şübhəsiz ki, Azərbaycanda F.Köçərliyə qədər də ədəbiyyat tarixi yaratmaq meyli olmuşdu. Bütün bunlar ədəbiyyat tarixi yaratmaq istiqamətində ayrı-ayrı axtarışlar və təşəbbüslər idi, lakin mükəmməl, fundamental milli ədəbiyyat tarixi problemi hələ öz həllini gözləyirdi. Bu fundamental və çox gərəkli işin təməlini F.Köçərli qoydu. Mərhum akademik Kamal Talıbzadənin təbirincə desək o, «təzkirəçiliyin çərçivəsini dağıdıb ədəbiyyat tarixinin tədqiqinə yeni bir istiqamət vermişdir»[224]. Əlbəttə, bu ölçüyəgəlməz qədirşünaslıq işini təzkirəçilikdən tamamilə uzaqlaşmış, təzkirəçilik köynəyini soyunmuş əsər də elan etmək olmaz. Şübhəsiz ki, «Azərbaycan ədəbiyyatı» kitabında da təzkirələrin təsiri vardır. Akademik Bəkir Nəbiyev haqlı olaraq qeyd edir ki, «bu təsir birinci növbədə onda təsvirçilik meylinin güclü olmasında özünü göstərir»[225].

[223] F.Köçərli. Seçilmiş əsərləri, B. 1963, s. 100.
[224] Talıbzadə K. XX əsr Azərbaycan ədəbi tənqidi, B. 1966, s. 257.
[225] Nəbiyev B. Firidun bəy Köçərli, B. 1984, s. 171.

Onu da qeyd etməliyik ki, ***təsvirçilik «Azərbaycan ədəbiyyatı» kitabında aparıcı deyil, keçici xarakter daşıyır,*** burada yazıçının mühitinin və yaradıcılığının təhlili, analizi təsviri kölgədə qoyur. Başqa sözlə desək, F.Köçərlini özündən əvvəlkilərdən – sələflərindən fərqləndirən əsas cəhət odur ki, burada axtarış və tədqiqat, sintez-analiz, yeri gələndə müqayisə və tənqid önə keçir. Lakin bu sözləri A.Sur və onun əsəri barədə demək olmaz. Belə ki, 1908-ci ildə Abdulla Məhəmmədzadə Sur 1000 səhifəlik «Türk ədəbiyyatına bir nəzər» əsərini tamamlamış və hissə-hissə nəşr olunmaq üçün «Molla Nəsrəddin» jurnalına təqdim etmişdir. «Molla Nəsrəddin» jurnalı 1908-ci ildə belə bir əsərin tezliklə çıxacağını oxucularına xəbər verirdi. Bu məlumatda «Türk ədəbiyyatına bir nəzər» əsərinin təxmini məzmunu da verilmişdir: «Gəncəli Məhəmmədzadə Abdulla Tofiq əfəndinin «Türk ədəbiyyatına bir nəzər» nam əsəri fevralın ibtidasından etibarən hər ay başında bir risalə şəklində nəşrə başlanacaq. 25 risalədən ibarət olan bu əsər üç cild üzrə min səhifəlik ədəbi bir əsərdir. Türk ədəbiyyatının dövri-ətiq, dövri-təcəddüd və dövri-cədidinə dair tarixi-ictimai, ədəbi məlumatlar veriləcək»[226].

Bundan ruhlanan Abdulla Sur əsərin tezliklə nəşr ediləcəyini böyük sevinc hissləri ilə öz dostlarına da bildirirdi. O, akademik Qordlevskiyə ünvanladığı məktubların birində yazırdı: «Türk ədəbiyyatına bir nəzər» əsəri-acizanəmin ilk cüzi əvvəllərinə doğru nəşr ediləcəkdir».

Təəssüf ki, A.Surun sevinci uzun sürmədi. Müəllif «Həqiqət» qəzetinə göndərdiyi məktubunda əsərin nəşrinin təxirə salınması səbəbini belə izah edirdi: «Əsəri-acizanəm

[226] «Mola Nəsrəddin» jurnalı, 1908, № 50.

olan «Türk ədəbiyyatına bir nəzər»in naşiri barədə maarifməndaz Nəsib bəy əfəndi tərəfindən əsəri-acizanəmin fevral ayı ibtidalarında nəşr olunacağı elan edilmişdir. («Molla Nəsrəddin» jurnalında gedən yazı nəzərdə tutulur). Lüzumlu bəzi kitabların İstambuldan cəlbi məcburiyyəti ilə ustadi-möhtərəm səadətli Əhməd Hikmət əfəndinin göndərəcəyi müqəddimənin daha yetişməməsi Naşir bəy əfəndini bir qədər təxir ilə işə başlamağa məcbur etdi. Hər halda kitablar vüsul olur-olmaz, başlanacağı və meydani-intişarə qonulacağı qəti surətdə təyin edilərək, möhtərəm müştərilərə zaman ilə xəbər veriləcəyini ərz ilə əhflərini istərəm. 5 mart 1905. Gəncə. Məhəmmədzadə Abdulla Tofiq».

Əsərin çap olunmamasına baxmayaraq, A.Sur ümidini üzmürdü. Lakin müəllifin böyük ümidlə gözlədiyi bu əsər çap edilmədi. İndi ondan yalnız bəzi fraqmentlər qalmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Azərbaycan Respublikası EA Əlyazmaları İnstitutunda saxlanan 3 dəftərdən biri «Türk ədəbiyyatına bir nəzər» kitabından fraqmentlərdir. Burada olan ikinci dəftər siyasi iqtisada həsr olunmuş, üçüncü dəftər isə müxtəlif şeirlərdən ibarətdir.

Əldə olan fraqmentlər «Türk ədəbiyyatına bir nəzər» əsərinin mükəmməl və dövrü üçün daha fundamental olduğunu göstərir. Mərhum akademik Kamal Talıbzadə həmin əsəri belə qiymətləndirirdi: «1000 səhifədən və üç cilddən ibarət olan bu əsərin əldə qalmış bəzi fraqmentləri təsdiq edir ki, bir ədəbiyyat tarixi kimi o, həmin dövrdə yazılmış ədəbiyyat tarixlərindən elmi-nəzəri cəhətdən daha üstün imiş»[227]. Lakin həmin əsər tam şəkildə əldə olmadığından müqayisələr aparmaq və üstünlüyü kiməsə vermək də mübahisəli olar. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, A.Sur türk ədəbiyyatı tarixini yalnız Azərbaycan ədəbiyyatı yazarları ilə məhdudlaşdırmır, ümumtürk ədəbiyyatına daxil olan şair və yazıçıların həyatını, dövrünü, yaradıcılığını, onun ədəbiyyat tarixindəki yerini, ideya-sənətkarlıq xüsusiyyətlərini, ədəbiyyata gətirdiyi yeniliyi, özünə qədərki ədəbiyyata münasibətini, özündən sonrakı ədəbiyyata təsirini, yaradıcılığının dil və üslub xüsusiyyətlərini araşdırırdı. Çox təəssüf ki, belə bir dəyərli əsər indi əlimizdə yoxdur. Əgər əldə olsaydı, onunla F.Köçərlinin «Azərbaycan ədəbiyyatı» arasında elmi-nəzəri və tarixi paralellər və müqayisələr aparmaq olardı.

Ədəbiyyat tarixini hazırlayarkən F.Köçərli özünəqədərki mənbə və məxəzləri, təzkirə və cüngləri, dostlarından aldığı xatirə və məktubları diqqətlə nəzərdən keçirmiş, müxtəlif mətbuat səhifələrində olan materialları toplamış, bunlarla yanaşı, özünün də etiraf etdiyi kimi, daha çox Hacı Lütfəli bəy ibn Xaqan «Azəri» təxəllüsün «Atəşgədə» kitabından bəhrələnmişdir. Bu iki əsər arasındakı əsas fərqləri göstərən müəllif yazırdı: «Hacı Lütfəli bəyin kitabı ilə bizim məcmuənin arasında təfavüt çoxdur. Belə ki, mərhum Azəri «Atəşgədə»sində hər bir şairin tərcümeyi-halına dair müxtəsər əhval yazıb, əsərlərindən azacıq və bir-birinə münasibəti olmayan nümunələr göstərir. Amma biz mümkün olduğu qədərdə məşhur şüəra və üdəbamızın həm tərcümeyi-hallarına və həm asari-qələmiyyələrinə dair ətraflı məlumat vermişik, məzkur əsərlərin haqqında öz rəy və təsəvvüratımızı yazıb, tövsif və ya tənqidə layiq olan məqam və nöqtələri şərh və bəyan etmişik. Hər bir şairin məsləkini, üslubi-kəlamını və öz əsrü zəmanəsinin təqazasınca nə növ əsərlər vücuda gətirdiyini və

[227] Talıbzadə K. Sənətkarın şəxsiyyəti, B. 1978, s. 270.

onların camaatımıza hüsni-təsirini, xeyir və ya zərərini bəqədri-qüvvə açıb göstərmişik»[228].

Müəllifin bu qısa şərhindən də aydın görünür ki, o, özünəqədərki təzkiraçilərdən fərqli olaraq yeni, modern bir ədəbiyyat tarixi yaratmağı, onu müasir elmi təhlil süzgəcindən keçirməyi, tədqiqata cəlb etdiyi şəxslərin müasirlərini, dövrünü, mühitini də öyrənməyi qarşısına məqsəd qoymuş və buna nail olmuşdur. Lütfəli bəy Azərdən fərqli olaraq (o, yalnız fars dilində yazan azərbaycanlıları öz təzkirəsinə daxil etmişdir – C.Q) F.Köçərli, əsasən, Azərbaycan dilində yazan şairləri kitaba daxil etmişdir.

Bu əsərin əhəmiyyətindən danışan Y.V.Çəmənzəminli qeyd edirdi ki, «Firidunbəy ən müqtədir, ən sevgili ədiblərimizdən biridir. Bu şəxs ədəbiyyat tariximizi yazmaq ilə bütün keçmişimizi diriltdi, şairlərimizin ülvi ruhlarını canlandırdı və həyati-fikriyyəmizi təbii yoluna saldı»[229]. F.Köçərli «həyati-fikriyyəmizi təbii yoluna salan» bu kitab üzərində 20 il zəhmət çəkməsinə, elmi axtarışlar aparmasına baxmayaraq, maddi çətinliklər üzündən həmin əsərin çapını, təəssüf ki, sağlığında görə bilmədi.

Sovetləşmədən dərhal sonra güllənənən F.Köçərlinin bu əsərinin nəşr edilməsi təəccüb doğurur. Çünki o illərdə vətən xaini elan edilmiş şəxslərin əsərləri də nəşr olunmur, olunanlar isə məhv edilir və oxunması qadağan olunurdu. Nədənsə burada bu prinsip pozulmuşdur. Bəlkə, sovet hökuməti tutduğundan peşiman olmuşdu?

Əgər belə idisə, onda nə üçün ona sovet hökumətnin mövcudluğu dövründə bəraət verilmədi? Bu sual hələ də müəmmalı olaraq qalır. Müəmmalı olmayan odur ki, «o

[228] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 68-69.
[229] «Azərbaycan» qəzeti, 3 avqust, 1919, № 241.

zaman xalq maarif komissarı vəzifəsində çalışan M.Quliyev F.Köçərlinin «Azərbaycan ədəbiyyatı»nı və H.Qaibovun dördcildlik «Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir» əsərini bir neçə yazıçıya və təcrübəli pedaqoqa verərək çap üçün hansının daha əlverişli olduğu barədə fikirlərini bildirməyi tapşırır. Üstünlük «Azərbaycan ədəbiyyatı»na verilir. Komissarlığın ayırdığı xüsusi komissiya kitabı tədqiq edərək onu müəllifin qələmindən çıxan şəkildə çap etməyi məqsədəuyğun hesab edir»[230]. Beləliklə də, bu əsər 1925-1926-cı illərdə iki cilddə «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları» adı ilə nəşr edilir. M.Hüseyn, M.Quliyev, Ə.Nazim F.Köçərlinin yaradıcılığı barədə qısa, həm də vulqar sosioloji təhlilə söykənən məlumat vermişlər. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, totalitar rejim zamanı repressiya qurbanlarından yalnız birinin – Firidunbəy Köçərlinin irsi haqqında 1946-cı ildə Mir Cəlal Paşayev obyektiv elmi-nəzəri fikir söyləmiş və «bütün keçmiş məcmuələrdən fərqli olaraq, birinci dəfə ədəbi təhlili, yalnız ədəbiyyatı öyrənmək deyil, həm də qiymətləndirmək təşəbbüsünü irəli sürən əsər idi» - deyərək onun sənətini yüksək qiymətləndirmişdir.

F.Köçərlinin «materialları»nı sistemləşdirməsi və çapa hazırladığı dövr XX əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. Bu dönəmi «dövri-intibah» adlandıran alim türk xalqları arasında da «hissi-millinin», «vicdani-millinin» oyandığını diqqət mərkəzinə çəkirdi. O, belə bir zamanda ziyalıların da diqqətini milləti irəliyə aparmaq üçün xalqın keçmişinə yönəldir, onun tarixində və taleyində mühüm rol oynamış söz bahadırlarını tədqiq etməyi önəmli hadisə hesab edirdi. Görkəmli tədqiqatçı bu fundamental işə konseptual yanaş-

[230] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 31.

dığından həm klassikləri, həm də müasirlərini elmi tədqiqatın predmetinə çevirirdi. Doğrudur, «Materiallar»da ədibin müasirləri öz əksini tapmamışdır, lakin Firidunbəyin məktubları və köçərlişünasların son elmi tədqiqatları sübut edir ki, o, müasirlərinin əsərlərini və tərcümeyi-hallarını da dərindən tədqiq etmişdir.

Bu barədə ümumi təsəvvür yaratmaq üçün F.Köçərlinin «Kaspi» qəzetinin 6 iyun 1912-ci il nömrəsində çap etdirdiyi «Mirzə Abdulla Məhəmmədzadənin və Rəhimbəy Qayıbovun xatirələrinə» adlı məqaləsinə fikir verək: «Azərbaycan ədəbiyyatına dair yazdığımız əsər üçün Yelizavetpol şair və yazıçılarının əsərlərindən nümunələri və onların tərcümeyi-hallarını – bu qiymətli materialları toplayıb göndərdiyinə görə biz şəxsən mərhum Mirzə Abdullaya minnətdarıq. O mərhum doğma ədəbiyyatı çox sevər və əsərimizə kömək olan məlumatı toplamaq üçün etdiyimiz bütün xahişlərə və verdiyimiz hər cür tapşırıqlara əməl edərdi. Surdan aldığımız son material müasir şairlərimizdən Əli Məmmədzadənin, Əli Razinin və şairə Asiya xanımın tərcümeyi-hallarına aid idi... Bunlardan Məşədi Sijimqulu imzası ilə yazan birincisi, Dabanı çattaq xala imzası ilə yazan ikincisi satirik «Molla Nəsrəddin» məcmuəsində əməkdaşlıq ediblər». Fikrimizcə, əlavə şərhə ehtiyac yoxdur.

Alimin yaratdığı ədəbiyyat tarixinin özünəməxsusluqlarından biri də ondadır ki, o, Azərbaycan ədəbiyyatının inkişaf yolunu izləməyə və gələcəkdə yaradılacaq daha fundamental ədəbiyyat tarixləri üçün material və istiqamət verirdi. Başqa sözlə, F.Köçərli yalnız ədəbiyyat tarixi yaratmadı, eyni zamanda onlarla unudulmuş, yaddan çıxmış şair və yazıçının həm tərcümeyi-halını, həm də əsərlərini toplayaraq, onlara dövrünə uyğun müasir şərh verdi, onların

ədəbiyyatımızdakı yerini və mövqeyini müəyyənləşdirdi. «Məşhur şüəra və üdəbamızın» əldə edə bilmədiyi bəzi əsərlərin adını və ünvanını göstərdi. Bir sözlə, böyük bir qədirşünaslıq işi görərək şifahi ədəbiyyatda olduğu kimi, yazılı ədəbiyyatda da toplama və tədqiqat işini paralel apardı, mənəvi sərvət itkisinin qarşısını aldı.

Professor P.Əfəndiyev haqlı olaraq yazır ki, «Biz F.Köçərli haqqında həm də həqiqi bir folklorşünas kimi danışmalıyıq. Ədib xalqını, Vətənini sevdiyi qədər də onun şifahi ədəbiyyatını sevirdi. F.Köçərlinin xalq ədəbiyyatı haqqındakı nəzəri fikirləri təsadüfdən-təsadüfə deyil, müəyyən bir sistem əsasında söylənmiş, ədəbi, elmi-pedaqoji fəaliyyətinin əvvəlindən axırına qədər davam etmişdir. F.Köçərlinin folklor haqqındakı nəzəri müddəaları o dövrün ictimai-siyasi həyatından doğmuşdur. Bunlar ədəbiyyatın xəlqiliyi, ideyalılığı, realizmi, ədəbi əsərlərin dili və dövrün bir sıra ən aktual məsələləri ilə bağlı idi».[231]

Ədəbiyyatı yazılı (qələmi) və şifahi (ədəbiyyati-lisani, əfvahi, yaxud el ədəbiyyatı) qismlərinə bölən Firidunbəy Köçərli də öz xələf və sələfləri kimi xalq ədəbiyyatının toplanmasını vacib sayırdı. Firidunbəy Köçərlini bir çox xələf və sələflərindən fərqləndirən əsas xüsusiyyət ondan ibarət idi ki, o, yazılı ədəbiyyatı da şifahi ədəbiyyat kimi toplayır və nəşr etdirirdi. Bu mənada onun xidmətlərini yalnız S.Mümtazla müqayisə etmək olar. Hər iki alim həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyatın nümunələrini toplamış və gələcək nəsllərə ərməğan etmişlər. Elmə, təhsilə marağın az olduğu bir dövrdə həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyat nümunələrini toplamaq üçün xalqa və millətə can yanğısı

[231] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, B. 1981, s. 49.

olmalı idi. F.Köçərl üçün bu da azlıq təşkil edirdi o, əsl fədai idi. F.Köçərlinin dostları və tanışları ilə (Məhəmmədzadə Abdulla Sur, Mehdi bəy Hacınski, Eynəli bəy Sultanov, Rəşid bəy Əfəndiyev, Abbas Səhhət, Abdulla Şaiq, Yusif Vəzir Çəmənzəminli və s.) məktublaşmalarının məzmununda da bu nümunələrin toplanması, itib-batmasının qarşısının alınması və xalqa çatdırılması dayanırdı. A.Şaiq tərəfindən göndərilmiş bayatılara münasibət bildirən ədib qeyd edirdi ki, mənim üçün bundan böyük hədiyyə ola bilməz. Yaxud da «Azərbaycan ədəbiyyatı» kitabında verdiyi bir qeyddə göstərirdi ki, «Sayaçı sözlərini və el ədəbiyyatına dair bir çox məlumatı əhli-qələmlərimizdən möhtərəm Eynəli bəy Sultanov cəm edib, lütf üzü ilə bizə bəxş etmişdir». Lakin axtarışlar həmişə uğurlu nəticələnmirdi. Aşıq Valehin əsərlərini toplayan, onun tərcümeyi-halı barədə ətraflı məlumat verən F.Köçərli təəssüf hissi ilə bildirirdi ki, aşığın «bunlardan artıq əhəmiyyətlisi keçmiş Salatının əhvalına və Qarabağ xanlığının tarixinə dair yazdığı mənzuməsidir ki, məəttəssüf, ələ gətirə bilmədik. Onun övladından Aşıq Abasqulu bizə söz vermişdi ki, Kərbəlayi Səfinin (Aşıq Valeh nəzərdə tutulur – C.Q) təmami əşar və asarini bizə göndərsin, vəli əhdinə vəfa etmədi»[232].

Toplama işinin əhəmiyyətinin vacibliyindən bəhs edən F.Köçərli yazırdı: «Keçmişdə şan və qüvvət sahibi olan türk milləti öz məişətinə, ayin və adətinə aid yaratdığı qısım-qısım nağıl və hekayələr, gözəl mənzumə və bayatılar, hikmətamiz məsəllər (atalar sözü), nazik mənalı müəmma və tapmacalar, balalar qəlbi açan düzgülər və yanıltmaclar, heyvanat qismində məxsus «sayaçı sözlər» mürur əyyam ilə xatirələrdən

[232] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 333.

çıxıbdır və bu halda unudulmaqdadır» [233]. Və yaxud da: «Bu qisim gözəl mənalı bayatılarımızın həddi-hesabı yoxdur. Bunları cəmləşdirib çapa verməsək itib, batıb gedər»[234].

F.Köçərli ağız ədəbiyyatının toplanması istiqamətində qonşuların bizdən daha irəli getdiyini göstərir və Azərbaycanda toplama işinin ləng aparılmasının başqa fəsadlarla nəticələndiyini də açıb göstərirdi: «Bu barədə qonşularımız daha irəli gediblər. Türk millətinin əsrlərcə yaradıb vücuda gətirdiyi nağıl və hekayələri və xoşlarına gəldiyi məsəlləri özlərinə məxsus edib «ermənі nəql və məsəlləri» adı ilə başqalarına elam edirlər. Amma biz onların qədrini bilmirik və itib batmağına əsla etina etmirik, hər işdə qəflətdə qəfil olduğumuz kimi bu məsələlər dəxi böyük səhv və qəflətimiz zahir olur»[235].

Göründüyü kimi, F.Köçərlini daha çox narahat edən Azərbaycan xalqının yaratdığı nümunələrin ermənilər tərəfindən mənimsənilməsi və o örnəkləri öz adlarına çıxması idi. «Qəflətdə qəfil» olanda xalqın milli mənəvi, hətta maddi sərvətlərinə yiyə və sahib çıxmayanda onu ermənіləşdirmək və ya yadlaşdırmaq, xalqın keçmişini, yaşam tərzini, milli duyğu və düşüncələrini, milli psixologiyasını əlindən almaq, özününküləşdirmək də asan olur. O yaxşı bilirdi ki, hər bir millətin milli mənəvi dəyərlərdən böyük sərvəti yoxdur.

Folklorşünas alimin fikrincə, daha bir mühüm məqam ondan ibarətdir ki, «o millət ki, öz tarixini, dolanacağını, vətənini və dilini sevir – bu qisim əsərləri kamal şövq və diqqətlə cəm edib ziqiymət sərmayə kimi saxlayır və balalarının ilk təlim və tərbiyəsini onları oxutmaq ilə başlayır», deməli, irslə varis, baba ilə nəvə arasındakı əlaqə

[233] F.Köçərli. Balalara hədiyyə. B. 1912, s.1-2.
[234] «Azərbaycan» jurnalı, 1967, № 6, s. 170.
[235] F.Köçərli. Balalara hədiyyə. B. 1912, s.1-2.

də itmir. Hər bir nümunəsi millətin ruhundan, milli kimliyindən, milli psixologiyasından, milli diriliyindən, keçdiyi tarixi inkişaf yolundan, estetik zövqündən xəbər verən folklor materiallarının itib-batması əlbəttə, belə bir qədirşünas alimi narahat etməyə bilməzdi. ***Həqiqətən də, milli diriliyə təminat o zaman verilir ki, xalq yaratdığı milli mənəvi və maddi sərvətlərinə sahib çıxır, əcdaddan qalan mirası gələcək nəsillərə zədəsiz və fəsadsız çatdırır.***

1912-ci ildəki ilk nəşrindən yüz ilə yaxın bir müddət ötməsinə baxmayaraq, bu gün də aktuallığını itirməyən, «vətən qoxusu», «dağların ətri» (Eynəli bəy Sultanov) gələn «Balalara hədiyyə» kitabının tərtibi və nəşri də folklor nümunələrinin qorunub saxlanılmasına, gələcək nəsillərə çatdırılmasına xidmət edirdi: «Balalara hədiyyə» olaraq millətimizin yaratdığı nağıl və hekayələrdən, məsəl və tapmacalardan və bir çox dürlü mənzumələrdən bu məcmuəni tərtib qıldıq ki, onlar unudulub xatirələrdən çıxmasın». Müəllif bununla yanaşı, başqa məqamlara da nəzər yetirir, göstərir ki, «balalar şadlanacaq, bu səbəbə ki, onda dərc olunan əsərlərin cümləsi onların dünyasındadır, təbiətlərinin iqtizasına müvafiqdir».

F.Köçərli bu kitabın böyüklər üçün də mühüm əhəmiyyətli olduğunu vurğulayaraq yazırdı: «Böyük adamların yüraklərinin açılmasına səbəb olacaqdır ki, onlar mütaliyə əsasında öz uşaqlıq vaxtlarını bilaixtiyar xatirələrinə gətirəcəklər. Bu isə – qəlbi şad etmək özlüyündə xidmətdir»[236].

Folklorşünas alimin «Balalara hədiyyə» kitabının həm uşaq, həm də böyük oxucuları haqqında sadə şəkildə söylədiyi fikirlər, əslində, çox böyük mətləblərlə bağlıdır. Müəl-

[236] F.Köçərli. Balalara hədiyyə. B. 1912, s.1.

lifə görə, uşaq auditoriyası bu kitabı böyük həvəslə qəbul edəcəkdir. Çünki buradakı əsərlər uşaqların maraq dünyasına aiddir. Burada F.Köçərli uşaqların psixologiyası ilə folklor psixologiyası arasında paralel aparmış, uşaqların psixologiyasının, əslində, folklor dünya modelinin dəyərləri əsasında qurulduğuna işarə etmişdir. Oxucu, yaşından, böyük kiçikliyindən asılı olmayaraq, bütün hallarda informasiyanı qəbul edən – auditordur. İnformasiyanın qəbul olunması üçün informasiya ilə auditor vahid kommunikasiya modelində birləşməli, başqa sözlə, informasiyadan auditora qədərki kommunikasiya məkanının tezlik və alqoritmləri eyni olmalıdır. F.Köçərli kitabı tərtib edərkən uşaqların maraq dünyasını – mətnlərin məzmunu ilə uşaqların psixologiyasının məzmununun bir-biri ilə uzlaşmasını əsas götürmüşdür.

F.Köçərlinin «Balalara hədiyyə» kitabının həm də böyük oxucular tərəfindən bəyəniləcəyi haqqında söylədiyi fikir isə daha dərin psixoloji məsələlərlə bağlıdır. Alimə görə, böyük oxucular bu kitabı oxuduqda onların ürəkləri açılacaq: onlar uşaqlıq dövrünün xatirələrinə qayıdacaqlar.

Bizcə, alim çox sadə bir dillə folklorun insanın arxetipik yaddaşı ilə bağlılığı məsələsinə toxunmuşdur. Hər bir insanın folklor yaddaşı iki qatı (səviyyəni) əhatə edir:

1. İnsanın öz ömrü çərçivəsində əldə etdiyi yaddaş:

Buraya hər bir insanın körpəlikdən dinlədiyi ana laylasından tutmuş eşitdiyi bütün folklor nümunələrinə, iştirakçısı olduğu mərasimlərdə (Novruz bayramı, sayaçı mərasimi və s.) dili və yaddaşı ilə canlı şəkildə «yaşadığı» folklor mətnləri aiddir. Bu yaddaş daim insanla birgədir, canlıdır və yaddaşı tərpədən, işə salan hər hansı bir səbəb (məsələn, indiki halda «Balalara hədiyyə» kitabı) onun xatirələrini oyadaraq, insanı onun üçün daim əziz qalan uşaqlıq dövrünə qaytarır.

2. İnsanın irsən aldığı folklor yaddaşı:

Buraya yuxular, hər hansı psixoloji zədə nəticəsində açılan kanallar – vergialmalar, nevrotik insanların sayıqlamaları və s. aiddir. Onu biz şərti olaraq «folklor yaddaşı» adlandırırıq. Çünki insanın irsən aldığı yaddaş yalnız öz zahiri ifadə planında (ifadəolunma koduna görə) folklordur. Ümumən, bu, arxetipik yaddaşdır. Onunla bizə gəlib çatan informasiya çox sonralar folklor qəlibinə oturmuşdur. Ondan əvvəl bu yaddaş öz məzmunu ilə ilkin insanın canlı və aktual şüurunu təşkil etmişdir.

Folklorla hər hansı təsirli (həyəcanverici – affektiv) ünsiyyət insanın hər iki yaddaşını eyni zamanda işə sala bilir. Bu yadasalma iki cür reallaşır: şüurlu və şüursuz. Birinci yadasalmada insan öz uşaqlıq dövrünə qayıdır. Şüurlu şəkildə keçmişini, uşaqlığını, xoş xatirələri yada salır. İkinci yadasalma isə, ümumən, «şüursuzdur», xüsusən, şüuraltı (təftəlşüur) ilə bağlıdır. İnsanın özünün bu mexanizmin işə düşməyindən heç xəbəri də olmur. Çünki bu, şüurun insanın özü tərəfindən dərk olunmayan alt qatı, arxetiplərlə bağlı səviyyədir. Bu mənada, F.Köçərlinin «Balalara hədiyyə» kitabının həm də böyük oxuculara xoş gələcəyi haqqında qəti şəkildə söylədiyi fikir dərin köklərə malik idi.

Görkəmli tənqidçi S.Hüseyn «İqbal» qəzetinin 1913-cü il 23 may tarixli nömrəsində «Balalara hədiyyə, yaxud Qafqazda birinci kitab» adlı məqaləsində əsəri yüksək qiymətləndirərək yazırdı: «Balalara hədiyyə» kitabı cocuqların ruhuna azüqə verdiyi kimi, böyüklərimizin də cocuqluğunu və ondakı yaşayışını xatirinə gətirərək onlarda keçmişinə və millətinə qarşı bir istək və məhəbbət duyğusu ayıldır»[237].

[237] «İqbal» qəzeti, 1913, 23 may.

Deməli, «Balalara hədiyyə» kitabı uşaqlarla böyüklər arasındakı duyğuları və hissləri oyatmaq baxımından körpü missiyasını da öz üzərinə götürür.

«102 səhifəlik «Balalara hədiyyə» kitabı iki hissədən ibarət olub, 75 kiçik həcmli didaktiki əsərləri özündə cəmləşdirmişdi. Müəllif yaş səviyyəsinə müvafiq olaraq birinci hissəyə 49, ikinci hissəyə 26 didaktik mənzum parça, nağıl, hekayə, tapmaca, atmaca, sayaçı sözlər və başqa təlim-tərbiyə üçün zəruri olan mətnlər salmışdır. F.Köçərlinin ölümündən sonra bu kitab 1967-ci ildə ədəbiyyatşünas Bəkir Nəbiyevin tərtibi və redaktorluğu ilə yenidən çap edilmişdir»[238].

Müəllif tərtib etdiyi kitaba uşaqların yaş xüsusiyyətlərinə uyğun materialları seçdiyindən, onların qavrama qabiliyyətlərini nəzərə aldığından, seçilmiş nümunələrin dilinin sadəliyinə xüsusi fikir verdiyindən «məcmuəyə daxil olan əsərlərdən savayı bizdə həddən ziyada aşıqlar sözü, deyişmələr, eşqnamələr, tərif, bayatılar, tapmacalar, bağlamalar, ağıçı sözləri və məsəllər vardır ki, onların təlim kitabına salınması münasib görünmədi» - deyə lazımi materialları «hədiyyə»nin içərisinə daxil etmişdir.

F.Köçərli «Balalara hədiyyə» kitabında uşaqların hafizəsini gücləndirmək, fikrini aydın ifadə etmək, nitqini zənginləşdirmək, düzgün tələffüz vərdişlərinə yiyələndirmək, müstəqil düşünmək qabiliyyəti və s. aşılamaq məqsədi ilə paremioloji vahidlərə – məsəllərə, tapmacalara, yanıltmaclara və müxtəlif uşaq oyunlarına da geniş yer vermişdir.

Görkəmli pedaqoqu kiçik yaşlı uşaqların gələcəyi daha çox düşündürdüyündən dostu A.Şaiqə ünvanladığı məktubda yazırdı: «Xırdaca uşaqlar üçün yazılan nağıl və hekayələr nə

[238] Bəktaşi İ. Firudin bəy Köçərlinin yaradıcılıq yolu, B. 1986, s. 172.

qədər asan və sadə olsa, nə qədər açıq dildə yazılsa və uşaqların fəhminə yaxın olsa, bir o qədər mənzurda olan mətləblər artıq dərəcədə hasilə gəlib yaxşı meyvələr gətirər»[239].

O, deyilənlərə «Balalara hədiyyə» kitabında özü də riayət edir, «Şəngülüm, şüngülüm, məngülüm», eləcə də «Göyçək Fatmanın nağılı»nda, «Ərincək it», «Qurd» hekayələrində, «Çoban» mənzuməsində, aşıq şeirlərindən və el ədəbiyyatından verdiyi örnəklərdə dilin sadəliyini əsas götürür və uşaqlarda mərdlik, insanpərvərlik, vətənpərvərlik, qorxmazlıq, igidlik kimi nəcib əxlaqi keyfiyyətlər aşılayırdı.

Göründüyü kimi, «F.Köçərli xalq ədəbiyyatı nümunələrinə seyirci münasibət bəsləmir, onları sadəcə olaraq toplayıb çap etməklə işini bitmiş hesab etmirdi. O, həm də folkloru cəmiyyətdə insanların tərbiyəsi, ayılması, savadlanması üçün mühüm vasitələrdən hesab edirdi»[240].

O, eyni zamanda araşdırmalar apararaq ciddi elmi-nəzəri mülahizələr də yürütmüşdür. Şifahi xalq ədəbiyyatının mənşəyindən bəhs edən müəllif göstərir ki, folklor dil yarandıqdan və zənginləşdikdən sonra yaranır və formalaşır: «Bəs, hər bir millətin danışdığı dil onun hal və şənini, ümuri-məaşda dərəceyi-miknet və qüvvətini şərh və bəyan eləyir. Millətin dolanacağı genişləndikcə, zəruri ehtiyacları təhsil olunduqca, sərvət və dövləti, şan və şövkəti artdıqca, onun dili dəxi haman qərar üzrə tərəqqi və vüsət edir və bir məqama çatır ki, millət hər növ fikir və xəyalatını, hər qisim hissiyyat və təsəvvüratını, ətrafında görüb eşitdiyini, müşahidə qıldığı əlamat və əhvalatı və əxlaqü ətvara dair çox nazik mənaları şərh və bəyan etməyə qadir olur. Bu halda millət başlayır qisim-qisim nağıl və hekayələr düzməyə və

[239] «Azərbaycan» jurnalı, 1967, № 6, s. 168.
[240] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B. 1981, s. 51.

sinədən sözlər və mahnılar toxumağa»[241]. Doğrudan da, «istər folklor tekstologiyası, istərsə də estetika və fəlsəfəsi problemlərinin araşdırılması və idrakı üçün folklor dili fenomeni müxtəlif metodlarla dərindən öyrənilməlidir. Folklor dili, ümumən, insan dilinin ilkin çağlarını, etnik-psixoloji inkişaf mərhələləri, mədəni-tarixi təkamülün mahiyyətini açmaq üçün açardır»[242].

Nağılların ideya bədii və sənətkarlıq xüsusiyyətlərindən, məzmun və mahiyyətindən, eləcə də onların insanda yaratdığı hisslərdən bəhs edən müəllif yazırdı: «Nağıllarda həqiqəti-hal ilə xəyalat aləmi, doğru ilə yalan, mümkün ilə qeyri-mümkün elə bir məharət ilə bir-birinə covlaşır ki, əqli-insan heyrətdə qalır. Sinədən toxunan nəğmələrdə millət özünə ariz olan qəm və qüssəni və yəinki şadlıq və fərəhi və filcümlə onun qəlbini ləbaləb edən növbənöv hissləri uca avaz ilə oxuyub, öz dəruni halətini və batini aləmini cümləyə izhar edir və bu minval sinəsini ənduh və məlaldan xilas edib, qəm ilə şadlığına qeyriləri də şərik eləyir»[243].

Nağıllarımızdakı qəhrəmanların üzləşdikləri çətinlikləri, onların apardığı mübarizənin mahiyyətini və nəhayət, xeyirin şər üzərindəki qələbəsini daha qabarıq şəkildə verən alim yazır: «Nağıllarımızda şahzadə Məlik Məmməd və ya Məlik Əhməd haqq və doğru yolunda çalışıb, candan və başdan keçir. İntihasız bir bəyanatdan, otsuz-ələfsiz səhralardan qəti-mənazil edib, dərin dərələrdən adlayıb, uca dağlardan və sərt qayalardan aşıb, qalın və qaranlıq meşə-

[241] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 73-74.
[242] Nərimanoğlu K.V. Türk folklor dilinin öyrənilməsinin yeni problemləri üzərinə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VIII kitab. B. 1999, s. 127.
[243] Yenə orada, s. 74.

lərdən keçib, qisim-qisim bəla və müsibətlərə düçar olur. Gah ağ div ilə və gah əjdahalar ilə cəngü cidal edib, axırda onları tələf edir. Belə ki, haqq batilə, doğru yalana qalib gəlir və nağılların çoxu şadlıq ilə qurtarır»[244].

F.Köçərli nağılların təsnifi məsələsinə də toxunur və heyvanlarla bağlı nağılların insan xarakterinə uyğun yaradıldığını göstərir: «Heyvanat qisminə gəldikdə, onlardan hər birisi bizim nağıllarda insana mənsub olan bir xasiyyəti göstərir. Məsələn: çöl heyvanlarından aslan – rəşadət və mərdanəliyi, ayı – qanmazlığı, qurd – axmaqlığı, tülkü – hiyləgərliyi, dovşan – qorxaqlığı, maral – gözəlliyi və habelə. Ev heyvanlarına gəldikdə, bunların da hər birisinə məxsus öz sifətləri vardır: at – etibarı, it – vəfanı, eşşək – həmaqəti, dəvə – səfahəti, öküz – inadlılığı, inək – inayəti, qoç – igidliyi, keçi – hiyləbazlığı, qoyun – bərəkəti, quzu – yazıqlığı, pişik – etibarsızlığı göstərir»[245].

Folklorşünas alim nağılların hansı sonluqla bitməsinə də münasibət bildirir: «Yar eşqində böyük zəhmət və məşəqqətlər çəkən şahzadəyə qırx gün, qırx gecə toy olunur və nağıl söyləyən nağılını gülüş üzü ilə qurtarıb deyir: «O yedi, yerə keçdi, siz də yeyin, dövrə keçin»[246]. Bütün bunlar göstərir ki, o, nağıllarımızı dərindən öyrənmiş və təhlil etmişdir.

F.Köçərlinin fikrincə, dil zənginləşdikcə düşüncə tərzi də təzələnir, böyük, həm də yaşanılmış həqiqətləri yeni-yeni janrlar vasitəsi ilə sadə və yığcam dillə ifadə edir: «Bunlardan məada millət həddən ziyada məsəllər, hikmətamiz sözlər, tapmacalar icad edibdir ki, bunların vasitəsilə öz biliyini, təcrübəsini, hikmətni izhar edir və hər bir ittifaqda

[244] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 75.
[245] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 75.
[246] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 75.

münasibi-hal söyləməyini, dünyada dolanmasını, insanlar ilə rəftarını və sair məxluqat ilə əlaqəsini az sözlü, amma dərin mənalı - müfid-müxtəsər kəlam ilə bəyan qılır. Məsələn, atalar təcrübə ilə yəqin ediblər ki, kişi hər nə iş tutsa – yaxşı ya yaman, axırda onun nəticəsini görəcəkdir. Ona görə deyiblər: «Hər nə doğrarsan aşına, o çıxar qaşığına» və yainki «hər nə əkərsən, onu biçərsən». Hər bir işdə səbr lazım olmağını təcrübə edib deyibdir:

Səbr ilə, halva bişər, ey qora, səndən,
Bəsləsən, atlas olar tut yarpağından»[247].

Folklorşünas alim atalar sözlərinin həm nəzm, həm də nəsrlə yazıldığını qeyd etməklə yanaşı onların daşıdığı leksik-semantik mənanı da açmağa çalışır. F.Köçərli yazırdı: «İkisözlü adamın haqqında deyilibdir:

Tazıya tut, - deyir, dovşana qaç.

Əxlaqü ətvar cəhətincə övladın ata və anasına və xüsusən, qız uşağının anasına oxşamağını təcrübə edib deyibdir:

Qırağına bax, bezini al,
Anasına bax, qızını al!

Həmçinin atalar dəfəat ilə imtahan ediblər ki, avam və nainsaf xalq ilə rəftar etməkdə yalqız mülayimət kifayət etməz və bir az zor da işləsin. Ona binaən deyilibdir: «Kişkiş ilə donuz darıdan çıxmaz» və habelə. Türk dilində neçə

[247] Yenə orada, s. 74.

min hikmətamiz məsəllər var ki, təmamisi təcrübə üzü ilə deyilibdir və onları burada yazmaq ilə qurtarmaz»[248].

Burada əfvahi ədəbiyyat barəsində mətləbə tulu təfsil verməyi lazım görmədik. «Balalara hədiyyə» nam məcmuəyə rucu etməli! Bu qisim ağızdan-ağıza söylənən əfvahi ədəbiyyat hər bir millətin hal və şəninə və özai-məişətinə müxtəss olub, onun dünya üzrə nə növ yaşamasına şəhadət verir. Bəzi qövm və tayfalar əfvahi ədəbiyyatdan səva özgə bir asar-əlamət zahir etməyib, öz nağıl və hekayələri və milli nəğmələri və məsəlləri ilə bir müddət dünyada ömür edib, sonradan binişan, puç və zay olub gedibdir. Amma o qövm və millətlər ki, xilqət və təbiətlərində qabiliyyət toxumu və hünər mayası vardır, ümuri-məişətdə qeyriləri siqbət edib-lər, onlar bir əfvahi ədəbiyyatlarına və ağızlarda söylənən nağıl və hekayələrinə iktifa etməyib, qələmi ədəbiyyata, yəni fikir və hisslərini qələm ilə yazmağa məşğul olublar. Əfvahi ədəbiyyatda nağıl və hekayələri tərtib edən və nəğmələri düzən müəyyən şəxs olmayıb. Bunları yaradan və yoxdan var edən millət özü olur. Bunlar ağızlarda söyləmək ilə ümumxalq arasında yayılıb intişar tapır və nəsləndə bədə nəsl atadan oğula və oğuldan nəvəyə keçməkdə olur.

Qələmi ədəbiyyat isə başqa tərz ilə hüsula gəlir. Bunda hər bir nağıl və hekayənin məxsusi katibi və münşisi və hər bir təsnifin öz müsənnifi və hər bir şeir və qəzəlin müəyyən şairi vardır. Əlbəttə, bu qism əsərlərdə milliyyət nişanəsi və milliyyət rayihəsi çəndan müşahidə olunmaz. Vəli bir müsənnif və şair nə qədər öz millətinə yavuq olsa, onun adat və xasiyyətləri üzrə nəşvü nüma tapsa, milliyyət qanı onun damarlarında nə qədər artıq cərəyan etsə, bir o qədər onun

[248] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 74-75.

əsərlərində dəxi milliyyət qoxusu və milliyyət nişanəsi artıq görünəcəkdir[249].

Qeyd edək ki, F.Köçərli sayaçı sözləri barədə ilk elmi məlumat verən folklorşünaslardandır. O, 1910-cu ildə SMOMPK məcmuəsində nəşr etdirdiyi «sayaçı sözləri» adlı məqaləsində «saya» sözünün fars dilində «kölgə» mənasında işləndiyini qeyd edir və göstərir ki, Zaqafqaziya tayfaları (azərbaycanlılar) bu sözü nemət gətirən, bolluq gətirən mənasında işlədirlər[250]. O, «Köçərilərin övza və əhvalı» adlı başqa bir məqaləsində isə sayaçı sözlər qışda qışlağa, yayda yaylağa gedən tərəkəmələrin məişət tərzindən doğduğunu bildirir və qeyd edir ki, sayaçı sözlərində qoyunun və keçinin «qism-qism sifətləri tərif olunur». Ananın dediyi layla ilə qoyun və ya keçiyə edilən müraciətlər arasında yaxınlıq görən F.Köçərli yazır: «Necə ki, ana şirin və dadlı dil ilə balasına layla çalır, habelə də bizim tərəkəmə xalqı – qoyun becərənlər öz qoyunlarını mehriban və şirin dil ilə vəsf qılırlar. Təfavüt ancaq bundadır ki, ana övladını «balam» sözü ilə yad edir, amma qoyun sahibi qoyunu «nənəm» kəlməsi ilə oxşayır»[251]. Bu sözlərdən sonra müəllif adı gedən məqalədə 6 sayaçı sözünü nümunə gətirir və onlardan beşi «nənəm» ifadəsi ilə başlasa da, sonuncu bu prinsipə cavab vermir. Bu gün yüzlərlə sayaçı sözləri nümunə gətirmək olar ki, onlar «nənəm» ifadəsi ilə başlamır. Deməli, sayaçı sözlərinin necə başlanması yox, nəyə müraciət olunması əsasdır. Başqa sözlə, burada söhbət formadan yox, məzmundan getməlidir.

[249] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 77.
[250] F.Köçərli. Sayaçı sözləri, vıp. 41, 1910, s. 1-10.
[251] F.Köçərli. Köçərilərin övza və əhvalı, «Tərəqqi» qəzeti, 1 sentyabr, 1909, № 197.

F.Köçərlinin sayaçı sözlərlə bağlı dediyi başqa bir məsələyə də münasibət bildirmək istərdik. Belə ki, sayaçı sözləri yalnız tərəkəmələrlə bağlanması fikri ilə də razılaşmaq çətindir. Şübhəsiz ki, bu tipli nəğmələr tərəkəmələr arasında geniş yayıla bilər, lakin yalnız onlara məxsus ola bilməz. Sayaçı sözləri oturaq həyat keçirən və heyvandarlıqla məşğul olan insanlar da yarada bilər və yaradıb. Əlbəttə kiçik qüsurlara və mübahisəli məqamlara baxmayaraq F.Köçərlinin sayaçı sözlərlə bağlı apardığı tədqiqatlar və toplayıb nəşr etdirdiyi nümunələr bu gün də olduqca qiymətlidir.

Biz F.Köçərlinin sayaçı sözlərlə bağlı verdiyi nümunələrdən bəzilərini burada verməyi lazım bildik.

Nənəm, o narış qoyun,
Yunu bir qarış qoyun,
Çoban səndən küsübdür,
Südü ver barış qoyun.

Nənəm, a şişək qoyun,
Yunu bir döşək qoyun,
Bulamanı bol eylə,
Bulamanı tez yetir,
Qırıldı uşaq, qoyun.

Keçinin vəsfində deyilibdir:

Nənəm, o xallı keçi,
Məməsi ballı keçi,
Ayağı nallı keçi,
Uca qaya başında
Tutubdu yallı keçi.

Sayaçı sözlərində çoban da unudulmayıbdır. Onun haqqında deyilibdir:

Göydə gəzən buludlar
Yorğanıdır çobanın.
Yastı-yastı təpələr
Yastığıdır çobanın.
Yumru-yumru qayalar
Yumruğudur çobanın.
Əlindəki dəyənək
Qalxanıdır çobanın.
Yanındakı boz köpək
Yoldaşıdır çobanın.
Ağzı qara canavar
Düşmənidir çobanın[252].

Qeyd edək ki, F.Köçərlinin sayaçı sözləri ilə bağlı çalışmaları həm öz dövründə, həm də sonrakı dövrlərdə çox qiymətli hesab olunmuş, hətta sovet dövlətinin dəmir çəpərlərini aşaraq beynəlxalq elmi fikir dövriyyəsinə də daxil olmuşdur. Məsələn, Türkiyədə sayaçı obrazına 1930-1966-cı illər arasında 6 məqalə həsr edərək, sonda onun haqqında «Nəhayət, qədim Orta Asiya və Altay türk-monqol xalqları həyatında bir kult halına gətirilən «Sayaçı» bir tanrı olaraq heyvanı bəsləyən bütün türk çevrəsində mənimsənilmiş və bir filoloji ünsür olaraq da türk dilində özünü qorumuşdur. Sözün semantik dəyişmələrinin nə şəkildə getməsindən asılı olmayaraq, əski əcdad şamançı görüş və yaşayışının simvolu olaraq ənənələrimiz arasında özünə yer tapmışdır» –

[252] F.Köçərli. Azərbaycan ədəbiyyatı, I cild, B. 1978, s. 75-76.

qənaətinə gələn dünyaca məşhur mühacir professor Əhməd Cəfəroğlu[253] «saya probleminə hər dəfə müxtəlif aspektlərdən yanaşmışdır. 1930-cu ildəki məqaləsində bu janr barəsində ümumi olaraq danışmış, 1934-cü ildəki məqaləsinə sayaçı sözlərinin F.Köçərli nəşri izah və şərhlərlə əlavə olunmuş»dur[254].

F.Köçərli istər klassik, istərsə də müasir şair və yazıçıların yalnız şifahi xalq ədəbiyyatından deyil, sözün geniş mənasında folklordan qaynaqlanmasına xüsusi əhəmiyyət verirdi. O, M.P.Vaqifin əsərlərini qiymətləndirərkən onun keçmişdəki adət-ənənələrimizi, milli geyimlərimizi... poeziyanın təmiz havasına gətirərək poetik dillə verməsini diqqətə çəkərək yazırdı: «Yüz sənə bundan əqdəm ata və babalarımızın dolanacağını, adab və əxlaqını, əlbisə və ətiməsini, arzu və təmənnalarını, fikir və xəyalatını və bilcümlə o əsrin övza və dəstgahını ustadi-bimisal olan Vaqif gözəl əşar və kəlami-abdari ilə yazıb gələcək nəsl üçün unudulmayan bir əlamət və yadigar qoyubdur»[255]. Bəlkə də elə buna görədir ki, «hər il Novruz bayramının ərəfəsində (martın 9-da), yəni qış fəsli qurtarandan sonra axır çərşənbə günü Şuşa şəhərinin əlvan və təzə partar geymiş arvadları həmin qəbrin (M.P.Vaqifin qəbri nəzərdə tutulur – C.Q.) üstünə gedirlər; onlar qadınların ləyaqətini və gözəlliyini ilhamla tərənnüm etmiş şairin qəbrinə səcdə etməyə yox, bəlkə, onun qəbri üzərində bəzi mövhumi adətlərin icrasını

[253] Caferoğlu A. Şaman-Sayaçının Bir Duası / «Raşit Rahmet Arat İçin» Mecmuası. Ankara, 1966, s. 161.

[254] Hüseynov G.M. Əhməd Cəfəroğlunun folklorşünaslıq irsi / Namizədlik dissertasiyasını avtoreferatı. B. 2007, s. 16.

[255] Köçərli F. «Ədəbiyyatımıza dair məktub», «Şərqi-rus» qəzeti, 18 dekabr, 1904, № 252.

yerinə yetirmək, yəni çillə kəsdirmək və beləliklə də öz bədənlərindəki ağrıları qovub sağlamlaşmaq niyyəti ilə oraya gedirlər»[256].

Yeri gəldikcə folklorşünas alim özü də istər elmi, istərsə də publisist məqalələrində folklor nümunələrini yaradıcılıq süzgəcindən keçirərək əsərlərinə daxil etmişdir. Deməli, F.Köçərli xalqın tarixi keçmişi ilə bağlı adət-ənənələrin, geyim və əşyaların, etnoqrafik və folklor nümunələrinin yaşadılması üçün bundan da bir vasitə kimi istifadə edirdi.

F.Köçərli folklor nümunələrini yaşatmaq üçün onu, həm də ədəbiyyat tarixi ilə bağlı materialların içərisinə salır və nəşr etdirməyə çalışırdı.

* * *

XX əsrdə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (AXC) qan tökmədən hakimiyyəti bolşeviklərə verdi. Böyük vədlərlə hakimiyyəti ələ alan bolşeviklər AXC-nin mübariz oğullarını, ziyalıları Vətəndən didərgin saldı, irtica, istibdad, təqiblər və siyasi repressiyalar başlandı. Belə repressiya qurbanlarından biri də görkəmli ədəbiyyat tarixçisi, mətnşünas, folklorşünas, tədqiqatçı-alim, publisist və ən başlıcası isə gözəl pedaqoq Firidunbəy Köçərli idi. İndiyədək Firidunbəy Köçərlinin ölümü ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcuddur. F.Köçərlinin həbsilə əlaqədar sənədlər əldə olmadığından, daha doğrusu, sovetlər dönəmində onun, eləcə də bütün repressiya qurbanlarının istintaq qovluğunu üzə çıxarmaq yasaq edildiyindən belə bir görkəmli şəxsiyyətin güllələnməsi ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcud olmuşdur. Bu fikir müxtəlifliyinin əsas səbəbi tədqiqatçıların

[256] F.Köçərli. Seçilmiş əsərləri, B. 1963, s. 53.

həmin istintaq materiallarını əldə edə bilməməsi və uzun müddət onun bolşeviklər tərəfindən öldürülməsi faktının gizlədilməsi olmuşdur. Onun tədqiqatçıları – akademik K.Talıbzadə, akademik B.Nəbiyev və başqaları bu faktı bilsələr də, «F.Köçərli 1920-ci ildə vəfat etmişdir» qeydi ilə kifayətlənmiş və əlavə məlumat verməmişlər.

F.Köçərlinin öldürülməsi barədə ilk dəfə geniş məlumatı Şəmistan Nəzirli özünün 1993-cü ildə çap etdirdiyi "Qoridən gələn qatar" sənədli povestində vermişdir. Lakin Şəmistan müəllim MTN-in arxivində olan istintaq materialları ilə tanış olmaq imkanını əldə edə bilmədiyindən bəzi məsələləri geniş və dürüst verə bilməmişdir.

"Qoridən gələn qatar" kitabında qeyd edilir ki, F.Köçərli Gəncə üsyanında günahlandırılaraq həbs edilmişdir. Maraqlıdır ki, Rafael Hüseynov da «Qızıl insanın gümüş manatı (Millət müəllimi Firidunbəy Köçərli)» adlı məqaləsində F.Köçərlinin və Xudat bəy Rəfibəylinin Gəncə üsyanı ilə əlaqədar həbs edildiklərini göstərir: «Gəncə üsyanı başlanmamışdan onların ikisinin də təcrid edilməsi həm də bu xəbəri verir ki, hakimiyyət üsyanın baş verəcəyindən xəbərdarmış bilirmiş, amma qabağını almırmış»[257].

Lakin F.Köçərlinin MTN-in arxivində saxlanan istintaq materialında (cəmi 25 səhifədən ibarət olan PS-12206 saylı qovluqda F.Köçərlidən başqa bir neçə nəfərin də istintaq materialları qorunub saxlanılır) həmin fikirləri təsdiqləyən heç bir sənədə rast gəlmədik. Əksinə, oradakı materiallardan aydın olur ki, onu Gəncə üsyanı ilə əlaqədar həbs etməmişlər. Arxiv materiallarında F.Köçərlinin mayın 10 da həbs edildiyi göstərilir.

[257] «525-ci qəzet». 30 yanvar, 2009.

23 may 1920-ci ildə Qazax Hərbi Tribunalı tərəfindən Gəncə Fövqəladə komissarı H.Sultanova bildirilirdi ki, F.Köçərli artıq həbs edilib və onu azadlığa buraxmaq olmaz. Maraqlı bir məqam ondan ibarətdir ki, F.Köçərli özünün 17 may tarixdə ailə üzvlərinə yazdığı məktubda həbs edildiyini bildirirdi. Deyilənlərdən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, onun həbsi 17 may 1920-ci il tarixindən bir neçə gün əvvələ, daha dəqiq desək, may ayının 10-a təsadüf edir. Son dövrlərin tədqiqatlarında Firidunbəy Köçərlinin Gəncə üsyanından sonra Qazax müvəqqəti inqilab şöbəsinin raportu ilə günahlandırılaraq həbs edildiyi göstərilir. Eyni zamanda qeyd edilir ki, XI Qızıl ordunun xüsusi şöbəsinin sərəncamına göndərilən Firidunbəy 1920-ci ildə sorğusuz-sualsız vəhşicəsinə qətlə yetirilib[258]. Arxiv materialları deyilənləri təkzib edir. Əvvəla qeyd etdiyimiz kimi F.Köçərli Gəncə üsyanından təxminən 15 gün əvvəl həbs edilmişdi. İkincisi, o sorğusuz-sualsız qətlə yetirilməmiş, istintaq aparılmış və güllələnmişdir.

F.Köçərlinin Gəncə üsyanında günahlandırılaraq həbs edilməsi məntiqi cəhətdən də doğru deyil:

Birincisi, ona görə ki, əgər belə olsaydı, istintaqdakı dindirmələrin böyük əksəriyyəti Gəncə üsyanına və üsyanın iştirakçılarına, xüsusilə də rəhbərlərinə (fəallarına, liderlərinə) həsr edilərdi.

İkincisi, Azərbaycanda güc strukturları və təhlü-kəsizlik orqanları yenicə yarandığından və bəzi yerlərdə onların struktur bölmələri yaranmadığından çevrilişdən bir neçə gün sonra belə bir üsyanın başlayacağını müəyyənləşdirmək və qabaqlayıcı tədbirlər görərək onları zərərsizləşdirmək mümkün deyildi.

[258] Xanlar Bayramov. Gəncə üsyanı – 1920. B. 2010, s. 108.

Üçüncüsü, əgər bolşeviklər belə bir məlumata malik idilərsə, onda bu tipli əməliyyatları niyə Gəncədə deyil, Qazaxda keçirirdilər. Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, üsyan yatırıldıqdan sonra bolşevik Somaşuk Anatoli verdiyi ifadəsində bildirir ki, üsyana 3 gün qalmış Qaçaq Məmmədqasım (Gəncə üsyanının fəallarından biri – C.Q.) məni saxlayıb dedi ki, bir neçə gündən sonra sizə divan tutacağıq. Mən bu sözləri XX diviziyanın komandiri Velikanova çatdırdım. O, qəzəblə mənə bildirdi ki, sən təxribatçısan. On gün vaxt verirəm, əgər üsyan başlamasa, səni həbs edəcəm. Çıx get və bu şaiyəni heç yerdə danışma.[259] Bu faktdan da aydın olur ki, bolşeviklərin üsyanın nə zaman başlanması barədə dəqiq məlumatları olmamışdır.

Dördüncüsü, F.Köçərli müsavatçı olsa, müsavatçılıq ideyalarını dəstəkləsə də, o, üsyançı və ya inqilabçı deyil, maarifçi, tədqiqatçı və pedaqoq idi. Ona görə də, F.Köçərlinin həbsini süni surətdə üsyanla əlaqələndirmək doğru deyil.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Gəncə üsyanının nə zaman başlanması tarixi barədə də tədqiqatçılar arasında yekdil fikir yoxdur. Belə ki, T.Bağırov üsyanın mayın 23-də, Şəmistan müəllim mayın 22-də, Xanlar Bayramov mayın 24-də, "Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası"nda və bəzi istintaq materiallarında mayın 25-də başlandığı göstərilir. Üsyanın rəhbərlərindən olan Cahangir bəy Kazımbəyli öz xatirələrində Gəncə üsyanın 23-dən 24-nə keçən gecə başladığını və iyunun 3-dən 4-nə keçən gecə yatırıldığını göstərir[260].

Yorulmaz tədqiqatçı Ş.Nəzirli sənədli povestdə N.Nərimanovla H.Sultanovu qarşılaşdırır və onların danışığından məlum olur ki, Gəncə fövqəladə komissarı Həmid

[259] Xanlar Bayramov. Gəncə üsyanı – 1920. B. 2010, s. 49.
[260] Xanlar Bayramov. Gəncə üsyanı – 1920. B. 2010, s. 54.

Sultanovun F.Köçərlinin öldürülməsindən xəbəri olmamış, bu işi Liberman özbaşına həyata keçirmişdir. Qeyd edək ki, F.Köçərlinin ölümü ilə bağlı çıxarılmış qərarı 7 nömrəli xüsusi bölmənin rəisi Liberman və fövqəladə komissar H.Sultanov təsdiq etmişdir.

Beşincisi, guya F.Köçərlini keçmiş qubernator Əmirxan Xoyski ələ vermişdir. Müəllif F.Köçərlinin həyat yoldaşı Badisəba xanımın dilindən yazır: "İndi Badisəba eşidəndə ki, Gəncə qiyamının təşkilatçılarından biri də Əmirxan Xoyskidi, narahatçılığı daha da artdı. "Gora gedən özünə yoldaş axtarar", - deyə düşündü. Şübhəsiz ki, Firidunbəyin adını verən də o olmuşdu. Tələyə düşən qubernator "qiyamın düşünən beyni Qazaxda oturub, siz isə məni mühakimə edirsiniz" - deyə ölüm ayağında da Firidunbəydən hayıf almışdı".

F.Köçərlinin istintaq materiallarında bu məsələyə münasibət bir qədər fərqlidir. Həmin sənədlərdən aydın olur ki, guya Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə F.Köçərli Əmirxan Xoyski ilə əlbir olmuş və əhalini incitmişlər. Başqa bir mühüm cəhət ondan ibarətdir ki, Gəncə üsyanı zamanı (23-30 may) Əmirxan Xoyski həbs edilməmişdir: "Şəhərə hücum (Gəncə şəhəri nəzərdə tutulur - C.Q) 29 may səhər saat 7-yə təyin olunmuşdu.

Üsyana rəhbərlik edən general Cavad bəy Şıxlınski də dəqiq müdafiə sistemi qurmuşdu. Onun ətrafında toplanan keçmiş çar ordusunda qulluq etmiş təcrübəli general və zabitlərdən Əmirxan Xoyski, Mirzə Kazım Qacar, Əmir Kazım Mirzə Qacar, Teymur bəy, İsrafil bəy, Cahangir bəy Kazımbəyovların hər biri təxmin olunan və olunmayan istiqamətlərdə müdafiə xətlərini möhkəmləndirməklə bilavasitə müdafiəyə rəhbərlik edirdilər".

Göründüyü kimi, Əmirxan Xoyski may ayının 29-da hələ döyüşürdü və təxminən, 10-15 gün ondan əvvəl həbs olunmuş F.Köçərlini onun ələ verməsi fikri həqiqətə uyğun deyil. (Təəssüf ki, Əmirxan Xoyskinin sonradan həbs olunub-olunmaması barədə biz heç bir sənəd əldə edə bilmədik).

Bəs F.Köçərli nədə günahlandırılırdı? Qazax İnqilabi Komitəsi tərəfindən 23 may 1920-ci ildə Gəncə Fövqəladə Komitəsinin sədri Həmid Sultanova ünvanlanmış təqdimAta əsasən tədqiqatçı-alimin həbs olunmasının əsas səbəblərini (MTN-in arxivində saxlanılan F.Köçərlinin PS – 12206 saylı istintaq qovluğuna əsasən) aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Sovetləşməyə qədər, bu şəxslər ("Müsavat" partiiyasının Qazax bölməsinə rəhbərlik edən Firidunbəy Köçərli, vergi inspektoru Paşa bəy Vəkilov, "qolçamaq" Nadir bəy Dağkəsəmənli və pristav Məcid bəy Vəkilov nəzərdə tutulur - C.Q) özlərinin şəxsi burjua məqsədləri üçün hakimiyyətdən və böyük səlahiyyətlərindən istifadə edərək, hər hansı alçaq addım atır və hər vasitə ilə xalqı aldadırdılar. Yüzlərlə aldadılmış və talan edilmiş adam indi İnqilabi Komitsiənin pəncərəsi önündə durur və kömək istəyir...

...Çevrilişə qədər onlar hər cür tədbirlərlə partiya yoldaşlarımızın işini boğurdular. Bunların təhriki ilə heç bir əsas olmadan axtarışlar aparılır və onları həbs edirdilər. Belə ki, yoldaşlardan: Muxtar Hacıyev, Məmməd Nuriyev və başqaları bir neçə dəfə həbs olunublar. Həmçinin onlar yoldaş Məmməd Kosayevin mənzilində axtarış aparıblar, onun və yoldaş Əli İskəndərovun əleyhinə (öldürmək məqsədilə) sui-qəsd hazırlayıblar.

F.Köçərlinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı göstərir ki, o, heç vaxt xalqı aldatmamış, əksinə, onun tərəqqisi və

maariflənməsi üçün çalışmışdır. Biz burada onun xalq qarşısındakı xidmətlərinin hamısını sadalamaq fikrində deyilik, lakin onlardan bir neçəsini xatırlatmağı vacib bilirik. Belə ki, F.Köçərli ilk dəfə olaraq Şərqin mənəvi sərvətlərini toplamış və bunlar əsasında "Azərbaycan ədəbiyyatı" kitabını yazmış, onlarla unudulmuş Azərbaycan sənətkarı, eləcə də şifahi xalq ədəbiyyatının bir çox nümunələri onun zəhməti sayəsində yenidən xalqa çatdırılmışdır. O, xalqın tərəqqisi naminə Azərbaycandan xeyli uzaqda yerləşən Qori müəllimlər seminariyasını min bir əziyyətlə Qazaxa gətirmiş, gənc nəslin təhsil almasında maraqlı olmuşdur.

Elmi və publisist məqalələrində xalqın, xüsusilə də yoxsulların müdafiəçisi kimi çıxış etmişdir. Hələ o, 1908-ci ildə yazırdı: "Necə ki, təbib naxoşun naxoşluğunu bilməmiş bunu müalicə etməz, habelə də bizim intelligensiyamız... millətimizə qarışmamış, onunla müaşirət və müamilət etməmiş, onun nəfəs aldığı hava ilə tənəffüs etməmiş, onun şadlığına və qəminə şərik olmamış, onun cəhalət mərəzlərini öz yerlərində bilafasilə təhqiq və təcyizə etməmiş və üsuli-təbabisinə lazım olan dərmanları istemal qılmamış millətə həqiqi kömək edə bilməzlər".

Eyni zamanda F.Köçərli rəiyyətə qarşı diqqətsiz olan, onların istək və arzularından, yaşayış tərzindən uzaq düşən ziyalıları tənqid edirdi: "...Bizim müsəlmanların nücəba və əhli-kəmalı öz kökləri və rişələri mənziləsində olan rəiyyət tayfasını, əkinçi və cütcü qardaşlarını unudub, bilmərrə onların qeydinə qalmazlar. Və hətta biz onlara bir növ nifrət və həqarət gözü ilə baxıb, onları xar və zəlil tuturuq. Mayeyi-həyatımız və səbəbi-eyşü zindəganımız olan ziraət əhlinə "qara rəiyyət" adı qoyub, onlardan özümüzü kənar

tuturuq və onlar ilə ülfət və mülaqat etməyi kəsri-şanü şərafət hesab edirik".

F.Köçərli A.S.Puşkinin simasında həqiqi şairin vətən və millət yolunda yorulmadan mübarizə aparmasını xüsusilə vurğulayır və müasirlərinə millətin dərd və sevincinə şərik olmağı arzulayırdı: "...həqiqi şair dəxi öz camaatının hər qisim sədasına, xah o səda suznak, nalə və fəryad olsun və xah fərəhəngiz, bəşaşət və şadyanalıq səsi olsun, gərəkdir eyni ilə cavab verə; öz səsini millətin səsinə qoşub, onun qeyrət və təəssüb damarını hərəkətə gətirə; təsirli kəlamı ilə onu qəflətdən bidiar edib, tərəqqi və maarif səmtinə cürət və cəsarət ilə dəvət edə".

F.Köçərli 5 iyunda verdiyi izahatında (cəmi bircə dəfə izahat (ifadə) vermişdir) da xalqdan uzaq düşmədiyini, bir müəllim kimi yalnız onların maariflənməsinə çalışdığını göstərirdi: "Məni müsavatçı kimi həbs etmişlər, mənim tərəfimdən əhaliyə qarşı heç bir təqib olmamışdır və mən həmişə öz ixtisasımla məşğul olmuşam".

2. "...Minlərlə desyatin (1,092 hektara bərabər yer ölçüsü) torpaqları olduğuna baxmayaraq, onlar əhalidən bir parça torpağı hədə-qorxu ilə almağa çalışırdılar... Özünün yaşayışını güclə təmin edən kəndli polisin şallağı altında sızıldayır və günahsız yerə həbsxanalarda əzab çəkirdi".

F.Köçərli Qazax hərbi tribunalının bu iftirasına öz izahatında belə aydınlıq gətirirdi: "Mən müəlliməm və müəllim kimi 35 il fasiləsiz xidmət etmişəm, buna görə də mənim burjua niyyətim ola bilməz. Mənim atamın 60 desyatindən artıq torpaq sahəsi olmuşdur, həmin torpaqları atamın ölümündən sonra əmimin, onun ölümündən sonra isə əmim uşaqlarının adına keçiriblər. Artıq üç ildir ki, təmənnasız olaraq bu torpaqları kəndlilərə vermişəm. Bu malikanə

Ayrım-Cavanşir qəzasının kəndində yerləşir. Mən heç vaxt bu malikanədən bir qəpik də olsun əldə etməmişəm...

..."Müsavat" partiyasının bölməsi Qazaxda xüsusi rol oynamırdı və onun üzvlərinin sayı 20-dən çox deyildi. Qazax bölməsi tərəfindən heç vaxt hər hansı bir partiyanın əleyhinə aktiv fəaliyyət müəyyən olunmamışdır. Bizdə bütün iclasların protokolları vardır və onlardan yuxarıda qeyd etdiklərimin düzgün olduğunu müəyyən etmək olar. Müsavat ideyalarının və proqramının yayılması üçün heç vaxt və heç yerə agentlər göndərilməmişdir. Mənim rəhbərlik etdiyim Seminariyanın müəllimlərindən "Hümmət" partiyasının üzvü olanlar var, onlardan biri də kommunist Əli Hüseynovdur. Onların hamısı mənim digər partiyalarla hesablaşmağımı təsdiq edə bilərlər. Azərbaycanın bütün müəllim heyəti məni yaxşı tanıyır. Xahiş edirəm ki, mənə aid olan bütün məlumatları həm Qazax, həm də Bakı müəllimlər ittifaqından toplayasınız. Qazaxdan mənim müəllimlik və ictimai fəaliyyətim haqqında lazım olan bütün məlumatları verə bilərlər. İmza F.Köçərli. 5 iyun 1920».

3. «Firidunbəy Köçərlinski o zamanlar keçmiş Qazax General Qubernatoru Əmirxan Xoyskinin şəxsində möhkəm arxa taparaq, onun üzərinə qoyulmuş müqəddəs vəzifəni - Qazax Müəllimlər Seminariyasının tərbiyəçisi vəzifəsini yaddan çıxararaq, qəza üzrə öz agentlərini yayırdı və onların köməyi ilə hər cür pul vergiləri törədirdi, Qazax qəzasının əhalisini ermənilərə qarşı qızışdırırdı, pul və toqquşmalar gücünə "Müsavat" partiyasının devrilmiş hakimiyyətinin sarsılmazlığını möhkəmləndirməyə çalışırdı. Belə alçaq fəaliyyətin nəticəsində bu ilin aprel ayının ilk günlərində hamıya məlum olan erməni-tatar toqquşması baş verdi. Toqquşmalar zamanı səkkiz tatar kəndi

dağıdılmış, onların əhalisi yuxarıda deyildiyi kimi böyük kütlə ilə İnqilab Komitəsinin pəncərəsi önündə dayananlar... yuxarıda adları çəkilən şəxslərin əhaliyə qarşı həyasızcasına törətdikləri alçaqlığa görə ən ağır cəza ilə məhkum olunmalarını xahiş edirlər».[261]

Akademik Kamal Talıbzadə yazır: «Bəzi faktlar təsdiq edir ki, Köçərli Qori seminariyasında müəllimlik etdiyi illərdə gürcü inqilabçıları ilə yaxın olmuş, onların köməyi sayəsində inqilabi ədəbiyyat əldə edib oxumuşdur. 1906-cı ildə bolşevik qəzeti «Dəvət»də çıxış etməsi, zəhmətkeşləri Azərbaycan və erməni xalqları arasında ədavət salan «üçüncü bir düşmənə», «şeytana» - çarizmə qarşı əlbir mübarizəyə çağırması da göstərir ki, o, dövrün inqilabi ideyalarına biganə qalmamışdır».[262] Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, «bolşevik orqanı olan «Dəvət»də iştirak» onun inqilabi ideyalara biganə qalmamağına əsas vermir. Bu məntiqlə yanaşsaq onun əsərlərinin böyük əksəriyyəti qeyri-bolşevik mətbuatında nəşr edilmişdi. Belə olan halda onu bolşevikdən daha çox, o dövrün istilahı ilə desək, burjuy olmağa daha çox haqqı çatır.

Maraqlıdır ki, F.Köçərli istər dünya ədəbiyyatı klassiklərinə, istər rus, istərsə də Qafqaz xalqlarının ədəbiyyatına müraciət edəndə əsasən o əsərlərə diqqət yetirirdi ki, həmin əsərlər millətləri dostluğa, qardaşlığa, vətənpərvərliyə, insana qayğı və diqqətə çağırır. O, Qafqaz xalqları arasında dostluq və qardaşlığa, xüsusi əhəmiyyət verirdi. F.Köçərli Akaki Seretelidən bəhs edərkən, gürcü şairinin yaradıcılığındakı bu cəhəti xüsusilə qiymətləndirirdi: "Akaki Seretelinin ümdə arzusu və baş fikri məhəbbət və qardaşlıqdır. Gələcək

[261] MTN-in arxivi. F.Köçərlinin istintaq qovluğu, PS – 12206.
[262] Fikrin karvanı. B. 1984, s. 53-54.

zamanda hamı millətlərin birləşib ittihad və ittifaqı və qardaş kimi mehriban dolanmaq arzusu şairin təbini güşadə edib, onun xəyalatını uca məqamlarda və bu ümumi ittifaqın ziddinə gedən təəssübkeşləri, nifaq və ziddiyyət toxumunu səpənləri və ürəklərdə kin və ədavət bəsləyənləri və filcümlə haqq üzünə pərdə çəkənləri nifrət ilə yad edib, lənət damğasını onların alnına basır. Sereteli yekpərəst və mütəəssib millətpərəslərdən deyil ki, öz millətinin eyb və qüsurunu görməyib, ancaq onu layiqi-məhəbbət və təhsin bilsin. Sereteli üçün hamı millətlər müsavidir və bir-birinə qardaşdır. Şairin ibadət eylədiyi məbədgahda bütün insaniyyət sığışa bilər". Firidunbəyin Sereteli haqqında dediklərini birbaşa onun özünə də şamil etmək olar.

Ümumiyyətlə, Firidunbəy Köçərli yalnız Azərbaycana deyil, bütövlükdə Qafqaza öz vətəni kimi baxırdı: «Söz yox ki, vətən şirindir. Amma vətən bir anadan olduğumuz ev, məhəllə, şəhər və ya kənd deyil; vətən geniş və vüsətli bir diyardır. Bir ölkə və məmləkətdir ki, onun hər bir nöqtəsi övladı üçün əziz və mübarəkdir. Bunu dürrüst düşündükdə biz qafqazlılara Qafqazın hər bir məhəllə və mövqeyi vətəndir desək, səhv olmaz»[263].

Ömrü boyu müəllimlik edən və təlim-tərbiyə işləri ilə məşğul olan bir şəxsə separatçı gözü ilə baxmaq və onu belə ittiham etmək ədalətsizlik idi. Onun yaradıcılığına diqqətlə nəzər saldıqda aydın olur ki, o, dünya xalqlarının adət-ənənəsinə həmişə hörmətlə yanaşmış, onların tərəqqisinə çalışmışdır. Ermənilərə gəldikdə isə F.Köçərlinin mövqeyi aydın idi. Tədqiqatçı-alim hələ əsrin əvvəllərində çar Rusiyasının iki xalq arasına saldığı təfriqə, ədavət və düşmənçiliyi gör-

[263] F.Köçərli. Seçilmiş əsərləri, Bakı 1963, s. 232-233.

müş, buna qarşı çıxmışdır. O yazdığı məqalələrdə bu xalqların tarixi dostluğundan danışır və dəqiq müşahidələrlə bu milli qırğının üçüncü bir düşmən tərəfindən törədildiyini də göstərirdi. F.Köçərli 1906-cı ildə "Dəvət" qəzetində çap etdirdiyi "İdarəyə məktub" adlı məqaləsində naşir İsabəy Aşurbəyova yazırdı: "Vaxta ki, biz yəqin etdik, hər iki tərəfi bir-biri ilə vuruşduran və yek-digərinin üstə qalxızan üçüncü bir düşməndir, onda bizə vacib olan budur ki, haman düşmənin vəsvəsinə bir də aldanmayaq və müttəhid olub, onun dəfinə və bizdən kənar olmasına çarələr tapaq... onda bizi barışdırmağa nə Qalaşapov lazım gələr, nə Levitski və qeyrisi"[264].

Həmin qırğınlar zamanı bir çoxları kimi F.Köçərli də bəzi qohumlarını itirmişdir. Lakin o, bunları kin və ədavətə çevirmir, qisas almaq, yeni qanlar tökmək həvəsi ilə yaşamır, əksinə, əvvəlki mehribançılıq və səmimiyyətin yaranmasına çalışır: "Əgərki erməni müsəlman ixtişaşında həqirin evi içinin əcnası ilə yanıb tələf olubdur, dayım və onun iki nəfər cavan uşaqları qətlə yetibdir, bununla belə mən ürəyimdə büğz və ədavət bilməyib, bunu ancaq arzu edirəm ki, bu iki qonşunun arasında şeytanın iğva və vəsvəsəsi ilə bəhəmə gələn fitnə və fəsad götürülsün və yenə irəliki mehribançılıq və dostluq onların yerini tutsun"[265]. F.Köçərli «zor və təkid ilə bəhəmə gələn» barışığın deyil, tökülən qanların gərəksiz və əqilsiz əməllərdən olduğunu dərk edib möhkəm barışığa imza atalar.

Göründüyü kimi, F.Köçərli əsl düşməni tanıyırdı və ona görə də ermənilərlə heç bir ədavəti ola bilməzdi.

[264] F.Köçərli. İdarəyə məktub, «Dəvət» qəzeti, 17 iyul, 1906, № 13.
[265] F.Köçərli. İdarəyə məktub, «Dəvət» qəzeti, 17 iyul, 1906, № 13.

F.Köçərli erməni pedaqoqu S.D.Arutyunov və "cəmiyyətin müxtəlif tərəflərinin hadisələrini düzgün və bacarıqla müşahidə edən bir müəllif" adlandırdığı erməni dramaturqu Q.Sundukyan haqqında yazdığı məqalələrdə də bu ruh aparıcı idi. O, İrəvan müəllimlər institutunda işlədiyi zaman bir çox erməni ziyalıları ilə yaxından tanış olmuş və onlarla məktublaşmışdır. Onun yazdığı məktubların əsasını bu iki xalq arasında ədəbi-mədəni əlaqələrin genişlənməsi təşkil edir və o, erməni ziyalılarının bu istiqamətdə apardıqları işi alqışlayırdı. Onun 1912-ci ildə Qabriel Sundukyanın ölümü münasibəti ilə yazdığı məqalə bu baxımdan xüsusi əhəmiyyətə malikdir: "Martın 10-da mən mərhum Qabriel Sundukyandan aşağıdakı məzmunda bir məktub almışam: "Hörmətli cənab Firidunbəy! İcazə verin Sizi bir xahişimlə narahat edim. Zəhmət çəkib, mənə xəbər verin, görüm şair Mirzə Şəfi haqqında sizə bir şey məlumdurmu? Onun poeziyasından çap olunmuş kitablar varmı? Varsa o kitabları haradan tapmaq olar? Bu məlumatı Parisdən professor Makler təkidlə istəyir. Ümidvaram ki, mənim bu xahişim yerinə yetiriləcəkdir və mən də sizə dərindən minnətdar olacağam. Sizə həqiqi hörmət bəsləyən və minnətdar olan bəndeyi-həqiriniz Qabriel Sundukyan".

O, 5 iyun 1920-ci ildə verdiyi izahatında öz mövqeyinin dəyişmədiyini bir daha qeyd edirdi: "Baş vermiş erməni-müsəlman toqquşmasında mən iştirak etməmişəm və özümün hər hansı bir burjua ideyalarıma görə iştirak etmək fikrində də olmamışam, çünki mən bu sinfə mənsub deyiləm... Mən gənclərin tərbiyəçisi, pedaqogika müəllimi olduğum halda, heç cürə imkan verə bilməzdim ki, qonşu millətlər arasında qan tökülsün. Məni millətlər arasında qırğın törətmək və onu genişləndirməkdə günahlandıran

ittihamçılar əsassız ittihamnamədənsə, təkzibolunmaz məlumatlar verməli idi. Bu toqquşmalar zamanı mən başqa nümayəndələrin tərkibində üç dəfə Uzuntalaya getmişəm və hər dəfə hər iki tərəfə qırğını dayandırmağı və barışmağı, dinc işlərə qayıtmağı təkid etmişəm. Bunu nümayəndə heyətinin üzvləri İsmayıl ağa Qiyasbəyov, M.Şıxlinski, Hacı Axund Cəfərov, Əli Hüseynov, Hacıkərim Sanılı və Abdal Usubov da təsdiq edə bilər".

İstintaq materialındakı bir cəhətə də nəzər yetirməyi vacib sayırıq. Guya F.Köçərli Xan Xoyskinin etibarlı şəxsi olmuşdur.

F.Köçərli izahatında bildirirdi: "Xan Xoyski ilə mənim heç bir münasibətim olmamışdır, Xan Xoyskinin etibarlı şəxsi də olmamışam. Keçmiş general qubernator X.Xoyskinin heç vaxt agenti də olmamışam və bunu özüm üçün təhqir sayıram. Özümün şəxsi işlərimə görə heç vaxt X.Xoyskiyə müraciət etməmişəm, əgər müraciət etmişəmsə, o da əhalinin hər hansı bir ehtiyacına görə olub və bu müraciətləri təkcə yox, şəhər başçısı ilə birlikdə edirdim".

4. İstintaq işində öz əksini tapmayan, F.Köçərlinin şəxsiyyətində və yaradıcılığında özünü qabarıq şəkildə büruzə verən millilik amili idi. Görkəmli folklorşünas və tənqidçi alim öz əsərlərində həmişə və hər yerdə milliliyi öndəmə gətirirdi. Türk ətri gələn hər şeyi məhv edən bir cəmiyyət üçün bu çox vacib amil idi. Vaxtı ilə F.Köçərli yazırdı: «...Bir müsənnif və şair nə qədər öz millətinə yavuq olsa, onun adət və xüsusiyyətləri üzrə nəşvü-nüma tapsa, millətin qanı onun damarlarında nə qədər artıq cərəyan etsə bir o qədər onun əsərlərində dəxi millətin qoxusu və millət

nişanəsi artıq görünəcəkdir»[266]. Totalitar rejim üçün F.Köçərlinin sovetləşmənin ilk günlərində məhv edilməsinin əsas səbəblərindən biri də əsərlərində millət ətrinin və millət nişanəsinin artıq görünməsi idi.

Qazax İnqilab Komitəsinin göndərdiyi təqdimata əsaslanan 20-ci diviziyanın 7 nömrəli Xüsusi bölmə Xüsusi şöbəsinin hərbi müstəntiqi 4 iyun 1920-ci ildə (təəccüblüdür ki, qərar mayın 4-də çıxarılsa da F.Köçərlidən izahat may ayının 5-də alınmışdır) aşağıdakı məzmunda qərar çıxarmışdı:

4 iyun 1920-ci il. Mən, 20-ci atıcı diviziyanın 7-ci xüsusi şöbəsinin hərbi müstəntiqi bugün Firidunbəy Köçərlinskinin əksinqilabi fəaliyyətdə ittihamı haqqında işi və onun barəsində Qazax İnqilabi Komitəsi tərəfindən verilən xasiyyətnaməni nəzərdən keçirərək müəyyən etdim ki, müttəhim Köçərlinski vəzifəsindən və böyük səlahiyyətlərindən istifadə edərək zəhmətkeş xalqa qarşı zor tətbiq etmiş, Qazax rayonunda "Müsavat" partiyasının sədri olaraq milli ehtirasları alovlandırmış ki, bunun nəticədə qonşu xalqlar arasında toqquşmalar baş vermişdir. Onun verdiyi izahlar heç bir inam doğurmur, çünki rəyinin öyrənilməsini təklif etdiyi şəxslər Qazax İnqilab Komitəsi kimi nüfuz və etibara malik ola bilməzlər. Həmin səbəb görə müttəhim Köçərlinskinin şahidlərin dindirilməsi ildə əlaqədar vəsatətini rədd etmək olar və onun özünün azadlıqda qalmasının gələcəkdə Qazax qəzasında əksinqilabi hərəkat yaradacağı və fəhlə-kəndlilərin günahsız qanının axıdılmasına bais ola biləcəyini nəzərə alaraq:

Qərara alınır: müttəhim Köçərlinski güllələnsin.

---

[266] Talıbzadə K. F.Köçərlinin A.Şaiqə məktubları, «Azərbaycan» jurnalı, 1967, № 6.

Hərbi müstəntiq: (adı və soyadı göstərilməyib)
Təsdiq edirəm:
7 nömrəli xüsusi bölmənin rəisi Liberman
Təsdiq edirəm:
Fövqəladə komissar H.Sultanov.

Azərbaycan ədəbiyyatının ölməz simalarından olan görkəmli pedaqoq alim, ədəbiyyat tarixçisi, şifahi xalq ədəbiyyatımızın toplayıcısı və tədqiqatçısı F.Köçərli sovetləşmənin ilk aylarında bəlacə qətlə yetirildi. Bu görkəmli alim 1891-ci ildə ilk kitabı olan «Təlimati-Sokrat»ı nəşr etdirdi. Həmin kitabda göstərilir ki, ölümə məhkum edilən Sokrat şagirdlərinə üz tutaraq deyir: «Sizə məlumdur, mənim mal və dövlətim yoxdur ki, o xüsusda vəsiyyət edəm. Ancaq təvəqqəm sizdən odur ki, nə təlim etmişəmsə cümləsinə əməl edin». «Balalara hədiyyə» müəllifinin bizdən təvəqqəsi də o olmuşdur ki, milli mənəvi dəyərlərimizi toplayaq, xalqın yaratdığı sərvətlərə etinasız olmayaq, onların qədrini bilək. F.Köçərlinin bu nəsiyət və vəsiyyətinə axıradək sədaqət göstərən onun həyat yoldaşı Badisəba xanım oldu. Lakin keçən əsrin 30-cu illərinin qırmızı terrorunun tüğyan etdiyi dövrdə F.Köçərlinin arxivi də məhv edildi. Neçə-neçə işıq üzü görməmiş yazıçı və şairimizin, xalq ədəbiyyatımızın örnəkləri totalitar rejimin qurbanına çevrildi. Bizim müqəddəs vəzifəmiz Firidunbəyin miras qalmış əsərlərini diqqətlə öyrənmək və gələcək nəsllərə çatdırmaqdır.

BƏHLUL BƏHCƏT, YAXUD TƏHRİF EDİLMİŞ BİOQRAFİYA

Klassik ədəbiyyatda adətən sənət adamlarının doğum illəri mübahisəli olur. Təbiidir ki, üstündən yüzilliklər keçdiyindən onların tərcümeyi-halları lazımi səviyyədə yazılmAdığından müəyyən təhriflərə məruz qalır. Bəzi sənət Adamları da vardır ki, bizə ən yaxın olan dövrdə (sovetlər dönəmində) yaşamış və mövcud qadağalar nəticəsində, yaxud da onlar barəsində olan materiallar məhv edildiyindən özləri kimi tərcümeyi-halları da unudulmuş və ya unutdurulmuşdur. Onların, qədim dövrdən fərqli olaraq, yalnız ömür yolu deyil, həm də əməl yolları təhrif edilmişdir. Bolşeviklərin apardığı təktərəfli və qərəzli siyasətə qarşı çıxan, milli mənəvi dəyərləri toplayıb xalqa çatdıran, dinimizin təəssübkeşi olan Bəhlul Bəhcətin bu ideallar uğrunda apardığı cihad nəinki düzgün qiymətləndirilməmiş, eyni zamanda sovet dövründə onun tərcümeyi-halı və apardığı mübarizə sovet ideoloji maşınının maraqlarına uyğun olaraq – tamamilə əks qütbdən işıqlandırılıb oxuculara təlqin etdi-rilmişdir. Məsələn, bəzi mənbələrdə göstərilir ki, B.Bəhcət M.C.Bağırovun göstərişi ilə erməni daşnaqları tərəfindən ayağına ağır daş bağlanmış və vətən xaini kimi, Xəzər dənizinə atılmışdır. Lakin arxiv materialları bunu təsdiq etmir. Təbii ki, hər şeyin doğrusunu bilən cənab Allah, bizə qalan isə əldə olan materialları saf-çürük



Əfəndiyev Bəhlul

etməkdir. Həqiqətən də, iş elə gətirmişdir ki, B.Bəhcətin həqiqi bioqrafiyasını istintaq qovluqlarından öyrənmək məcburiyyətində qalmışıq. Həm də bu bioqrafiya yazıçı, folklorşünas tərcümeyi-halından daha çox məhbus, cinayətkar bioqrafiyasına oxşayır. Belə ki, istintaq materiallarının verdiyi məlumatlara görə o, ilk dəfə 23 aprel 1924-cü ildə Azərbaycan SSR Fövqəladə Komissiyası (Az.FK) tərəfindən həbs edilmişdir. Həbsinə səbəb antisovet təbliğat aparması, 1922-ci ildə özünün nüfuzundan istifadə edərək Türküstan qəzasının əhalisini sovet hakimiyyətinə qarşı silahlı üsyana çağırması, üsyan yatırıldıqdan sonra İrana qaçaraq oradakı əksinqilabi Azərbaycan mühacirəti və türk konsulluğu ilə əlaqə yaratması olmuşdur.

Bu əməllərinə görə 26 iyul 1924-cü ildə Azərbaycan Fövqəladə Komissiyası (Az.FK) kollegiyası tərəfindən Əfəndiyevə ölüm hökmü kəsilməsinə baxmayaraq, həmin cəza Azərbaycan ərazisindən çıxarılmaqla 5 il müddətinə inzibati sürgünlə əvəz olunmuşdur. Sonra cəza yenidən dəyişdirilmiş və o, 3 il müddətinə islah əmək düşərgəsinə göndərilmişdir.

B.Əfəndiyev cəza müddətini başa vurduqdan sonra, onun yenidən antisovet qrupla əlaqələrinin mövcudluğu məlum olmuş, qrup aşkarlandıqdan və məhv edildikdən sonra o, İrana mühacirət etmək məcburiyyətində qalmışdır. Həmin materiallar əsasında B.Əfəndi 1926-cı ildə yenidən həbs olunmuş və 22 may 1928-ci ildə antisovet təbliğatı aparmaqda, eləcə də millətçilikdə müqəssir bilinərək 8 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilmişdir.

7 mart 1934-cü ildə isə Azərbaycan Dövlət Siyasi İdarəsinin kollegiyası tərəfindən Birləşmiş Dövlət Siyasi İdarəsi qarşısında B.Əfəndinin sosial təhlükəli element kimi **ÜÇ İL**

müddətinə Qazaxıstana sürgün olunması barədə vəsatət qaldırılmışdır.

Bütün bu təqib və təzyiqlər özünün zirvə məqamına 37-də çatmış və B.Bəhcətin növbəti həbsi onun ölümü ilə yekunlaşmışdır. 3 iyul 1937-ci il, Azərbaycan Xalq Daxili İşlər Komissarlığı Dövlət Təhlükəsizlik İdarəsinin (XDİK DTİ) 4-cü şöbə 2-ci bölməsinin rəis köməkçisi leytenant Q.Nikolayev B.Bəhcətlə bağlı aşağıdakı məzmunda arayış hazırlamışdır: «Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi Mustafa oğlu 1868-ci ildə (açıq mənbələrdə onun 1885-ci ildə doğulduğu qeyd edilir) Qubadlı rayonunun Dondarlı kəndində anadan olmuş, hazırda Bakı şəhəri, Poçt küçəsi, ev 111 ünvanında yaşayan, azərbaycanlı, SSRİ vətəndaşı, 1921-ci ildə Sovet hakimiyyətinə qarşı silahlı üsyanın təşkilatçısı kimi sürgünə göndərilmiş, qayıtdıqdan sonra isə Zəngilan və Qubadlı rayonlarındakı əksinqilabi elementlərlə və Bakı şəhərində yaşayan əksinqilabi ruhlu ziyalılarla yenidən əlaqə yaratmışdır.

Sovet hakimiyyətinə qarşı silahlı üsyanda iştirak etmək üçün kadrlar hazırlanmasının ilhamvericisi və təşkilatçısıdır. Qubadlı, Zəngilan və Cəbrayıl rayonlarındakı əksinqilabi millətçi təşkilatlara rəhbərlik edir. Bu məlumatların əsasında hesab edirəm ki, Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi Az.SSR CM-in 72 və 73-cü maddələri ilə cinayət məsuliyyətinə cəlb edilsin və Az.XDİK-in həbsxanasında nəzarət altında saxlanılsın»[267].

Q.Nikolayevin bu arayışı Azərbaycan SSR XDİK DTİ 4-cü şöbəsinin rəisi Tsinman tərəfindən 3 iyul 1937-ci ildə təsdiq edildi və iyulun 23-də 824 saylı orderə əsasən o həbs olundu. Azərbaycan SSR prokurorunun köməkçisi Yarovoyun çıxardığı qərara uyğun olaraq Əfəndiyev Bəhlul

[267] MTN-in arxivi. B.Bəhcətin istintaq qovluğu, PR 30693.

Mustafa oğlu iyulun 25-də həbs edilməli idi. Bu da o illərin həqiqətiydi. Əvvəl həbs edir sonra isə qərara imza atırdılar. Avqustun 4-də B.Əfəndinin evində axtarış aparılmış və ondan 16 ədəd kitab, 4 qovluq müxtəlif əlyazmalar, 3 ədəd fotoşəkil götürülmüşdür.

Bəhlul Əfəndi ilk dəfə 26 iyul 1937-ci ildə dindirilMişdir:

«Sual: - Bizə məlumdur ki, siz həbs olunan günədək sovet hakimiyyəti əleyhinə əksinqilabi iş aparmısınız. Siz özünüzü günahkar sayırsınızmı?

Cavab: - Yox, saymıram. Mən heç bir əksinqilabi təşkilatın üzvü olmamışam, üzvü deyiləm və heç bir əksinqilabi iş aparmamışam»[268].



Bəhlul Əfəndiyevin cinayət işinin üz qabığı

Əlbəttə bu cavab dindirməni aparan Atakişiyevi razı sala bilməzdi və ona görə də istintaq təhqiqatları vasitəsilə başqa mətləblərin üzərinə işıq salmaq, B.Əfəndinin cina-yətkar fəaliyyətini axıracan açıqlayıb ifşa etmək istəyirdi. İstintaq sübut etməli idi ki, B.Əfəndi Əhməd Pepinovun rəhbərlik etdiyi, Rzaqulu Nəcəfov, Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Mikayıl Müşfiq, Salman Mümtaz, Səməd Vurğun, Əmin Abid və Məmmədhüseyn Rizayevin daxil olduqları əksinqilabi təşkilatın (söhbət adı və ünvanı olmayan mücərrəd bir təşkilatdan gedir – C.Q.) üzvüdür və bu təşkilatın əsas məqsədi sovet hökumətni silahlı yolla devirməkdir. Sən demə, bu işlərin realizəsi məqsədi ilə Zəngilan və Cəbrayıl rayonlarına göndərilən B.Bəhcət orada əhali arasında sovet hökuməti əleyhinə təbliğat aparmış, kolxoz quruculuğuna mane olmuş, əhalini üsyana hazırlamış, dini ideyaları təqdir etmiş, əksinqilabi təşkilatın kadr potensialını artırmağa çalışmışdır.

27 avqust 1937-ci il dindirməsində isə deyilənlərə o da əlavə olunmuşdur ki, Cəbrayıl, Zəngilan və Qubadlı rayonlarında fəaliyyət göstərən əksinqilabi təşkilatın hər bir üzvünün şəxsi mal-qarasından birini sataraq əldə olunan pulla İrandan silah-sursat alınmışdır. Bu işdə ona 1920-ci illərdə İrana mühacirət etmiş Qurban adlı bir nəfər köməklik göstərmişdir. Bütün bu ittihamları rədd edən B.Bəhcəti növbəti dəfə 14 oktyabr 1937-ci ildə 4-cü şöbənin 4-cü bölməsinin əməliyyat müvəkkili kiçik leytenant Musatov dindirmişdir. Dindirmə zamanı Musatov B.Əfəndinin keçmişi ilə bağlı bəzi məsələlərə aydınlıq gətirməyə, onun müsavatçılarla əlaqəsini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. B.Əfəndi köhnə müsavatçılardan Rzaqulu Nəcəfov, Məzahir Hüseynov, Dadaşhacı İbrahimoğlu, Əlidost Cabbarov, Məmmədyar Muradov və başqaları ilə tanış olduğunu bildirmiş, eyni zamanda qeyd etmişdir ki, adları çəkilən şəxslərlə heç bir əksinqilabi fəaliyyətdə olmamışdır.

Müstəntiqlərin bütün cəhdlərinə – fiziki və psixoloji təqib və təzyiqlərinə baxmayaraq, B.Əfəndi özünü əvvəllər müqəssir hesab etməmiş, lakin sonda - 27 yanvar 1938-ci ildə Azərbaycan SSR CM-in 204-cü maddəsi ilə müqəssir bilinən Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi özünün müqəssir olduğunu boynuna almış, daha doğrusu, etiraf etməyə məcbur olmuşdur.

[268] MTN-in arxivi. B.Bəhcətin istintaq qovluğu, PR 30693.

İstintaqın necə və hansı şəraitdə aparılması, B.Əfəndinin nədə ittiham edilməsi barədə müfəssəl təsəvvür yaratmaq üçün XDİK DTİ-nin 4-cü şöbəsinin əməliyyat müvəkkili S.Məmmədovun Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti yanında DTK-ya yazdığı izahatı olduğu kimi təqdim etməyi məqsədəmüvafiq hesab edirik:

«1937-ci ildə mənim icraatımda olan istintaq işlərinin arasında həbs edilənədək Azərnəşrdə korrektor işləyən Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi Mustafa oğlunun da işi vardı. B.Əfəndiyev, Əli Çələbi və başqaları Azərbaycan SSR-in Zəngilan, Cəbrayıl və Qubadlı rayonlarında mürid təriqətlərinin rəhbərləri idilər. Mən islamda davakar cərəyan olan müridizmin mürtəceliyinə və onun xalq kütlələrini əsarətdə saxlamaqda istismarçı siniflərin əlində vasitə olmasına, yad torpaqlarının işğalı, başqa xalqlara islamın zor gücünə tətbiq edilməsindəki roluna toxunmuram, çünki bunun hamısı tarixdən məlumdur. Həmçinin tarixdən o da, məlumdur ki, müridizm rus xalqına qarşı nifrət oyatmışdır və bu, XVIII əsrin sonu XIX əsrin əvvəllərində baş vermiş rus-türk müharibələrində onun rolu ilə təsdiqlənir. Müridizm təriqətləri Azərbaycanda sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra da bu rayonlarda fəaliyyət göstərirdi. Müridlərin içərisində böyük nüfuzu olan B.Əfəndi də başqaları ilə birlikdə sovet hakimiyyətinin ilk illərində həmin rayonlarda partiya və dövlətin tədbirlərinə qarşı müqavimət göstərirdilər.

Bu müqavimət dağıldıqdan sonra antisovet mövqeyində dayanmış Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi özünün antisovet fəaliyyəti məsuliyyətindən qorxaraq gizli yolla İrana getmişdir. Əgər səhv etmirəmisə, o, İrana getdikdən sonra 1923-cü ildə orada antisovet xarakterli bir neçə jurnal nəşr etdirmişdir. Onun SSRİ-yə necə qayıtmağı mənə məlum deyil, ancaq

arxiv materiallarından bilirəm ki, Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi özünün keçmiş antisovet fəaliyyətinə görə həbs edilmişdir.

Bilirəm ki, Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi savadlı adam idi, Şərqi və Şərq dillərini bilirdi, cəza müddətini çəkdikdən sonra uzun illər Bakıda Azərbaycan SSR EA-da, Azərnəşrdə işləyirdi. Yuxarıda göstərildiyi kimi, 1937-ci ildə həbs olunanda korrektor vəzifəsində çalışırdı. 1937-ci ildə başqa iş üzrə həbs olunanlardan kiminsə ifadələrinə əsasən Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi həbs olunmuşdu, indi xatırlamıram, həbsə qədər Az.SSR XDİK rəhbərliyinin təklifinə əsasən onun haqqında arayış hazırlanmışdı. Yəqin ki, işin arasında olar və XDİK rəhbərliyi tərəfindən praktikada olduğu kimi, Respublikada, Bakıda tanınmış şəxslərin həbsinə sanksiya verən MK-nın keçmiş katibi M.C.Bağırova məruzə edilmişdi. İlkin dindirmədə işdə olan materiallara əsasən Əfəndiyev özünün antisovet fəaliyyətini etiraf etmədi. Onda mən şöbənin rəhbərlərindən olan Atakişiyevə dedim ki, Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi özünü günahkar hesab etmir və çox qocadır, onda onun 65-dən yuxarı yaşı vardı, daha da yaşlı görsənirdi, təcridxana şəraitinə tab gətirə bilməz. Mənim ədalətli iradım Atakişiyevin xoşuna gəlmədi. Sizə məlum olan, özünün fiziki inkişafı üçün həbs



Bəhlul Əfəndiyevin müttəhim anketi

olunanlara fiziki təsir göstərən boksçu Musatovun iştirakı ilə Əfəndiyevi dindirməyə başladı. Aydın məsələdir ki, Atakişiyev Musatovu qoca Əfəndiyevin dindirilməsinə dindirmə protokolunda Əfəndiyev Bəhlulun ifadələrini qeyd etmək, diqtə etmək və savadlı dillə protokol tərtib etmək üçün çağırmırdı. Dindirmə protokollarını Atakişiyev öz əli ilə tərtib edirdi, çünki Atakişiyev Musatovdan savadlı idi. Özü-özlüyündə aydındır ki, Atakişiyevin Musatovu Əfəndiyevin dindirilməsinə çağırmasında məqsəd ona fiziki təsir göstərmək və onun günahını boynuna almağa məcbur etmək idi. Əfəndiyevin uzun-uzadı bağlı qapılar arxasında dindirilməsini və Əfəndiyevin «etirafı» faktı göstərir ki, o, fiziki təsir altında ifadə vermişdir. Bundan başqa, Musatov Atakişiyevin kabinetindən çıxanda qara dəridən boks əlcəklərində olurdu. Onu həbs olunanların dindirilməsinə çağıranda öz əzələlərinin gücünü göstərirdi. Təsadüfi deyildir ki, Musatov Əfəndiyevi bir neçə dəfə təklikdə dindirmişdi və Əfəndiyevin «tam tərksilah edilmə və etiraf» mövqeyindən sonra, onun ifadələrindən doğan bir sıra məsələləri aydınlaşdırmaq üçün o, Atakişiyev tərəfindən təkrarən mənə verildi. Atakişiyevin əmri ilə Əfəndiyev ayaqüstə və fasiləsiz dindirilirdi. Mən bir neçə dəfə Atakişiyevə dedim ki, belə əldən düşmüş zəif qoca ayaq üstə və fasiləsiz dindirilmə vəziyyətinə dözə bilməz, lakin o, «Əfəndiyevin özünün rəhbərlik etdiyi üsyançı təşkilatın tam açılması» tələbində qalırdı. Siravi əməliyyat işçiləri, o cümlədən mən (onda mən əməliyyat müvəkkili idim) xidməti borca görə rəhbərliyin göstəriş və əmrlərinin əksinə çıxa bilməzdik, xüsusən də 1937-1938-ci illərdə – özbaşınalığın tüğyan etdiyi, əməliyyat heyətinin özünün daimi qorxu altında yaşadığı, rəhbərlik tərəfindən təzyiq və terrora məruz qaldığı və əməliyyat işçisinin ən kiçik hərəkətlərinin belə «diberalizm, sayıqlığın itirilməsi və xalq düşməninə obyektiv kömək» kimi qiymətləndirildiyi bir vaxtda. Belə bir şərait nəinki həbs olunanları, o cümlədən Əfəndiyevi, hətta əməliyyat heyətini də qorxuya salmışdı. CPM normalarının və sovet qanunçuluğunun digər tələblərinin pozulması rəhbərliyin ən ümdə göstərişlərinin kor-koranə yerinə yetirilməsindən irəli gəlirdi. CPM normalarının pozulması praktikası həm də onunla izah olunur ki, Əfəndiyevin, həm də digərlərinin dindirilmə müddətlərinin arası böyük intervallara səbəb olurdu. Bu intervallar onunla izah edilir ki, həbs edilənlər, o cümlədən Əfəndiyev Bəhlul Əfəndinin ifadələri qeyd edilmədən, xüsusilə də həbs edilən günahını boynuna almadıqda uzunmüddətli dindirilməyə çağırılırdı. Beləliklə, Əfəndiyev Bəhlul Əfəndinin və başqalarının işlərində CPM-nin normaları, xüsusən də Azərbaycan SSR CPM-in 316 və 317-ci maddələri pozulmuşdu. Dindirmədə Əfəndiyev Bəhlul Əfəndiyə verilən «istintaqın Qubadlı və Cəbrayıl rayonlarında üsyançı təşkilatların fəaliyyət göstərməsi barədə məlumatı var» sualı bütün işçilərin qəti olaraq həbs edilənlərin dindirmələrdə üsyançı, casus, təxribatçı və terrorçu kimi açılmasına çalışmalı olması barədə xəbərdar edilməsinə, XDİK rəhbərliyi, rəhbərliyə yaxın olan işçilərdən Gerasimov, Borisov, Klementiç, Şeer və başqaları tərəfindən məxfiçilik şəraitində «əksinqilabi üsyançı, təxribatçı-terrorçu mərkəzin üzvləri» adlandırılan Həsən Səfərovdan və başqalarından alınmış ifadələrə əsaslanırdı.

Belə «ifadələr» həbs edilənlərdən bu işçilər və Borşev tərəfindən İsmayıllı, Ağdam, Əlibayramlı, Şamaxı, Lənkəran və respublikanın başqa rayonlarında üsyançı təşkilatların mövcud olmasına görə alınırdı, ancaq bu rayonlarda axtarış

zamanı bir ədəd belə odlu silah tapılmamışdı. Digər həbslər XDİK rəhbər işçiləri tərəfindən həbs edilənlərin müəyyən qrupundan «alınmış» ilkin ifadələr əsasında keçirilirdi. Bununla əlaqədar olaraq bütün həbs edilənlərin dindirmə protokollarında «istintaqa məlumdur», ya da «istintaqın sizin üsyançı təşkilat yaratmanız, ya da üzvü olmağınız və s. barədə məlumatı var» sualları ilə qarşılaşmaq olar. XDİK rəhbərliyi işi elə qururdu ki, nəticədə əməliyyat işçiləri həbs edilənlərin konkret hansı məlumatlar əsasında ifşa edilmələri barədə heç nə bilmirdilər. Əksər istintaq işlərində həbs olunanların «əksinqilabi təşkilatların üzvü olmaları» barədə dolayı ifadələrdən çıxarışlar istisna edilməklə digər ifşaedici materiallar olmurdu. Əfəndiyevin dindirilməsində verilən suallara gəlincə, birincisi, onda həbs edilənlərin istintaqında ümumi dindirmə təcrübəsi belə idi, ikincisi, bu suallar Musatovun fiziki köməyi ilə Atakişiyev tərəfindən onun «ifadələri»ndən doğmuşdu. Bundan başqa, Zəngilan, Qubadlı rayonlarında müridizm təriqəti və guya Əfəndiyev Bəhlul Əfəndinin onlarla əlaqə saxlaması məlumatları vardı. Dini müridizm təbliğatı altında əmənələrin yerinə yetirilməsi bəhanəsi ilə antisovet fəaliyyəti göstərirdi. Bu məlumatlarda və Əfəndiyev Bəhlul Əfəndinin keçmiş (1923-cü ildə) antisovet mövqeyinə görə ona belə suallar verilirdi. Əslən Əfəndiyev Bəhlul Əfəndinin olduğu rayonda üsyançı təşkilatın olması barədə digər şərait (silah tapılması, antisovet mərkəzlərlə və xarici kəşfiyyat orqanları ilə əlaqə) Əfəndiyevin özünün ifadələrindən başqa müəyyən olmamışdı, bu ifadələr Atakişiyev tərəfindən alınmışdı və bu ifadələrin alınması şəraiti yuxarıda mənim tərəfimdən deyilib. Yuxarıda deyilənlərə əsasən Əfəndiyev Bəhlul Əfəndinin bəraətini (ölümündən sonra) məqsədəuyğun ədalətli hesab edirəm. Sizə məlum olan səbəblərə – XDİK-də qanunsuzluq

və özbaşınalığa, aşağı əməliyyat heyətinin özünün daim qorxu içərisində olması səbəblərinə görə mən bu barədə 1937-38-ci illərdə yaza və danışa bilməzdim. İndi sovet qanunçuluğunun təntənə çaldığı şəraitdə mən Əfəndiyevin ölümündən sonra bəraətinin zəruriliyi barədə yaza bilirəm. İndi 1937-38-ci illərdə baş verənləri təhlil edəndə adam dəhşətlənir və belə nəticəyə gəlirsən: «Əgər doğrudanda, 1937-ci ildə B.Əfəndi Cəbrayıl və Qubadlı rayonlarında üsyançı təşkilatlar yaratmışdısa, onda nəyə görə yoxlamalar vaxtı silah tapılmadı və əgər XDİK rəhbərliyi materialların doğruluğuna həqiqətən inanırdısa, nəyə görə Əfəndiyev açıq məhkəmə yolu ilə idtiham edilmədi, üçlük tərəfindən güllələndi? Nəyə görə belə əldən düşmüş, onsuz da təbiətin obyektiv qanunauyğunluğu ilə ölüm qorxusu altında olan qocanı güllələmək lazım idi? Hazırki halda yalnız B.Əfəndinin ölümündən sonrakı bəraəti ilə ona qarşı yol verilmiş kobud səhvi, ağıl və şüurdan məhrum olmuş, sovet sosialist ədalətinin köməyi ilə cəmiyyətin sağlam atmosferinin təmizləndiyi şəxslər tərəfindən törədilmiş keçmişin özbaşınalığını düzəltmək mümkündür. İzahatı özüm tərtib etdim və şəxsən yazdım. S.Məmmədov, Bakı şəhəri, 30 iyul 1958-ci il»[269].

Bu izahatdan aydın görünür ki, məhbuslara verilən psixoloji işgəncələrdən biri də istintaqın vaxtını uzatmaq idi. Bəzən istintaqın vaxtı o qədər uzadılırdı ki, psixoloji gərginliyə dözə bilməyən məhbuslar bezərək nəyə və necə gəldi imza atırdılar. Digər bir tərəfdən dindirmə protokolları müttəhimlərin iştirakı olmadan, əvvəlcədən hazırlanır və fiziki güc tətbiq etdikdən sonra imza atdırılırdı. Bütün bunlar totalitarizmin reallıqları idi.

---

[269] MTN-in arxivi. B.Bəhcətin istintaq qovluğu, PR 30693.

Mətləbi uzatmadan bildirməliyik ki, B.Əfəndi aşağıdakılarda ittiham edilirdi:



Bəhlul Əfəndiyevin güllələnməsi barədə aktdan çıxarış

1. Sovetləşmənin ilk günlərindən dini təəssübkeşlik göstərməkdə, ruhani mövqeyindən əl çəkməmək və müridizmi təbliğ etməkdə.

2. İranın və Türkiyənin köməyindən istifadə edərək Azərbaycan ərazisində üsyanlar təşkil etməkdə.

3. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində antisovet təbliğatı aparmaqda.

4. Azərbaycanı sovet hökumətindən ayırmaqda.

15 mart 1938-ci ildə onun barəsində belə bir hökm çıxarıldı:

«Az.XDİK üçlüyünün iclası.

Eşidildi: 1868-ci il təvəllüdlü, bitərəf Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi Mustafa oğlunun 10497 nömrəli istintaq işi.

Qərara alındı: Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi Mustafa oğlu, 69 yaş, əksinqilabi milli üsyançı hərəkətlərinə görə əmlakı müsadirə olunmaqla güllələnsin. Üçlüyün katibi Savçenko» [270].

Bu qərara uyğun olaraq 1938-ci il martın 21-dən 22-nə keçən gecə (Novruz bayramında) Əfəndiyev Bəhlul Əfəndi

[270] MTN-in arxivi. B.Bəhcətin istintaq qovluğu, PR 30693.

Mustafa oğlu güllələnmiş və 5 noyabr 1955-ci ildə ona bəraət verilmişdir.

Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafında, klassik irsin və folklor örnəklərinin toplanmasında, nəşrində, eləcə də tədqiqində böyük xidmətləri olan Bəhlul Əfəndi sovetlər dönəmində beləcə susduruldu. Onun ədəbi irsinin böyük bir qismi əksinqilabi, millətçi, dini örnəklər kimi xalqa zidd hesab edilərək məhv edildi. Bir çox əlyazmalarının üzərinə qadağa qoyuldu və nəşrinə icazə verilmədi.

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutu «Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri seriyası» adı altında «Sarı Aşığın bayatıları» (Bakı, 2006) kitabının nəşrini həyata keçirdi. Həmin kitaba yazdığı ön sözdə filologiya elmləri namizədi Rza Xəlilov qeyd edir ki, "Bəhlul Bəhcətin hələlik əlyazma şəklində olan bu əsərinin nəşri onun özü kimi repressiya qurbanı olmuş elmi irsinin nəşri və beləliklə də, mənəvi bəraəti yolunda ilk addımlardan biri olacaqdır"[271].

Həqiqətən də, B.Bəhcəti müasirimizə çevirən onun qoyub getdiyi irsdir. Sənət adamının irsi məhv ediləndə onun tarixdəki izi də itir. Bu mənada Folklor İnstitutunun «Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri seriyası» ilə buraxdığı kitablar təqdirə layiqdir və Azərbaycan mədəniyyətinin, irs varis əlaqələrinin bərpası kimi müqəddəs amallara xidmət edən əvəzsiz qədirşünaslıq işidir.

B.Bəhcət «Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı» adlı məqaləsində bayatının poetik strukturu, onun başqa dörd misralı, yeddi hecalı şeir şəkillərindən fərqi kimi elmi-nəzəri məsələlərə münasibətini bildirir və bunlar

[271] Bəhlul Bəhcət. Sarı Aşığın bayatıları, Bakı, 2006, s. 11.

arasındakı fərqi açıqlamağa çalışırdı: «Sarıca Nəbinin sənət və ədəbi fəaliyyətini öyrənmək üçün ən əvvəl el ədəbiyyatını, xüsusilə onun dörd misralı və yeddi hecalı olanlarını bəyan etməlidir: bu kibi qoşmalar bayatılar, şikəstə, ağı və laylalardır. Bu qoşmalar misra və hecaca bir olsalar da, ahəng, bəstə və məna etibarilə bir-birindən ayrılır; məsələn, şikəstə bayatı kibi hecaya malik olsa da, ondakı şikəstəlik qırıqlıq bayatıda olan ağır ahəng ilə uymayır»[272].

Ağı ilə bayatı arasındakı həmahəngliyi göstərməklə yanaşı onlar arasındakı fərqin məzmunda olduğunu qeyd edən Bəhcət yazırdı: «Ağını bayatıdan ayıran şey onun məzmunudur: ağı yalnız ölmüş adamın halına işarə edən qəmli, kədərli sözlərdən ibarət olduğundan əksəriyyətlə həyat, cəmiyyətin, təbiət təsvirlərindən ibarət olan bayatılarla uymayır»[273].

B.Bəhcətin fikrincə, «laylalar dəxi bayatı kibi samballı, ahənglidir. O da ağı kibi məzmun etibarilə həm bayatıdan, həm də ağıdan ayrılır. Çünki layla ancaq annaların öz körpə uşaqlarının oxşamalarından ibarətdir»[274]. Folklorşünas alimin bu fikirləri müasir dövrümüzdə də öz aktuallığını itirməmişdir.

B.Bəhcət 1930-cu illərdə yazdığı silsilə məqalələri ilə S.Mümtaz, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.Cəlal... kimi görkəmli sənət adamlarının diqqətini çəkmiş, onun ədəbiyyatşünaslığa və folklora dair yazdığı məqalələr təqdir olunmaqla yanaşı, mübahisə predmetinə də çevrilmiş, hətta lazım

[272] Bəhlul Bəhcət. Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı, «Ədəbiyyat qəzeti», 21 mart, 1936.
[273] Bəhlul Bəhcət. Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı, «Ədəbiyyat qəzeti», 21 mart, 1936.
[274] Yenə orada.

gəldikdə tənqid də olunmuşdur. Əslində, mübahisələrə səbəb B.Bəhcətin özü olmuşdur. Belə ki, o, 1936-cı ildə yazdığı iki məqaləsində S.Mümtaz tərəfindən çap edilmiş «Sarı Aşıq» (1936) kitabını tənqid edir və onu 1927-ci ildə «Aşıq Abdulla» (toplayanı S.Mümtazdır – C.Q.) adı ilə nəşr etdirdiyi kitabın yeni nəşri adlandırırdı. Bu xüsusda B.Bəhcət yazırdı: «Salman Mümtazın «Sarı Aşıq» adı altında nəşr etdiyi kitabı, əslində, 1927-ci ildə onun tərəfindən buraxılan «Aşıq Abdulla» adlı kitabın yeni nəşridir. Bu kitabın nə məqsədlə yeni ad altında çap edildiyi müəllif tərəfindən izah edilməmişdir. Yəqin ki, oxucular «Aşıq Abdulla»nın başqa, «Sarı Aşıq»ın başqa bir sima olduğunu zənn edəcəklər. Kitabın çox ümumi, aşığın yaradıcılığı haqqında heç bir şey söyləməyən müqəddiməsində bu məsələ aydınlaşdırılmalı və vaxtilə «Aşıq Abdulla»nın ortaya çıxarılmasının böyük bir səhv olduğu qeyd olunmalı idi. Lakin bu mühüm məsələ unudulmuşdur. Mühüm bir tarixə malik olan bayatı şairi haqqında bu qədər qeydsizcəsinə davranmaq, onu hər gün bir rəngə boyamaq heç də rəva deyildir»[275].

Bu qeydlə bağlı folklorşünas alim Qüdrət Umudov belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, «ilk baxışda haqlı görünən bu iradla Bəhcət Aşıq Abdulla ilə Sarı Aşığın başqa-başqa adamlar olduğunu göstərirdi»[276]. Əslində isə B.Bəhcətin «yəqin ki, oxucular «Aşıq Abdulla»nın başqa, «Sarı Aşıq»ın başqa bir sima olduğunu zənn edəcəklər» qeydindən aydın görünür ki, Aşıq Abdulla və Sarı Aşıq eyni simadır.

B.Bəhcətin S.Mümtaza tutduğu iradın məğzi ondan ibarətdir ki, tərtibçi nə üçün Aşıq Abdulladan imtina edib

[275] Bəhlul Bəhcət. Sarı Aşıq, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.
[276] Qüdrət Umudov. Folklorşünaslığımızın tarixindən. Bakı, 1995, s. 92.

Sarı Aşıq ifadəsini kitabın üz qabığına çıxarmış və bu barədə heç bir şərh verməmişdir. «Sarı Aşıq» kitabı hər bir qoşmadan, diringidən, ağıdan, layladan, şikəstə və bayatılardan toplanmış bir əsər olsaydı, bizim heç bir şey deməyə haqqımız olmazdı. Belə şey də lazımdır. Ancaq bu əsər üzərinə «Sarı Aşıq» adının yazılması, Sarı Aşığı tanıyan bir kəsin etirazını cəlb etməyə bilməzdi»[277].

B.Bəhcətin bu mövqeyini təqdir edən H.Arashl yazırdı: «Sarı Aşıq haqqında son zamanlar B.Bəhcətin 2 məqaləsi çıxmışdır. Bu məqalələrdə bir sıra yaxşı cəhətlər olduğu kibi səhvlər də yox deyildir. O birinci məqaləsində vaxtı ilə «Aşıq Abdulla» adı altında çap olunmuş bir kitabın yeni ad altında («Sarı Aşıq» adı altında) təb olunub aşıq yaradıcılığı və kitabın ikinci dəfə çap olunması haqqında heç bir məlumat verilmədiyini çox haqlı tənqid edir»[278]. Professor Azad Nəbiyev göstərir ki, əslində, Sarı Aşıq elə Aşıq Abdullanın özüdü. «Abdulla aşığa atası Məhəmməd tərəfindən verilən addır. Butalanmasından sonra xalq arasında haqq aşığı kimi şöhrətlənən sənətkara Sarı Aşıq adı ona sarımtıraq xarici görkəmi ilə əlaqədar verilmiş və aşıq bu adla xalq arasında tanınmışdır»[279].

Bəhs açdığımız məqalədə B.Bəhcətin etirazına səbəb olan amillərdən biri S.Mümtazın Sarı Aşığa aidiatı olmayan janrların (mürəbbe, təcnis, layla, ağı və s.) onun adına çıxması idi. «Aşıq Abdulla» adlı kitabda bayatı şairinin bir para adamlar ilə müşairəsi göstərilmişdi; Əzizi, Mədədi

[277] Bəhlul Bəhcət. Sarı Aşıq, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.
[278] H.Araslı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.
[279] Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, II hissə, Bakı, 2006, s.155.

kibilərlə şeirləşməsi yazılmışdır; bu qondarma bir çeşidləndirmə idi. Vaxtında biz bu çeşidləndirmə haqqında öz etirazımızı söyləmişdik. İndi bunlar «Sarı Aşıq»da yoxdur. Olmaması da yaxşıdır. Lakin «Sarı Aşıq»da başqa şəkildə əsassız və qurama çeşidləndirmə davam edir. Kitabdakı mürəbbe və təcnislərin bayatı şairi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Yalnız onlarda olan «Aşıq» sözündən şübhəyə düşərək, bu parçalar Sarı Aşıq adına yazılmış və kitaba köçürülmüşdür... «Sarı Aşıq» adı ilə göstərilən şair ancaq bayatılar söyləmişdir. O nə arvadlar kibi ağı, nə qızlar kibi haxışta və nə də uşaq anaları kibi layla demişdir. Lakin Sarı Aşıq adına bayatılar deyə toplanmış parçaların çox hissəsi heç də bayatılarla əlaqədar olmayan ağılar, haxıştalar, şikəstələr və xüsusilə də bu günkü xanəndələrin diringə təsniflərindən ibarətdir»[280].

B.Bəhcət ikinci məqaləsində yenidən bu məsələyə qayıdır və yazırdı: «Sarıca Nəbi yalnız bayatılar çağırmışdır; o, ağı, şikəstə və layla deməmişdir. Lakin onun adına yazılan bayatı kitabçasında onun bayatılarından çox az yazılmış, yerdə qalanları isə heç də onun yaradıcılığına bənzəməyən bir yığın diringə və başqa qoşmalardan ibarətdir»[281].

Fikrimizcə, Sarı Aşıq kimi görkəmli bir el şairinin yaradıcılığını yalnız bayatı ilə məhdudlaşdırmaq və belə bir hökm vermək də doğru deyil. Şübhəsiz ki, Sarı Aşıq başqa janrlara da müraciət etmişdir. Bizə elə gəlir ki, belə bir el şairinin başqa janrlara müraciət etməsindən daha çox, etməməsi təəccüb doğurmalıdır. Biz, əlbəttə, el şairlərinin peşəkar yaradıcılığına aid olmayan ağı, layla kimi janrların Sarı Aşığa aid edilməsinin doğru olmaması məsələsində

[280] Bəhlul Bəhcət. Sarı Aşıq, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.
[281] Bəhlul Bəhcət. Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı, «Ədəbiyyat qəzeti», 21 mart, 1936.

B.Bəhcətlə razıyıq. Lakin Sarı Aşığın məhz bayatı şairi olması, sənətkarın digər janrlarda heç nə düzüb-qoşmaması barədəki yanaşmasını reallığa uyğun hesab etmirik. «Görünən» fakt ondan ibarətdir ki, (bəzi istisnaları nəzərə almasaq) bu gün bizə daha çox Sarı Aşığın bayatıları gəlib çatmışdır. Yaxud başqa cür desək, Sarı Aşığın mənsub olduğu folklor mühitinin yaddaşı onu bizim dövrə məhz bayatı şairi kimi gətirib çıxarmışdır. Lakin 1930-cu illərin mətbuatında, o cümlədən sonrakı dövrlərdə davam edən elmi mübahisələrə nəzər saldıqda görürük ki, onlarda vacib bir məqam – «folklor mühiti» və «folklor yaradıcılığı» anlayışlarının özünəməxsusluğu nəzərə alınmamışdır.

«Folklor mühiti» anlayışının «canı» – mahiyyəti şifahi yaradıcılıqla bağlıdır. Folklorda poetik sistem bütövlükdə şifahi şəkildə mövcud olur. Bu da yaradıcılığın bütün «texnikasını» – poetik ənənənin yaranması, yaşaması və ötürülməsi mexanizmlərini yazılı ədəbiyyatdan tamamilə fərqləndirir.

Sarı Aşığın adı özünün mənsub olduğu folklor mühitinin yaddaşında «bayatı şairi» statusunda qorunub qallmışdır. Sənətkarın yaradıcılığında sonrakı təldqiqatçılar tərəfindən mütləqləşdirilən, onun bizim əlimizə gəlib çatmayan bütöv yaradıcılığının, o cümlədən ədəbi bioqrafiyasının dəyərləndirilməsində ehkama çevrilən «bayatı şairi» anlayışı, əslində, bir folklor işarəsi, obrazılı desək, «aysberqin görünən hissəsi»dir.

Folklor yaddaşının əsas özünəməxsusluğu onun «zirvə» məqamlar əsasında qurulmasıdır. Yəni folklor yaddaşı mexaniki əksetmə prinsipi ilə işləmir. Hər hansı folklor mühitində meydana gələn bütün yaradıcılıq faktları folklor yaddaşına həkk olunmur. O, saysız faktlar içərisindən yalnız ən üstününü, poetik ənənəni özündə parlaq şəkildə əks

etdirəni, ənənədə yenilik yaradan faktları öz yaddaşında saxlamağa qabil olur. Başqa sözlə desək, folklor yaddaşı mexaniki hadisə deyildir: hər yaranan bədii nümunə folklor yaddaşına düşə bilmir. Yalnız bədii cəhətdən gözəl məzmun və estetik formaya malik olan əsərlər yaddaşda «qeydə alınır», nəsillərdən nəsillərə ötürülür. Bu cəhətdən folklor mühitinin Sarı Aşığın adını öz yaddaşında bayatı şair kimi saxlaması, onun yaradıcılığından bizə yalnız bayatıları gətirib çatdırması məsələsinə «folklor mühiti» anlayışının öz poetikası daxilində yanaşmaq lazımdır.

Fakt ondan ibarətdir ki, Sarı Aşıq öz adını folklor yaddaşına məhz bayatı şairi kimi həkk etdirə bilmişdir. Bu, o deməkdir ki, sənətkarın bütün yaradıcılığı içərisində onun bayatıları daha çox diqqəti cəlb etmiş, poetik istedad və qabiliyyəti daha çox bu janrda parlamışdır. Lakin bu, Sarı Aşığın yalnız bayatı çağırması, ancaq bayatı janrında şeirlər yaratması mənasına gəlməməlidir. Belə yanaşma şifahi yaradıcılığın, folklor mühiti anlayışının mahiyyətinə ziddir.

Təbii ki, Sarı Aşıq öz dövrünün görkəmli sənətkarı olmuşdur. Belə olmasaydı, o da öz dövrünün çoxsaylı zəif sənətkarları kimi tarixin səhifələrində itib-batar, adı folklor yaddaşına düşməzdi. Folklor mühiti yalnız yaradıcılıq ənənəsində fərqlənən, poetik dəyərlərin fövqünə qalxıb, ənənənin varisi və yaşadıcısı kimi çıxış etməyi bacaran subyektləri öz yaddaş ənənəsinə daxil edir. Sarı Aşığın adının bayatı şairi kimi qorunması onun öz dövründə bu janrın «fövqünə qalxması», mənsub olduğu ədəbi mühitdə «janrın taleyinin» onun adı ilə bağlanması demək idi. Lakin burada bir həqiqət də var: bu da Sarı Aşığın mənsub olduğu folklor mühitinin poetik məzmun və formasının dominant göstəricilər səviyyəsində məhz aşıq yaradıcılığı ilə bağlı olmasıdır.

Unutmaq olmaz ki, Sarı Aşığın fəaliyyəti, elə onun adından da göründüyü kimi aşıq yaradıcılığı ilə bağlı olmuşdur. Aşıq yaradıcılığı öz janr poteikası etibarilə ilk növbədə gəraylı, qoşma və digər janrlarla əlaqədardır. Bu janrlar içərisində bayatı aktivliyinə, işlənmə tezliyinə görə son yerlərdən birini tutur. Düzdür, aşıqlar öz yaradıcılıqlarında bayatılara da üz tutmuşlar. Ancaq ənənə göstərir ki, bayatı şeiri aşıq yaradıcılığında heç vaxt dominant, aparıcı janr olmamışdır. Digər tərəfdən, folklor mühitlərində aşıqların və el şairlərinin əsas fərqi birincilərin həm də musiqi (saz) ilə bağlı sənətkar olması, çalıb-oxumaları, ikincilərin isə yalnız şeir qoşmasından ibarət olmuşdur. Aşıqların və el şairlərinin yaradıcığında bir janr fərqi olmamışdır. Hər ikisinin yaradıcılığı toy məclislərində birləşmiş, qovuşmuşdur. İfaçı aşıq həm yaradıcı aşıqların, həm də el şairlərini şeirlərini çalıb-oxumuşdur. Bu cəhətdən, hər hansı el şairinin şöhrəti, yaradıcılıq qüdrəti onun aşıq ifaçılığına – aşığın şeir repertuarına nə dərəcədə daxil ola bilməsi ilə müəyyənləşmişdir. Yəni el şairləri aşıq yaradıcılığını söz bazasının yaradılmasına xidmət etmişlər. El şairinin folklor-aşıq mühitindəki nüfuz və mövqeyi onun aşıq yaradıcılığının söz xəzinəsində hansı keyfiyyətdə paya malik olması ilə müəyyənləşmişdir. Bizcə, həqiqət ondan ibarətdir ki, Sarı Aşıq yalnız bayatı yaratsa idi, o, heç vaxt folklor-aşıq mühitində bu qədər böyük nüfuz və şöhrət qazana bilməzdi. Çünki bayatı janrı heç vaxt el-aşıq yaradıcılığının əsas və ya aparıcı janrı olmamışdır. Onun mənsub olduğu folklor mühitində isə əsas göstərici aşıq yaradıcılığı idi. Bu da o deməkdir ki, Sarı Aşıq aşıq yaradıcılığının əsas janrlarında qoşma, gəraylı, müxəmməs və s. kimi şeirlər yaratmasaydı, öz dövrünün aşıq və el şairləri arasında məşhurlaşa bilməzdi.

Məsələnin digər tərəfinə, yəni Sarı Aşığın el yaddaşında nə üçün məhz bayatı şairi kimi qalmasına gəlincə, deməliyik ki, onun bir sənətkar kimi yaradıcılıq qüdrəti özünü ən parlaq formada bayatılarda göstərmişdir. Yəni hər bir yaradıcı sənətkarın zövqünə uyğun bir, yaxud bir neçə aparıcı janr olur. Həmin janr, əslində, o sənətkarın yaradıcılıq koduna çevrilir. Bayatı janrı Sarı Aşığın yaradıcılıq kodu – onun könül dünyasının ən parlaq janr təzahürü idi. Demək, sənətkarın istedadı özünü daha çox bayatı janrında göstərmişdir. Lakin aşıq mühitində yaşayıb-yaradan Sarı Aşığın öz dövrünün məşhur sənətkarı olması göstərir ki, o, digər janrlarda da şeirlər qoşmuşdur. Belə olmasaydı, Sarı Aşığın yaradıcılığı aşıq mühiti üçün aktual olmazdı. Yəni aşıq mühitində tək bayatı ilə uğur qazanmaq mümkün deyildi, çünki bayatı heç vaxt aşıq yaradıcılığının əsas janrı olmamışdır. Sarı Aşığın məşhurluğu onun öz dövrünün yaradıcılıq proseslərində yaxından iştirakını göstərir. Bu iştirakı isə o, yalnız aşıq yaradıcılığının işlək, aktual olan digər janrlarında şeirlər qoşmaqla təmin edə bilərdi. Demək, Sarı Aşıq digər janrlarda da düzüb-qoşmuşdur. Lakin sənətkarın istedad və yaradıcılıq qüdrəti özünü bayatı şeirlərində daha parlaq formada göstərmiş və yaradıcılıq ənənəsinin zirvə məqamlarından təşkil olunan folklor yaddaşı onu məhz bayatı şairi kimi öz yaddaş ənənəsinə daxil etmişdir.

Folklorşünas alim P.Əfəndiyev yazır ki, «Sarı Aşıq» lirik bir sənətkar olmuşdur. O, əsasən bayatılar qoşmuşdur»... «Sarı Aşığın yaradıcılığı yalnız bayatılarla məhdudlaşmır. Onun bir sıra gözəlləmə və təcnisləri də olmuşdur»[282]. Professor A.Nəbiyev də Sarı Aşığın gözəlləmələr, təcnis,

[282] Əfəndiyev.P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, 1981, s. 192.

gəraylı və qoşmalar yazdığını qeyd edir və gətirdiyi poetik nümunələrə söykənərək onlara elmi şərh verir[283].

B.Bəhcət S.Mümtazın bayatıların mənşəyinə dair fikirlərinə də etiraz edir və göstərirdi ki, «bəzi adamlar (S.Mümtaz nəzərdə tutulur - C.Q.) xəyal edirlər ki, guya bayatı Boyat adlı bir tayfaya mənsub olan qoşmadır. Bu tamamilə yalnış və uydurma bir fikirdir. Eyni zamanda türki-türkə, varsağı-varsağıya, mahnı da mahan tayfasına mənsub deyildir. Boyatı müəyyən ahəngli və müəyyən bəstəli bir musiqi olduğu kibi, varsağının da özünəməxsus quruluşu və musiqisi vardır. Mahnı məna sözündəndir. Türki adı ilə adlanan heç bir qoşma yoxdur: bəlkə farsca qəzəl və qəsidə olmayan qoşmaların hamısına «türki» deyirlər»[284].

Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, «Aşıq Abdulla» kitabına Salman Mümtazın yazdığı ön sözə ilk dəfə tənqidi münasibət bildirən, bayatının ilk misrasında şairin öz adını verməsi və «bayatı»nın Oğuzların «bayat» tayfasından qaynaqlanması fikirlərinin kimə məxsusluğunu üzə çıxaran tədqiqatçı alim Əmin Abid olmuşdur. «Salman Mümtaz «Aşıq Abdulla» adlı bir şairdən bəhs edərkən bayatı haqqında da qısa izahat verir (Bakı, 1927). Çox qarışıq olan bu izahatda ilk misrada şairin öz adını zikr etməsi haqqında iddia, Haşım Nahidin fikrini kopya etmişdir; ikincisi, «bayatı»nın Oğuzların «bayat» şöbəsinə nisbətilə adlandırılması fikri də Köprülüzadənin daha əvvəlcə söylədiyi fikrinin («Türkiyyət məcmuəsi», cild 1, səh. 205) təkrarı deməkdir. Salman Mümtaz kitabçasında 500-ə qədər bayatını Aşıq Abdullanın olaraq göstərməkdədir ki, bununla şərik olmaq qabil deyildir»[285].

«Ədəbiyyat qəzeti»nin 21 mart 1936-cı il tarixli sayında getmiş belə bir mühüm məsələyə münasibət bildirən Ə.Dəmirçizadə göstərirdi ki, bu sözün arxetipindən yapılma bir çox variant türk sistemli dillərin yazılı abidələrində olduğu kibi bu günkü canlı dillərdə də mövcuddur. Qeyd etmək lazımdır ki, «bayatı» sözünün arxetipini müəyyən etməklə biz, eyni zamanda bir çox sözlərin mənşəyini, semantik sırasına və dolayısı ilə bir çox ictimai terminlərin ibtidai insan şüuru ilə olan əlaqəsini və nəhayət, ibtidai tayifələrin, qəbilələrin bir-biri ilə münasibətlərini də öyrənmiş oluruq. Ə.Dəmirçizadə hesab edirdi ki, bu sözün mənşəyini öyrənmək yalnız linqvistik hadisə olaraq qalmır, bir taqım ictimai hadisələrin də öyrənilməsi üçün açar rolunu oynayır.

Görkəmli dilçi alim bayatı sözünün M.Kaşkaridə, eləcə də «Kitabi Dədə Qorqud»da işləndiyi və müxtəlif leksik-semantik mənalar daşıdığını diqqətə çəkir: «Bayat» sözünün qəbilə (boy, bay) demək olduğunu bildikdən sonra iş daha da asanlaşır. Marr öyrədir ki, kosmik şüur pilləsində olan insan (bu devr magiya devridir) eyni simvolu həm özünün mənsub olduğu əmək kollektivini, yaxud qəbiləni, həm də totemi bildirmək üçün işlədirmiş. Demək dilin belə pateontologiyasından aydın olur ki, bayat sözü qəbilə mənasında olmaqla, «totem», «Allah» mənasını da bildirmiş»dir»[286].

---

[283] Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, II hissə, Bakı, 2006, s.158-160.

[284] Bəhlul Bəhcət. Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı, «Ədəbiyyat qəzeti», 21 mart, 1936.

[285] Abid Ə. Türk xalqları ədəbiyyatında mani növü və Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyətləri. «Azərbaycanı öyrənmə yolu», 1930, № 4-5, səh. 11.

[286] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

Müəllif «Qutadqu bilik» və «Hibətül həqayiq» əsərlərinə kosmik şüur stadiyasına istinadən islamaqədərki dövrdə «Bayat» sözünün «Allah» mənasında olduğunu elmi dəlillərlə isbata çalışır: «Müsəlmanlığın Allahı isə məlum olduğu üzrə ibtidai xalqlarda olan allahlara, daha doğrusu, konkret totemlərə bənzəmir, müsəlmanlığın Allahı mücərrəd – abstrakt məfhumların kompleksindən yaranmış Allahdır. Buna görə də bu kitablarda bayat sözü ilə müvazi olaraq tanrı, allah və başqa sözlər də işlənir. Buna görə də həm Mahmud Kaşğari, həm də Lazar Budaqov «bayat» sözünü allahın adlarından biri deyə izah edirlər. Lakin unutmamalıdır ki, hər söz allah adı olmur. Abstrakt (allah) məfhumu verən sözün heç olmazsa konkret totem məfhumu ilə az-çox, yaxın-uzaq bir qohumluğu olmalıdır ki, bu söz yeni mənanı qəbul edə bilsin»[287].

Ə.Dəmirçizadə göstərirdi ki, «Bayat», «Bayatı» sözünün «Allah» mənası verməsi onun allahdan əvvəl totem mənasında işlədildiyini zənn etmə imkanı yaradır. «Beləliklə bayatı totem və sonralar allah demək olduğunu bildikdən sonra bu sözün qədim, kəlmə, əski mənalarında işlədilməsinin səbəbi aydınlaşır. Konkret məfhumlardan abstrakt məfhumların yaranması prinsipi ilə yanaşdıqda aydın olur ki, ibtidai insan şüuru üçün çox konkret olan totem məfhumunu bildirən söz (bayat) daimilik, baqqi, qədim kibi abstrakt məfhumları da sonralar ifadə etmişdir. Demək, qədim mənasında işlənən bayat ərəbcə bat sözündən deyildir»[288].

[287] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

[288] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

Akademik Marrın «insanlar şüurun magiya (sehr) pilləsində tamamilə totemlə bağlı olmuşlar» fikirlərinə söykənən Ə.Dəmirçizadə yazırdı: «Buradan çox aydın və doğru bir nəticə çıxarmaq olur ki, magik pilləsində olan insanların əmək prosesində yaratdıqları şərqilər də, magik ifadələr və magik şərqilər olmuşdur. Beləliklə bu şərqilər də totem çağırmaq, allahı çağırmaq, daha doğrusu bayatı çağırmaq formasında təzahür etmişdir. Totemə etiqad edən insan əmək prosesində öz işinin totemdən asılı olduğunu düşünmüş və buna görə də onu çağıraraq ondan yardım istəmiş»[289].

S.Mümtazın mövqeyini dəstəkləyən Ə.Dəmirçizadə göstərirdi ki, «Bayatının» bayat adlı qəbiləyə mənsub olduğunu iddia etmək doğrudur və burada heç bir ziddiyyət də yoxdur. Çünki akademik Marr aydın surətdə göstərmiş ki, xalq, tayfa, qəbilə adlarının əksəriyyəti totem adları ilə eyni olmuşdur. Bu isə heç şübhəsiz kosmik şüur nəticəsidir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kibi, kosmik şüur stadiyasında olan insan mənsub olduğu kollektivi, qəbiləni həm özündən, həm də totemdən ayırd edə bilməmişdir. Buna görə də bu insan əmək kollektivində eyni adı daşıyan həm kollektivini, həm də yəni totemi, bayatı çağırmışdır»[290].

Göründüyü kimi, bayatı bir qəbilənin adından qaynaqlansa da, sonradan o bir janr kimi daha geniş yayılmışdır. «Bayatının yalnız bayat qəbiləsi çərçivəsi daxilində qalmayıb, qəbilə xaricinə çıxmasına səbəb, məncə:

1. bayat qəbiləsinin uquz qəbilələr ittifaqına daxil olması və

[289] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

[290] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

2. bayat qəbiləsində Dədə Qorqud kibi bir çox bilici və ozanların yetişməsi olmuşdur. Çünki o zaman Dədə və bunun kibi bilici ozanların boyları bayatı çağıra-çağıra dolaşmaları bu sözü və bu qoşmanı ümumiləşdirmişdir»[291].

Ə.Dəmirçizadə bayatı sözünün necə yazılmasına da münasibətini bildirirdi: «Bu söz boyatı formasından deyil, bayat formasında «a» ilə yazılmalıdır. Çünki uquzçasında M.Kaşğaridə «bəyat» formasında yazılmaqla xalqımız arasında da bayat və bəyat deyilir. İran sistemli dillərin təsiri altında bəzi rayonlarımızda boyat, bayat söylənirsə də, doğru hal deyildir. Bayat sözünün arxetipini bay-at elementlərinin calaqlanmasında aydınca görmək olur. Fikirlərini davam etdirən Ə.Dəmirçizadə yazırdı: «Bu günkü türk sistemli dillərdə boy elementinin kosmik və mikrokosmik şüur stadiyasındakı polisemantizmi aydınca müşahidə olunur. Bay sözü tanrı, sahib, cənab, sərkərdə, qəhrəman, başçı, ər, dövlətli, tilsim, sehr və başqa mənalarda işlənir ki, bunlar hamısı məna sırasından başqa bir şey deyildir. Bunlardan başqa bu söz eyni zamanda, kosmik şüurun semantik cərgəsi olan günəş, yer, el, kollektiv, çoxluq mənalarını da bildirir»[292].

Ə.Dəmirçizadənin fikrincə, bütün bunlar bay-at-ı sözünün semantik sırasını düzəltmək imkanını verir. Bay totem, sehr, dəniz, göl, yer, el, kişi, zəngin, dvoryan, başçı və i.a. sözünün belə izahı bu vaxta qədər mənşəyləri bilinməyən bayduvan, bayqara, bayraq, bayram, batmaq, bayar, biyar, bayır, böyük və bu kibi sözlərin mənasını bizə bildirir.

[291] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.
[292] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

Fikirlərini ümumiləşdirən müəllif belə bir məntiqi nəticəyə gəlir ki, demək, bayatı arxetip etibarilə bay-at elementlərindən alınmış totem, allah, çöl, el bildirən bayat sözündən olmaqla, əsasən, bayat qəbiləsinə mənsub bir çağırma, sonralar özünəməxsus sabit müəyyən məzmuna və formaya malik olmuş və bayatı formasında müxtəsər tapmışdır[293].

Bütün bunlar göstərir ki, B.Bəhcətin açdığı elmi mübahisələr nə qədər ciddi məsələlərin araşdırılmasına səbəb olmuşdur. Bizim bu məsələyə belə geniş yer verməyimizin əsas səbəbi odur ki, həmin müzakirələr, əslində, bitməmişdir, bu gün də davam edir. Tədqiqatçı İ.Abbasov yazır ki, indi folklorşünaslığımızda yekdil şəkildə qəbul olunan fikir budur ki, bayatı janrı Oğuz tayfalarından olan Bayat boyunun adı ilə bağlıdır; bayatlar bu şeir şəklinin yaradıcılarıdır və janr onların adını daşıyır... Tədqiqatçılar bu məsələdən danışarkən ilk növbədə Salman Mümtaza istinad edirlər[294].

«Ə.Abid «bayatı» sözünün Bayat tayfasının adı ilə bağlı olması fikrilə razılaşsa da, bu tayfanın həmin şeir şəklinin yaradıcısı olması fikrini qəbul etmir. Sonrakı illərdə «bayatı» sözünün mənşəyinə dair Bəhlul Bəhcətin fərqli mülahizə irəli sürməsinə rəğmən... H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.H.Təhmasib, M.Seyidov, V.Vəliyev, M.Həkimov, P.Əfəndiyev, M.Təhməzov, A.Nəbiyev və başqa tədqiqatçıların əsərlərində, folklor və ədəbiyyat tariximizə aid nəşr olunmuş araşdırmalarda S.Mümtazın gəldiyi qəna-

[293] Ə.Dəmirçizadə. Bayatı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.
[294] İ.Abbasov. «Bayatı» sözünün mənşəyi: qədim janrın adı haqqında yeni mülahizə / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» V uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, «Səda», 2007, s. 284.

ət, demək olar ki, bütünlüklə müdafiə olunur. Mütəxəssislər «bayatı» sözünün janr adı olaraq Bayat tayfasının adından yarandığını isbat olunmuş həqiqət kimi qəbul etdikləri üçün sonralar diqqəti, əsasən, həmin sözün tayfa adı kimi hansı köklərə bağlı olduğunun araşdırılmasına yönəltmişlər»[295].

İ.Abbasov diqqəti maraqlı və məntiqli bir məqamın – «Ə.Abidin bayatı və mani janrlarını müxtəlif tayfaların adı ilə bağlı olan ayrı-ayrı şeir şəkilləri yox, eyni bir janrın müxtəlif adları hesab etməsinin» üzərinə yönəldərək yazır:

«– Əgər hər tayfa özü üçün ayrıca şeir şəkli yaradaraq ona öz adını verirdisə, Bayat və Mahan tayfalarının bu qəribə zövq eyniliyinin, formaca tam eyni şeir şəkli yaratmalarını necə izah etmək olar? Və bu janra onlarının hansının adını vermək daha düzgün olardı?

– Bu məntiqlə yanaşsaq, folklorumuzun layla, oxşama, ağı, xalq mahnısı mətnləri, bəzən hətta tapmaca janrlarındakı bir çox nümunələrinin formaca məhz bayatı şəklində olmasını necə izah etmək olar? Onların hamısını Bayat tayfasımı yaradıb?

– Və nəhayət, hər tayfanın özü üçün ayrıca şeir forması yaratması fikri nə dərəcədə ağlabatandır? Bu fikir folklor janrlarının yüz illərlə ölçülən təkamül prosesində cilalanaraq konkret poetik forma qazanması həqiqəti ilə necə uyuşa bilər?

Bir sözlə, folklor şeir formalarının ayrı-ayrı tayfalar tərəfindən yaradılması fikri, bizcə, əsassız fikirdir. Bir çox şeir şəkli adlarının tayfa adlarına uyğun gəlməsini isə, zənnimcə, həmin şeirin yaranmasından yox, yayılmasında və populyarlaşmasında bu və ya digər tayfanın həlledici rol oynaması ilə izah etmək mümkündür. Lakin bu cür yanaşma

[295] İ.Abbasov. Göst. əsəri, s. 284.

və yozum da «bayatı» sözünə aid sualları aradan qaldırmır, çünki məsələn, gəraylı, varsağı kimi şeir şəkillərindən fərqli olaraq, bayatı şeir şəklinin müxtəlif tayfalarda müxtəlif cür adlandırılmasının səbəbi yenə də aydın olmur»[296].

İ.Abbasov «bayatı» sözünün mənası ilə bağlı bir çox mübahisəli dil faktları əsasında yeni etimologiya irəli sürərək bu sözü qədim oğuzcadakı «ayıtmaq» (demək, söyləmək) sözü ilə əlaqələndirərək yazır ki, «bayatı» sözünün həm şəkil, həm də məzmunca həmin kökə bağlılığı şübhə doğurmamalıdır. Burada fərqli cəhət yalnız sözün əvvəlinə artırılmış «b» ünsürüdür ki, onun da dil məntiqinə əsaslanan izahını tapmaq mümkündür. Qeyd etmək lazımdır ki, «ayıtmaq» felinin və yazılı mənbələrimizdə rast gəlinən «söz», «kəlmə» mənalı «ayqu» isminin şərq qrupu türk dillərində (yakut, altay) əvvəlinə «b» səsi artırılmış variantı müşahidə olunur»[297].

Bütün bunlar göstərir ki, vaxtilə B.Bəhcət milli mədəniyyətimiz üçün çox aktual olan bir problemə toxunmuş, ciddi bir mövzuda elmi polemika başlamışdır. Həmin məsələnin bu gün də mübahisə predmeti olması isə öz növbəsində B.Bəhcətin sözü gedən fikir və mülahizələrinin aktuallığını şərtləndirir.

B.Bəhcət bundan başqa, S.Mümtazın «Sarı Aşıq» kitabındakı bayatıların dəyişdirilməsinə, Sarı Aşığın ifadə tərzinə, ədəbi məsləkinə, sinfi görüşlərinə aid olmayan bayatıların onun adına yazılmasına münasibətini bildirir və bu tipli bayatıların ona məxsus olmadığını sübut etməyə çalışır. S.Mümtaz «Sarı Aşıq» (1927) kitabına yazdığı ön sözdə göstərirdi ki, «bayatıların tərtibi əski divanların tərtibinə müvafiq oldu. Bu əski üsuldur, xeyirli olduğu üçün mən də

[296] İ.Abbasov. Göst. əsəri, s. 284 -285.
[297] İ.Abbasov. Göst. əsəri, s. 286.

riayət etdim»[298]. B.Bəhcət isə bunun əksinə olaraq göstərirdi ki, «aydındır ki, klassik şairlər öz divanlarını əlifba sırası ilə tərtib edərlərdi. Bu üsul xalq ədəbiyyatına tətbiq oluna bilməz. Aşıq əlifba sırası ilə divan bağlamaz. Bizcə, bayatılar məfkurə və məzmun ilə əlaqədar olaraq tərtib edilməlidir[299].

Əlbəttə, S.Mümtaz klassik ədəbi ənənələr əsasında yetişmiş bir alim idi. Ona görə də Sarı Aşığın bayatılarını tərtib edərkən bildiyi, adət etdiyi üsula söykənmişdir. Lakin B.Bəhcətin mövqeyi əsaslıdır. Belə ki, S.Mümtaz klassik yazılı ədəbiyyat ənənəsindən, B.Bəhcət isə folklor poetikasının ənənələrindən çıxış etmişdir. Yəni S.Mümtaz folklor mətninə, doğru olmayaraq, yazılı ədəbiyyatın tərtib prinsiplərini tətbiq etmişdir. Bu da öz növbəsində B.Bəhcətin həm də bir folklorşünas kimi folklor mətnlərinin təbiətinə bələd olmasını, aşıq yaradıcılığının, xalq şeirinin poetik ənənələrini bildiyini göstərirdi.

Dövri mətbuatda mübahisəyə səbəb olan problemlərdən biri də B.Bəhcət tərəfindən irəli sürülən «Azərbaycanda tapılmış və öyrənilmiş bayatıların demək olar ki, ən çox hissəsi «Aşıq» təxəllüslü Sarıca Nəbi tərəfindən deyilmişdir»[300] tezisi olmuşdur. Həqiqətən də, bayatıların «ən çox hissəsi»nin Sarı Aşığa məxsusluğunu iddia etmək yanlış bir düşüncədir. Lakin həmin məqalənin digər bir yerində B.Bəhcət fikirlərini bir qədər də dəqiqləşdirir: «Bayatıların cümləsini Aşıq təxəllüslü Sarıca Nəbi deməmişdir, başqa şairlər (yəqin ki, el şairləri – C.Q.) də bayatılar çağırmışdır.

[298] Mümtaz. S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları, Bakı, 1986, s. 171.
[299] Bəhlul Bəhcət. Sarı Aşıq, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.
[300] Bəhlul Bəhcət. Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı, «Ədəbiyyat qəzeti», 21 mart, 1936.

Sarıcanın bayatıları müəyyən üslub, ahəng və xüsusilə də müəyyən həyat görüşləri ilə tanınır»[301].

Həmin illərin dövri mətbuatında mübahisəyə səbəb olan məsələlərdən biri də B.Bəhcətin bayatıları xalq yaradıcılığının ən çox və ən dəyərli hissəsi adlandırması idi. Buna etiraz edən H.Araslı yazırdı: «B.Bəhcətin məqaləsində daha mühüm bir yalnışlıq «Azərbaycan xalq ədəbiyyatının ən çox və ən dəyərli hissəsi»ni bayatılar təşkil edir deməsidir. «Şifahi xalq ədəbiyyatının mühüm bir hissəsi olan bayatıları «ən çox və ən dəyərli hissə» adlandırmaq doğru deyildir.

Çünki Azərbaycan folklorunun ən zəngin hissəsi dastanlar, qoşmalar və nağıllardır, ən dəyərli hissəsi də budur. Xüsusən nağıllarda Azərbaycan əməkçi xalqının ağır yaşayışı, mübarizəsi, istək və arzuları, onun qəhrəmanları və milli yaşayışın əsas xüsusiyyətləri daha aydın və daha parlaq şəkildə mühafizə edilmiş və əks olunmuşdur. Bayatı isə çox zaman dastanlarda cığa kibi istifadə edilmiş və nağıllarda gördüyümüz xüsusiyyətləri tam əks etdirə bilməmişdir. Ən nəhayət, aşıq yaradıcılığını kollektiv yaradıcılığa qarşı qoymaq məsələsi üzərində danışmaq lazımdır. B.Bəhcət var qüvvəsi ilə aşıq bayatılarının el bayatılarından üstün olmasını sübut etməyə çalışır. Bu kollektiv yaradıcılığa qarşı fərdi qoymaq, fərdi üstün göstərmək yalnışdır»[302].

B.Bəhcətin «Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı» adlı məqaləsində Sarı Aşığın Konyadan gəldiyi qeyd edilirdi ki, bu fikir də dövrünün tədqiqatçıları tərəfindən qəbul olunmurdu: «Bəhcətin əsas nöqsanlarından birisi də azərbaycanlı Sarı Aşığı Konyalı etməyə çalış-

[301] Bəhlul Bəhcət. Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyi-halı və yaradıcılığı, «Ədəbiyyat qəzeti», 21 mart, 1936.
[302] H.Araslı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

masıdır... Fəqət unudur ki, Azərbaycanda bir sıra Qaraman adlı kəndlər var. Sarı Aşığın yaşadığı Qarabağda da Qaraman kəndi olmuşdur. Bu kəndlər aşığın daha çox əvvəl XV əsrlərdə Türkiyə sultanları ilə Azərbaycan hakimi Uzun Həsən və sairənin mübarizə meydanı olan Qaraman elindən gəlmiş kəndlərdir ki, Azərbaycanda yerli xalq ilə uyuşub yaşamağa başlayıblar[303].

H.Araslı B.Bəhcəti aşıq haqqında yazdığı zaman heç bir tarixi vəsiqəyə və sənədə istinad etmədən fikir söyləməkdə də suçlayırdı: «O, aşığın Konyadan qaçmasını, Qarabağda bir dul qadının evinə düşməsini, onun qızı ilə sevişməsini, qızın qonşuda olan Yaman bəy adlı bir nəfər tərəfindən zor ilə alınmasını nəyə istinadən söylədiyini, hansı sənədlərə malik olduğunu göstərmir. Mənə elə gəlir ki, Aşığın Yaxşı ilə sevişməsi və sairə xalq ağızında söylənən əfsanələrdən alınmışdır. Aşıq haqqında olan bütün el əfsanələrini toplamaq lazımdır. Salman yoldaşın və Qaradağskinin verdiyi məlumatın çox hissəsi bu qəbildəndir. Fəqət bunu bir tarixi, doğru məlumat kibi vermək düz deyildir»[304].

Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, «Sarı Aşığın bayatıları» kitabına yazdığı ön sözdə (bu kitab ilk dəfə 2006-cı ildə fəlsəfə doktoru R.Xəlilov tərəfindən üzə çıxarılmış və nəşr edilmişdir) B.Bəhcət Sarı Aşıqla bağlı materialları haradan əldə etdiyi və hansı mənbələrdən qaynaqlandığı barədə müfəssəl məlumat verir: «Bizim «Aşiq» təxəllüslü Sarıca Nəbinin dair olaraq yazdığımız tərcümeyi-halını lazım gələn vəsiqə və sənədlər ilə təchiz etməyi əsla unuda bilmərik. Belə vəsiqə və sənədləri yalnız onun yoldaşları olan Ağa Balım və Hacı Qaramanın ailəsində olan sənədlərlə əldə etmək

[303] H.Araslı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.
[304] H.Araslı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

mümkün oldu. Bu yoldaşlardan Ağa Balımın olub Cicimli kəndində bir seyyidin əlində qalmış bir para sicillər var.

Səfəvi şahlarından ikinci Şah Təhmasib tərəfindən möhürlənmiş və ov dərisi üzərində yazılmış bu sicildə Ağa Balımın Cicimli kəndinə gəlməsi və özündən sonrakı nəslin «seyyid» olaraq təsdiq olunduğu göstərilmişdir. Buna əlavə olaraq burada bir para mənqəbəvi rəvayətlər qeyd edilmişdir.

Ağa Balımın nəslindən olan Nigari təxəllüslü Mir Həmzə Əfəndi öz divani-əşarında Ağa Balımdan bəhs edərək Aşiqin ona mürid olduğunu bildirir. Lakin Hacı Qaramanın övladı Ağa Balımın övladına nisbətən bu xüsusda daha yaxşı məlumat verə bilir. Zira Ağa Balımın övladından Nigari təxəllüslü Mir Həmzə Əfəndidən başqa (870-ci illərdə vəfat etmişdir) demək olar ki, savadlı şəxslər olmamışdır. Bunun əksinə Qaramanın övladı əksərən mədrəsə təhsilinə malik adamlar idi.

Biz Aşiqə dair mühüm bir məlumatı Hacı Qaramanın yeddinci arxa övladı olan Hacı Qasım Çələbidən öyrənməyə müvəffəq olmuşuq, xüsusən də Hacı Qasım Çələbi özünün Çələbi nəslinə aid olan Bəyanatını qeyd edərək Aşiq təxəllüslü Sarıca Nəbidən bəhs etmişdi. Həmən bəyanatı öz üslubu ilə buraya qeyd edirik»[305].

Bu gün olduğu kimi o illərdə də tədqiqata cəlb olunmuş sənət adamının həyat və yaradıcılığını göylərə qaldırmaq, onun kimi sənətkarın olmadığını isbata yetirmək meyli 1930-cu illərdə də müşahidə olunurdu. Görkəmli alim H.Araslı istər S.Mümtazın, istərsə də B.Bəhcətin bu «xəstəliyini» tənqid edərək yazırdı: «Son zamanlarda mətbuatımızda bir xəstəlik gözə çarpır. Çox yoldaşlar haqqında

[305] B.Bəhcət. Sarı Aşığın bayatıları, Bakı, 2006, s. 20-21.

danışdığı adamı hamıya, hətta dünya klassiklərinə qarşı qoymağa çalışır. Salman Mümtaz yoldaşın keçmiş əsərlərində bu hal nəzərə çarpırdı. O haqqında danışdığı şairi başqalarından yüksək və böyük talant kibi təqdim edir və nəticədə onun adını çəkdiyi adamların hamısı böyük talant kibi meydana çıxır. O, aşıq haqqında danışanda da belə fikir yürüdür. Sarı Aşığı Azərbaycan ədəbiyyatının fəxri olan böyük Fizuli ilə bərabər tutur. B.Bəhcət isə daha ifrata varır. Aşıq yaradıcılığını kollektiv yaradıcılığa qarşı qoyub, bütün sambalh bayatıları onun əsəri sayır. O sübut etmək istəyir ki, mühüm ictimai əhəmiyyəti olan gözəl təbiət təsvirləri verilmiş bayatılar aşığındır. El yaradıcılığı ağı, şikəstə (bizcə, şikəstə forma deyil, bəlkə məqamdır, havadır), layla, haxışdadır. Mən bu fikrin əksini iddia edirəm. Əlimdə olan materiallar ilə sübut edə bilərəm ki, təriqətdən təsir almış, çox zaman ictimai yaşayışdan kənar, şəxsi bədbaxtlığını tərənnüm edən aşığın bayatılarına belə, xalq kollektivi yüksək mahiyyət vermiş, pərdələmiş, gözəlləşdirmiş və mündərəcə vermişdir. Aşığın sənətkarane bayatıları olduğu kibi sönük bayatıları da vardır»[306].

O dövrdə mübahisə predmetinə çevrilən məsələlərdən biri də bayatıların əvvəlində işlədilən «Aşığam», «Mən aşıq», «Aşıq» kimi sözlərin yalnız Sarı Aşığa məxsus olması idi. Vaxtı ilə S.Mümtaz tərəfindən deyilmiş[307] belə yanlış müddəaların dərsliklərdə də əksini tapması H.Araslını daha çox təccübləndirirdi: «Aşıq haqqında bu il (1936-cı il nəzərdə tutulur – C.Q.) orta məktəblərin VIII sinfi üçün tərtib

[306] H.Arashı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

[307] S.Mümtaz. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları, B. 1986, s. 161.

olunmuş «Ədəbiyyat müntəxəbatı»nda da məlumat vardır. Burada yazılır ki, «bu şair XVII əsrdə yaşamış və şəxsən bəylər tərəfindən böyük bir zülmə məruz qalmışdır. Sevgilisi Yaxşı xanım güclə bir bəy tərəfindən əlindən alınmışdır. Söyləmiş olduğu bayatılarında bu halından şikayət edir. Sarı Aşığın söylədiyi bayatılar, ümumiyyətlə, «aşığam», «mən aşıq», «aşıq» sözləri ilə başlanır». Belə bir yalnış məlumatdan sonra müəllif davam edir və yazır ki, «əsl bayatıları bu şair yaratmışdır. Sonradan yaradılmış bayatılar isə ona nəzirədir». Mən F.Qasımzadə yoldaşın bu hökmünə heyrət edirəm. Belə bir qeyri-elmi hökmün dərs kitablarına keçməsinə təəssüf edirəm. Necə yəni əsl bayatıları bu şair yaratmışdır? Xalqın əsrlərdən bəri yaratdığı bayatıları yaxud, Sarı Aşıqdan əvvəl yaşamış şairlərin bayatı yazdıqlarını kim inkar edə bilər? Qasımzadə yoldaşın fikirləri kollektiv yaradıcılığı inkar və eyni zamanda bayatı tarixini çox yaxına çəkmək kibi yalnışlıqlarla doludur. Bayatı əsrlərdən bəri şifahi ədəbiyyatımızda olduğu kibi yazılı ədəbiyyatımızda da olmuşdur. Misal üçün XVI əsrdə yaşamış Əmanini alalım. Onun əsl nüsxəsi Britiş müzeyində saxlanılan türkcə divanının heca vəzni ilə yazılmış hissəsi sonunda olan bayatılar Qasımzadə yoldaşa taktik cavab ola bilər»[308].

Ə.Qaradağlı da 1936-cı ilə yazdığı «Mübahisə münasibətilə» adlı məqaləsində H.Araslının mövqeyindən çıxış edirdi: «İlk öncə «Sarı Aşıq» kitabındakı bayatıların bir nəfərə və şəxsən Sarı Aşığa mənsub olub olmadığını aydınlaşdırmaq lazımdır. Bir də buradakıların hamısı bayatıdırmı? Bəzi yoldaşlar 7 hecalı, 4 misralı ədəbi qitələrin arasında heç bir məzmun fərqi görmək istəməyirlər. Doğrudur,

[308] H.Arashı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

foma etibarilə bunları ayırmaq çox çətindir. Lakin adından və məzmunundan göründüyü kibi eyni formada olan bayatı, şikəstə, ağı, layla və haxıştalar arasında böyük fərq vardır. Son üçüncülərin tam mənasilə qadın hissi, qadın zövqü, qadın həyatı və baxışı (tarixi şərait də) məhsulu olduğu aydındır. Buna görə də mən:

Mən aşiq bir dənəsən,
Bir gülsən, bir dənəsən.
Mən ölsəm sənə qurban
Sən ölmə, bir dənəsən.

Mən aşıq balasın
Laçın verməz balasın
Mən balamı istərəm
Balam istər balasın.

– kibi 236 və 240 nömrəli parçaları və bu kibi bir çoxlarını qətiyyən Sarı Aşıq stilinə uymayan və bayatı ilə heç bir əlaqəsi olmayan laylay, ağı və şikəstə hesab edirəm.

Burada içində aşıq adı olan hər bayatı formalı parçanın mütləq Sarı Aşığın olduğunu iddia etməyə heç bir elmi əsas yoxdur. «Aşıq» təxəllüslü bir çox yazılı ədəbiyyat nümayəndələrinin olduğu yaxşıca məlumunuzdur. Az.FAN-ın Dil və Ədəbiyyat institutunda olan bayatıların 1500-2000-də «aşıq», «mən aşiq», «aşiqiyəm» vardır. Bu gün sağ olan söz aşıqlarının çoxu da söz bayatılarını «aşığam», «mən aşıq» sözləri ilə başlayırlar»[309].

[309] Ə.Qarabağlı. Mübahəsə münasibətilə, «Ədəbiyyat qəzeti», 1 iyun, 1936.

«Aşıq», «Mən aşıq» və «Aşıq»la başlayan bütün bayatıların Sarı Aşığa aid edilməsi sonrakı tədqiqatlarda da, haqlı olaraq, tənqid hədəfinə çevrildi. Şübhəsiz ki, bu bayatıların, eləcə də şifahi xalq ədəbiyyatının digər janrlarının kimə məxsusluğunu müəyyənləşdirmək daha yaxşı olardı. Lakin təqdirəlayiq haldır ki, həmin bayatıların kimə aid olmasından asılı olmayaraq, onlar vaxtında toplanıldı və xalqın özünə çatdırıldı, əks təqdirdə itib batacaqdı.

Araşdırmalar göstərir ki, Sarı Aşıqla bağlı S.Mümtaz və B.Bəhcətin mübahisələrinə 1936-cı ildə «Ədəbiyyat qəzeti»ndə «Sarı Aşıq haqqında» məqaləsi ilə son qoyanlardan biri görkəmli alim Həmid Araslı oldu. Sarı Aşığın həyat və yaradıcılığının tədqiq tarixinə toxunan alim göstərirdi ki, aşıq haqqında ilk mətbu məlumat Mir Həmzə əfəndi Nigarinin Türkiyə və Qafqazda təb olunmuş divanındadır. Nigari aşığın Qarabağda dəfn olunduğunu, bayatı deməklə şöhrət tapdığını və ləqəbi Sarı Aşıq olduğunu söyləyir[310]. İkinci və üçüncü məlumat 1923-cü ildə «Qommunist» qəzetəsinin 225-ci nömrəsində «Sarı Aşıq» və «Qərib aşıq» adlı məqalələrdədir. «Hüseyn» imzası ilə dərc olunmuş məqalə əsasən Həsən Əli xan Qaradağskinin təzkirəsindən götürülmüşdür. Aşığın bayatılarının bir qismi 1923-cü ildə Şuşa ədəbiyyat dərnəyi tərəfindən «Haqq aşığı» adı ilə çap olunmuşdur.

Bu qısa arayışdan sonra müəllif S.Mümtazın və B.Bəhcətin Sarı Aşıqla bağlı fikirlərinə münasibətini bildirir: «Aşıq haqqında məlumat verən yoldaşlardan biri də «Sarı Aşıq» kitabının müəllifi S.Mümtaz yoldaşdır. O, 1927-ci ildə nəşr olunmuş «Aşıq Abdulla» adlı kitabın müqəddiməsində aşığın adının Abdulla olduğunu, XI əsrdə yaşadığını,

[310] H.Araslı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

Qaradağdan gəlib, Zəngəzurda Qaradağlılar kəndində yaşadığını qeyd edir. Bayatı və bayatı deyən şairlərdən bəhs edib, onun «ölməyən bir türk ədəbiyyatı» yaratdığını, Yaxşını sevənə qədər təxəllüsünün Misli olduğunu qeyd edir»[311].

Həmid Araslı redaksiyanın verdiyi qeydə də öz münasibətini bildirir: «Gördüyünüz üzrə redaksiyanın bu məntiqsiz müqəddiməsində böyük bir həqiqət gizlənmişdir. Məntiqsiz deyirəm, çünki redaksiya bu əsəri «bir səhv nəticəsi olaraq» meydana çıxmış hesab edirsə, nə üçün təb etmişdir? Fəqət burada ikinci növbədə «psixoloji məqamlar» kölgəsində itirilmiş bir həqiqət vardır. Bu həqiqət əsərdə olan 50-ə yaxın bayatının uydurulmuş Aşığa isnad verilmənin doğru olmadığını söyləməkdir. Mən bu müqəddiməmin yalnız bir hissəsi ilə şərikəm»[312].

Göründüyü kimi, B.Bəhcət tərəfindən açılmış mübahisələr öz dövründə çox böyük elmi diskussiyalara qızğın polemikalara səbəb olmuşdur. Həmin mübahisələrdə B.Bəhcətin nə dərəcədə haqlı olub-olmamasından asılı olmayaraq, aparılmış polemikalarda Sarı Aşıqla bağlı aşağıda verdiyimiz bir çox qaranlıq məsələlər öz həllini tapdı:

1. Bu mübahisələr nəticəsində Sarı Aşığın yaradıcılığına diqqət artdı. Sarı Aşığın şəxsiyyəti, həyatı və yaradıcılığı ilə bağlı bir çox məqamlara aydınlıq gətirildi.

2. Sarı Aşığın yalnız bayatı şairi olmadığı, folklorun digər janrlarında da qələmini sınaması aydınlaşdırıldı.

3. Sarı Aşığın Konyadan gəlmədiyi, azərbaycanlı olduğu elmi dəlillərlə sübut edildi.

[311] H.Araslı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

[312] H.Araslı. «Sarı Aşıq» haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 15 may, 1936.

4. Bayatı janrının etimologiyası, qaynaqları və poetik strukturu elmi tədqiqatın predmetinə çevrildi.

5. Dörd misralı, 7 hecalı şeir şəkilləri arasındakı oxşar və fərqli cəhətlər özünün elmi həllini tapmaqla bu struktura əsaslanan şeir şəkillərinin janr təbiəti haqqında konkret elmi fikirlər deyildi.

6. Mübahisələr, əsasən, çap olunmuş bayatıların Sarı Aşığa aid olub-olmaması ətrafında aparıldığı üçün Azərbaycan filologiyasında bayatılarda müəlliflik problemini ortaya çıxardı və bu barədə qiymətli fikirlər deyildi. Bu fikirlərdə folklor mətni və müəllif, folklor mətninin yazılı ədəbiyyat məntlərindən fərqi və s. kimi müasir elmi-nəzəri məsələlərə toxunuldu. Aparılmış mübahisələr folklor mətnlərinin toplanması, tərtibi və tədqiqində xüsusilə klassik yazılı ədəbiyyat ənənələrindən istifadəyə son qoyulmasına gətirməklə yanaşı, folklorla ədəbiyyatın poetik sərhədlərinin daha da müəyyənləşdirilməsi ilə nəticələndi.

Bütün bu mübahisələrlə bağlı prof. N.Şəmsizadənin bir xarakterik fikri yerinə düşür: «Tədqiqat göstərir ki, B.Bəhcətin cəsarətli, müstəqil və Şərq təfəkkürü ilə sıx bağlı nəzəri-tarixi qənaətləri 30-cu illərin ortalarında mübahisələr doğurur və filoloji fikrimizi yeni axtarışlara istiqamətləndirirdi. Bu mənada Əbülqasim Nəbati və Sarı Aşıq, habelə bayatı janrı ilə bağı mübahisələr bir ədəbiyyat tarixçisi və folklorşünas kimi B.Bəhcətin mövqeyini aydınlaşdırmağa imkan verir. B.Bəhcətin bayatı, layla, ağı, bunların əlaqəsi haqqında fikirləri bu gün də elmi-nəzəri əhəmiyyətini saxlamaqdadır. Onun xüsusilə bayatının mənşəyi, poetik strukturu ilə bağlı qənaətləri ilə mübahisədə Ə.Dəmirçizadə özü-

nün «Bayatı haqqında» adlı məqaləsini yazıb, bu janr barəsində mövcud təsəvvürü genişləndirməyə nail olmuşdur»[313].

Göründüyü kimi, totalitarizm rejimi Bəhlul Bəhcətin simasında Azərbaycan mənəvi-intellektual düşüncə tarixinə daha bir ağır zərbə vurmuşdur. O, öz dövrünün görkəmli ziyalısı, yüksək mənəvi-əxlaqi dəyərlər daşıyıcısı olmuşdur. Bütün bunlar göstərir ki, B.Bəhcət həm bir ilahiyyatçı, həm ədəbiyyatşünas, həm də folklorşünas kimi tədqiq edilməlidir. Bu gün Bəhlul Bəhcəti incədən-incəyə öyrənmək bizə qalan yeganə yoldur. Bu yol bizi həqiqətin nuruna qovuşduracaqdır. O nura ki, Bəhlul Bəhcətlər cismani varlıqları ilə can atırdılar, ancaq ruhları ilə qovuşmaq qismət oldu. Bizə dəhşət gəlsə də, nəyin doğru olduğunu, hansı taleyin daha şərəfli olduğunu yalnız O (Uca Allah) bilir.

B.Bəhcətin əldə olan irsinə ümumi şəkildə nəzər salınması göstərir ki, alim onu maraqlandıran mövzuların nümunəsində elmin həmişə aktual məsələlərinə diqqət vermiş, prinsipial elmi mübahisələr aparmış, bildiyi, inandığı, həqiqət hesab etdiyi elmi fikirləri deməkdən çəkinməmişdir. Bu cəhətdən onun məqalələrində, tənqidi fikirlərində bu gün belə öz dəyərini saxlayan ciddi məqamlar vardır. Məsələn, Bəhlul Əfəndi S.Mümtazın 1935-ci ildə çap olunmuş «El şairləri» kitabı haqqında yazdığı məqaləsində bugünün özündə belə aktual olan belə bir sual-problemə diqqəti cəlb etmişdir: «El şairlərinin əsərlərini çap edirkən əvvəlcə, el şairi kimə deyildiyini aydınlaşdırmaq lazımdır. Bəlkə, el şairi adını daşımaq üçün şairin hansı zümrəyə mənsub və nə kibi tərzi sənətə malik

[313] Şəmsizadə N. İllər və talelər / H.Əfəndiyev. Bəhlul Əfəndi Bəhcət. Bakı, 2001, s. 61.

olması əsaslandırılmışdır? Lakin bir «El şairi» adlı kitabda bu əsaslardan heç bir əlamət görmədik»[314].

Biz, əlbəttə, bu fikirdə S.Mümtazın kitabına tutulmuş tənqidi bir qırağa qoyub qaldırılmış məsələnin mahiyyətinə diqqət yönəltməyi məqsədəuyğun hesab edirik. Bu cəhətdən B.Bəhcətin qaldırdığı məsələ bugünə qədər öz aktuallığını saxlamaqdadır. Çünki el şairi məsələsi uzun müddət bizim folklorşünaslıq və filologiyada öz həllini tapmamış məsələ olmuşdur. Filoloqlar əksər hallarda diqqəti el şairinin söz yaradıcılığına yönəltmiş, bu irsin aşıq yaradıcılığı ilə nə dərəcədə əlaqəli olmasını diqqətdən kənarda saxlamışlar. Ona görə də uzun müddət yazılı ədəbiyyat ənənələrini təmsil edən el şairləri, bilavasitə aşıq yaradıcılığı ilə bağlı olan el şairlərinin poetik irsi arasında fərqə etina edilməmişdir. Halbuki bu fərq, əslində, Azərbaycan poetik düşüncəsinin mahiyyətininin araşdırılması baxımından son dərəcə böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Ümumiyyətlə, Azərbaycan poeziyası öz funksional mahiyyətinə görə çox mürəkkəb hadisədir. Uzun əsrlər ərzində gerçəkləşdirilmiş poetik irsə qıraqdan – sistemçölündən yanaşdıqda bu poeziya, sadəcə, öz məzmun-forma gözəlliyi, bədii-estetik cazibəsi ilə diqqəti cəlb edir. Ancaq bu gözəllik öz daxili məzmunu, formal quruluşu etibarilə daha zəngin və daha mənalıdır.

Uzunəsrlik tarixə malik klassik Azərbaycan poeziyası iki ölçüdə – əruzda və heccada yaranmışdır. Zaman-zaman bir-birindən müxtəlif məsafələrdə duran əruz və heca vəznlərinin vahid poetik sistem daxilində – Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində inkişafı müxtəlif mərhələlərdən keçmiş-

[314] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

dir. Əruz və heca milli poeziya tariximizdə fərqli şeir qəlibləri kimi bir-birindən gah uzaq məsafədə dayanmış, gah da ortaq müstəvidə qovuşmuşdur. Yəni azərbaycandilli şeir tarixmizdə bir çox sənətkarlar – eyni zamanda həm əruzda, həm də hecada yazıb-yaratmışlar. Lakin bununla bərabər hecada yazıb-yaradan şairlərin öz aralarında ciddi fərqlər olmuşdur. Bunlardan bəziləri bilavasitə klassik ədəbi ənənələrlə bağlı olmuş, digərləri isə aşıq yaradıcılığının poetik ənənələri əsasında pərvəriş tapmışdır. Bu, heca əsasında reallaşmış xalq poeziyasının dəyərləndirilməsində ən mühüm nöqtədir və milli poeziyamızın daxili struktur rəngarəngliyinin əsası da bu nöqtəyə bağlanır.

Aşıqlar – el sənətkarlarıdır: onlar el məclislərini aparmış, çalmış, oxumuş, özlərinin və digərlərinin şeirlərini ifa etmişlər. Lakin bununla bərabər «aşıq yaradıcılığı» milli poeziyamızın qiymətləndirilməsi zamanı xüsusi anlayış – yanaşma pirsinsipi kimi çıxış edir. Burada ən mühüm məsələ yaranmış poeziyanın aşıq musiqisi ilə bağlı olub-olmaması cəhətidir. Məsələn, Qasım bəy Zakir, Molla Vəli Vidadi, Molla Pənah Vaqif kimi sənətkarlar ana dilimizdə, heca vəznində çox gözəl şeirlər, o cümlədən qoşmalar yaratmışlar. Ancaq onların yaratdığı qoşmalarla, tutaq ki, Aşıq Alının, Aşıq Ələsgərin, Aşıq Mirzə Bilalın yaratdığı qoşmalar arasında çox ciddi forma-struktur fərqi vardır. Aşıqların yaratdığı qoşmaları aşıq havaları ilə oxumaq mümkün olduğu halda, Vaqifin yaratdığı qoşmaları aşıq havası ilə oxumaq mümkün deyil. Yəni bilavasitə aşıq musiqisi ilə bağlı olan qoşma-gəraylıların quruluşu, ritmi, misradaxili bölgüləri ilə yazılı ədəbiyyatdakı qoşma-gəraylıların formal-poetik quruluşu eyni deyildir. Halbuki hər iki üslubda yaranmış qoşma-gəraylılar eyni janrda və eyni

vəzndədir. Demək, ortada üslub fərqi var və bu üslub fərqi çoxəsrlik şeir tariximizin daxili məzmun etibarilə zənginliyindən soraq verir. Bu da onu göstərir ki, sənətkarın saz çalıb-çalmaması onun yaradıcılığının funksional tipini müəyyənləşdirmir. Məsələnin mahiyyəti hecada yaranmış şeirin öz poetik strukturu etibarilə hansı üslubda olması ilə bağlıdır. Bu cəhətdən heca şeiri iki üslubda yaranmışdır:

Birincisi, bilavasitə klassik yazılı ədəbiyyat ənənələri ilə bağlı heca şeiri;

İkincisi, aşıq musiqisi ilə bağlı heca şeiri.

B.Bəhcət savadlı bir adam kimi klassik poeziya ənənələrini dərindən bildiyi kimi, həm də aşıq yaradıcılığı ilə yaxından tanış idi. Məhz bu, şairlərin hansı üslubla bağlı olduğunu müəyyənləşdirmədən onların hamısının eyni adla – «el şairi» adı altında təqdim edilməsi onun etirazına səbəb olmuşdur. Öz fikrini əsaslandırmağa çalışan tədqiqatçı yazır: «Bəlkə, bir kəs heca vəzni ilə şeir yazarsa və ya dörd misralı qoşmalarda söz deyərsə, el şairi olar. Belə olsaydı, bizcə, bircə nəfər də olsun nə klassik, nə də başqa bir şair tapılardı. Hamı bircə qoşma deməklə dönüb el şairi olardı. Hətta Mirzə Fətəli də bir-iki mürəbbəsilə dönüb el şairi sırasına keçərdi. Vaqif özü də el şairi olmaqdan geri qallmazdı. Şübhəsiz, məsələ belə deyildir. «El şairləri» kitabına Vaqif özü olmasa da, oğlu Əli Ağa Alim daxil edilmişdir. Bunun səbəbi nə imiş? Bunu onların ictimai görüşlərində, ya ədəbi tərzlərində aramaqmı lazımdır? Kim bilir?»[315]

Bəhlul əfəndinin son sualı onun ədəbi təfəkküründün dəirinlyindən soraq verir. O, göründüyü kimi, Molla Pənah Vaqif kimi heca vəzinində, o cümlədən hecanın məşhur

[315] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

janrlarında əsl sənət inciləri yaratmış bir sənətkarı heç də «el şairi» hesab etməmişdir. Çünki Vaqifin yaradıcılığı ilə sırf el-aşıq ənənəsi ilə bağlı «el şairlərinin» yaradıcılığının prinsipial fərqlərini fəhmlə anlamışdır. Onun qoyduğu «Bunu onların ictimai görüşlərində, ya ədəbi tərzlərində aramaqmı lazımdır?» sualı B.Bəhcətin problemin mahiyyətinə çox yaxın olduğunu göstərir. Bəhlul əfəndiyə görə, «el şairi» statusu Vaqifin mənsub olduğu yazılı ədəbiyyat şairi statusundan iki cəhətinə görə fərqlənə bilərdi:

Birinisi, «ictimai görüşlərinə» görə;

İkincisi, «ədəbi tərzlərinə» görə.

Bəhlul əfəndinin göstərdiyi «ədəbi tərzlər» məhz yuxarıda qeyd etdiyimiz heca şeirindəki iki üslubdur. Beləliklə, B.Bəhcət bilavasitə klassik yazılı ədəbiyyat ənənələri ilə bağlı heca şeir tərzi – üslubu ilə aşıq musiqisi ilə bağlı heca şeir tərzi arasındakı fərqi görə bilmişdir. Bu da onun bir ədəbiyyatşünas kimi dərin müşahidə və mühakimə qabiliyyətini göstərirdi.

Ancaq burada üstündən toxunmadan keçməyin mümkün olmadığı bir maraqlı məsələ vardır. B.Bəhcətin suallarından belə bir təsəvvür yaranır ki, S.Mümtaz ümumiyyətlə el şairinin statusu məsələsinə diqqət yetirməmişdir. Əslində, belə deyildir. «El şairi kimdir və ya kimə deyilir» sualına S.Mümtaz hələ 1923-ci ildə yazdığı və «Qızıl şərq» jurnalında nəşr etdiyi «El şairi Qurban» məqaləsində müəyyən qədər cavab vermişdi: «Azərbaycanda, hər yerdə, hər məmləkətdə olduğu kimi, şairlərimiz iki yana bölünübdür. Bunların bir parası xəvas və bir parası da elçi, xalqçı olduğundan qoşmalarını, bayatılarını və ayrı-ayrı yazılarını – başdan-başa öz elinin ruhunda və xalqın anlaya biləcəyi bir dildə yazmışdırlar. Bu kimi şairlərin bilikləri nə qədər

çox və özləri də nə qədər dərin oxumuş və baş bilən olsalar da, yenə də gecə-gündüz dilək̆ləri, arzuları – ancaq o olmuşdur ki, hər bir çətinliyə qatlanıb öz doğma ellərindən ayrılmasınlar və bacardıqca ana yurdda yaşayan insanların fikirlərini, bilik və bacarıqları ilə silib par-par parlatsınlar, ellərinin qapanmış gözlərini açsınlar, ağır yatmışlarını qəflət yuxusundan ayıltsınlar. Sözün qısası: bütün elin xoşbəxtliyinə səbəb olub ağ günlərə çıxmaları üçün hər bir «tutarğa»ya əl atıb hər bir işə baş qoşmuşlar»[316].

S.Mümtaza görə, «el şairlərinin sözləri o qədər narın, o qədər incədir ki, insanın ürəyi o sözlərdən öz payını almamış savuşa bilmir. Onların bəzisini oxuyanda adamın könlü qızılgül göncəsi kimi çıtlayıb, dodaqlarında gülümsənmək görünüb, gözləri də şəhlalanır. Qəmli, qüssəli bir parçası söyləndikdə, qayğu oxları kimi, qulaq asanların qəlblərini dəlik-dəlik edib ilan kimi qıvrıldır»[317].

Göründüyü kimi, S.Mümtaz bir peşəkar ədəbiyyatşünas kimi «el şairi» anlayışının fərqində olmuş, onları «xəvas» və «elçi/xalqçı» kimi iki qismə ayırmış, sonuncuların öz «qoşma, bayatılarını elin ruhunda və xalqın anlaya biləcəyi bir dildə» yazdıqlarını açıq-aydın göstərmişdir. Burada «elin ruhu» və «xalqın dili» ifadələri el şairlərinin üslubunu fərqləndirən poetik ənənə və bədii dil xüsusiyyətlərinə, yəni heca üslubuna, tərzinə işarədir. Onda bu halda Bəhlul Bəhcət bəs nəyə etiraz etmişdir? Belə çıxır ki, o, Salman Mümtaza qərəzli və əsassız etiraz etmişdir?! Bu halda onun öz fikirlərinə müraciət edək.

---

[316] Salman Mümtaz. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları, Bakı, 1986, s. 291.

[317] Salman Mümtaz. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları, Bakı, 1986, s. 291.

B.Bəhcət yazır: «Qarabağ xanı Cəfər Qulu Ağa Nəva «El şairləri» kitabına düşməmiş, lakin Şəki xanı Məmməd Hüseyn xan Müştaq düşmüşdür. Məmməd Hüseyn xan Müştaq da el şairi imiş, qoy olsun. Biz ona həsəd etmirik, ancaq deyəsən bu olası iş deyil. Təxt-tacından məhrum edilmiş xan öz halına ağlayaraq:

Ey ağalar düşdüm təxti-tacımdan
Dağıldı nökərim, həm qulum mənim.

deyir. Bununlamı o el şairləri arasına keçilir? Bu düzgünmü? Məmməd Hüseyn xan Müştaq el şairi olmamışdır»[318].

Bəhlul əfəndinin bu fikrini təhlil edib nəticə çıxarmağa çalışaq. Folklorşünasa görə, hər ikisi xan olmuş Cəfər Qulu Ağa Nəva ilə Məmməd Hüseyn xan Müştaq eyni üslubda, Bəhlulu əfəndinin öz təbirincə desək, eyni «ədəbi tərzdə» yazıb-yaratmışlar. Bu halda doğrudan da, onlardan birincinin qıraqda qoyulması, ikincinin isə el şairi kimi təqdim olunması məntiqi görünmür. Ümumiyyətlə isə B.Bəhcət bu iki sənətkarın heç birini el şairi hesab etməmişdir.

Onun başqa bir fikrinə diqqət edək: «Kitabda (S.Mümtzanı «El şairləri» kitabında – C.Q.) Qasım bəy Zakir gözə çarpmayır. Lakin Molla Qasım Zakirə geniş yer verilmişdir. Qarabağlı Qasım bəy Zakir ilə şəkili Molla Qasım Zakirin aralarında nə fərq varmış? Yaradıcılıqlarında, tərz-ifadələrindəmi?

Et nuş meyi, mehri vəfa cami səfadan,
Gəl yifətini kəsməginən əhli vəfadən,

[318] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

Guş et sözümü çək əlini cövrü cəfadən
Əndişə qıl ey taci-sərim qəhrü qudadən.

deyən Molla Qasım Zakirə el şairi demək böyük səhvdir. Heca vəznində bir-iki parça qoşma deməklə bu adam el şairi ola bilməz»[319].

Göründüyü kimi, B.Bəhcətin haqlı etrazı yenə də eyni amilə – «tərzi-ifadəyə», «ədəbi-tərz» prinsipinə söykənir. Doğrudur ki, o, öz əsərlərində el şairlərinin xüsusi ədəbi tərzinə – poetik üslubuna çox işarə etsə də, bu ədəbi tərzin məzmununu, forma-məzmun xüsusiyyətlərini geniş şəkildə açıb izah etməmişdir. Lakin bundan asılı olmayaraq, Bəhlul əfəndi el şairlərinin «ifadə tərzlərinin» – poetik düşüncənin formal-bədii struktur qəliblərinin fərqli olduğunu müşahidə edə bilmişdir. Məhz ona görə də poetik üslub etibarilə klassik yazılı ədəbiyyat ənənələrinə bağlı şairlərin hecada yazdıqları şeirlərinə görə onların el şairi kimi təqdim olunması ilə razılaşmamışdır. Yəni Bəhlul əfəndi, əslində, aşıq yaradıcılığı ilə bağlı şairləri el şairi kimi qəbul etmiş və onların heca vəznindəki şeirlərini klassik ənənə ilə bağlı, yəni aşıq üslubu ilə əlaqədə olmayan şairlərin şeirlərindən fərqləndirmişdir.

B.Bəcət yazır: «El şairləri» kitabına bəzi şairlər də salınmışdır ki, onlardan da bəhs etməmək mümkün deyil. Məsələn, aşıq təxəllüslü Məhəmməd bəy Cavanşir kitabın böyük bir hissəsini tutur. Onun şeirlərinə bir yarım çap listi həsr edilmişdir. Lakin Məhəmməd bəy Cavanşirin el şairi olduğu nə ilə isbat olunur? Bu kitabda yoxdur. O bir şeirində deyir:

[319] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

Bu əsrin bəyliyindən yaxşıdır,
Çoq-çoq ələ alıb bir uzun dəyənək
Daim otarmaq bir böyük donquz.

Məhəmməd bəyin vaxtında bəyliyin bir qismının vəziyyəti pis idi. Məhəmməd bəy özü də onlardan biri idi. Yuxarıdakı bənddən öz vəziyyətindən şikayət etdiyi aydın olur. Belə mülkədar şairin el şairləri arasına keçirilməsi təəccüblü deyilmi? Məhəmməd bəy aşıq tək deyil, onun böyük mülkədarlardan olan oğlu özü kibi Aşıq təxəllüslü şair Əbdüssəməd bəy Cavanşir. Qarabağın ən böyük mülkədar bəylərindən olan İsgəndər bəy Rüstəmov kibi elin nə olduğunu bilmək istəməyənlər də özlərinin bir çox şeirləri ilə «El şairləri» kitabında iştirak edirlər»[320].

Düzdür, burada B.Bəhcət adları çəkilən sənətkarların yaradıcılığına poetik yox, sinfi-sosioloji normalar kontekstində yanaşmışdır. Bunu da başa düşmək olar. Bütün siyasi, ictimai, mədəni, ədəbi həyatı başdan-başa sosializm ideyaları ilə «qaynayan» bir mühitdə yaşamış Bəhlul əfəndinin yaradıcılığında bu tipli yanaşmalara rast gəlməyimiz təəccüblü sayılmamalıdır. Lakin bu cəhət onun yaradıcılığında başlıca qiymətləndirmə meyarı deyildir. Onun yuxarıda təhlil etdiyimiz fikirləri göstərir ki, B.Bəhcət «el şairi» anlayışına başlıca olaraq «ədəbi tərz» prinsipindən yanaşmışdır.

Tədqiqatçı yazır: «Bu kitabda «el şairlərindən» elələri də var ki, özlərinin el şairləri olmadıqları kənarda qalsın, başqalarının el şairi olmalarını təqdir edirlər. Nümunə üçün

[320] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

Abdulla Əfəndini göstərmək olar. Abdulla Əfəndi öz dövründən şikayət edərək:

Ola bərbad belə yava devran –

deyir və keçmişlərdə şair ancaq Cami, Xaqani, Firdovsi, Sədi olduğu halda, indiki dövranın fənalığından olaraq hər kənddən bir şair çıqdığından acıqlanır:

Bundan əqdəm görünüb nadir olardı şair,
Camiyu, Sədiyu, Firdovsiyu, həm Xaqani.

Sonra:

Eri bu çərx sitəmkar bu küçük kəndində,
Sadığı şair edib rast qılıb meydanı.

Görürsünüz ki, Abdulla Əfəndi el şairi olan Sadığın şeir deməsinə razı olmur. Çünki Sadıq kibilərin dilə gəlməsini Abdulla Əfəndi xoşlamazdı»[321].

Əlbəttə, B.Bəhcət adları çəkilən sənətkarlara vaxt-zaman – epoxa baxımından yaxın olmuş, S.Mümtaz kimi bu sənətkarların bioqrafiyasını tanımış, bilmişdir. Bu cəhətdən həmin məlumatların onun təhlillərinə gəlməsi də təbii idi.

O, öz fikrini əsaslandırmağa çalışaraq deyir: «Bir misal daha: «Dönüklər» adlı şeir yazan Feyzi təxəllüslü şair bir zaman Dərbənd və Dağıstanda olan «dönüklərdən» «yaranalın» əmrinə qarşı duran kəndlilərin üsyanından şikayət edib, generala qarşı çıxan kəndliləri qurda qarşı çıxan tülküyə və aslana qarşı duran pişiyə oxşadır. «Pulluların» dadına çatan «yaranalı» mədh edir:

[321] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

Şiri qərran kibi Dərbənd sarı oldu rəvan
Çatdı Dərbəndə nə gördü qurtarıb tabu təvan
Pulluların ürəyi bir qədər oldu şadan
Bu gəlişdən yaranal xürrəmi xəndan oldu.

Bu adamın el şairləri ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. «El şairləri» kitabında Rəmzi adlı bir şairin də şeiri vardır. Şair Sultan Əbdülməcidə xitabən bir şeir yazmışdır. O, nə bu şeirlə el şairi olmuş, nə də özü el şairidir»[322].

Buradan məlum olur ki, B.Bəhcət el şairlərin yanaşmada onların ictimai görüşlərinə də əhəmiyyət vermişdir. Yəni ***Bəhlul əfəndi elin həyatı ilə bağlılıqla elin poetik düşüncə ənənələri ilə bağlılıq arasında paralellər müşahidə etmiş, müəyyən mənada xəlqiliyi – xalqa, elə bağlılığı el şairi olmağın məfkurəvi şərti hesab etmişdir.*** Burada «Aşıq elin anasıdır» məsəli yada düşür. Xalq aşığı özünə o qədər doğma bilmişdir ki, onu ana kimi sevmiş və əzizləşmişdir. Bəhlul əfəndinin təqdimatında el şairi də aşıq kimi elə – xalqa bağlı sənətkarlar hesab olunmuşdur. Yəni B.Bəhcət xalqa bağlılığı elin poetik düşüncə ənənələrinə bağlılıq kimi başa düşüb qiymətləndirmişdir. Lakin unutmaq olmaz ki, onun yanaşmasında sənətkarın ictimai görüşünün nəzərə alınması prinsiplərdən yalnız biri olmuşdur. O, əsas kimi ədəbi tərzi – ifadə üslubunu götürmüşdür. Tədqiqatçı təsadüfi olmayaraq yazır: «Ən maraqlı burasıdır ki, el şairləri içərisində böyük şeir divanı olan şairlərin də adı vardır. Misal üçün Türkiyə və Qafqazda dəfələrlə divanı çap edilmiş Nigari təxəllüslü Mir Həmzə Əfəndini göstərmək

[322] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

olar. Özünə xas müəyyən təsəvvüfi fəlsəfəyə malik olan bu şairi el şairləri ilə bir sıraya qoymaq çox zor işdir»[323].

Bəhlul əfəndinin yanaşmasında bir məsələ də xüsusi maraq doğurur. O yazır: «El şairləri» arasında «saz aşığı» adı ilə tanınmış dastan qəhrəmanlarını el şairləri sırasına keçirmək də etirazı cəlb edəcək hallardandır. Aşıq Kərəm, Aşıq Qərib, Qurbani, Tahir Mirzə, Əmrah, Şah İsmayıl, Koroğlu və bu kibilərin şeirləri kitabda əksəriyyət təşkil edirsə də, bunların el şairləri olduğunu iddia etmək çətindir. El içərisindən çıxdıqları şübhəli olan bu eşq qəhrəmanları öz xüsusi hiss və arzularını tərənnüm etmişlər»[324].

Əslində, B.Əfəndi öz qeydində tamamilə haqlıdır. Bir dastan qəhrəmanının el şairi hesab olunması mübahisəli məsələdir. Bəhlul əfəndi hətta deyərdim ki, bizim zamanı qabaqlayaraq onları çox uğurlu bir ad ilə «eşq qəhrəmanları» adlandırmışdır. Unutmaq olmaz ki, B.Bəhcət dini-təsəvvüfi düşüncəyə, irfani ədəbiyyata dərindən bələd olan şəxsiyyət idi. O, istintaq materiallarından göründüyü kimi, özü də təriqətlə bağlı insan olmuşdur. Bu halda Bəhlul əfəndi təsəvvüfi-irfani ideyaların poeziyadakı obrazlarının el şairləri hesab olunması ilə, təbii ki, razılaşa bilməzdi.

B.Bəhcət haqlı olaraq yazır ki, «bir zamanlar Qarabağda «Məclisi-ünsə»ün yeganə banisi olan təzkirə sahibi Nəvvabın da el şairləri içərisinə daxil edilməsi düzgün deyildir. Orda çox şeir var ki, özlərinin məlum şairləri olduğu halda hər kəsə şübhəli görünən şairlərə isnad edilmişdir. Misal üçün kitabdakı Şirin adlı şairi qeyd etmək olar. Şirin adlı şair varmı, yoxmu onu bilmirik. Ancaq onun adına yazılan şeir məşhur şair olan Nəbatinindir.

[323] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.
[324] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.

Bunu Nəbatinin istər köhnə istərsə təzə çap edilmiş kitablarında hər kəs görə bilər. Elə bir hal da kitaba adı salınmış şəkili Molla Turab Burçiyə aiddir. Şəkili Molla Turab adlı şair varmı, yoxmu bu bizim bəhsimizə aid deyil, ancaq onun adına yazılan «Qırmızı, qırmızı» şeiri türk dilində şeir yazan erməni şairi Təbrizli Misgin Burçinindir. Şeirin dil quruluşu da bunu aydın göstərir: bundan başqa bu əsərin erməni xəttilə yazılan nüsxəsi vardır»[325].

Əlbəttə B.Bəhcətin bu fikirləri, o cümlədən S.Mümtazın «El şairləri» kitabı bu gün bizim üçün müqəddəs ədəbi-mənəvi irsdir. Elə bir irs ki, öz qiymətini, dəyərini, əhəmiyyətini bu gün də saxlayır. Bu iki böyük şəxsiyyət arasında ciddi elmi mübahisələr olmuşdur. Həmin fikir qarşılaşmaları bizim elmimizin tarixi kimi böyük əhəmiyyətə malikdir. Lakin o dövrdə aparılmış elmi mübahisələrin əsas əhəmiyyəti həm də bugünlə ciddi bağlılığıdır. Belə ki, bu iki alimin bəhs etdiyi məsələlər bu gün də öz elmi aktuallığını saxlayır. Bu cəhətdən B.Bəhcətin «Sarı Aşığın bayatıları» adlı əsəri xüsusilə səciyyəvidir.

B.Bəhcət əsərdə sənətkarın «Aşiq» adı ilə tanınmasının səbəblərindən, yaradıcılığındakı sosial motivlərdən, ömür və yaradıcılıq yoluna dair qaynaqlardan və s. bəhs etdikdən sonra yazır: «Bayatı şairinin indiyə qədər yazılan tərcümeyi-hallarının nə qədər uydurma və əsassız olduğundan da bəhs edilməlidir. Aşiq haqqında demək olar ki, az adam yazmışdır. Bu adamlardan İsmayıl Hikmət onu Aşıq Qərib deyə tanıtmaq istəmişdir ki, istər Aşiq Qəribi, istərsə də bayatı şairi Aşiqi tanıyan xalqın belə əsassız təşəbbüslərə güləcəyi aydındır»[326].

[325] B.Bəhcət.El şairi və el şairləri, «Ədəbiyyat qəzeti», 14 aprel, 1936.
[326] Bəhlul Bəhcət. Sarı aşığın bayatıları. Bakı, 2006, s. 64.

Lakin B.Bəhcət Sarı Aşığın tədqiqatçıları içərisində ən çox S.Mümtaza tənqidi yanaşaraq yazır: «Bayatı şairi Aşiq hər kəsdən çox Salman Mümtaz tərəfindən qat-qarış bir hala salınmışdır. O, kütlənin məlumu olan bu sənətkarı hər gün bir rəng ilə boyayır, hər gün bir ad ilə ortaya çıxarır. Yalnız Salman Mümtaz yoldaş bir zaman 1922-ci ildə bayatı kitabçasını yazarkən bayatı şairini «Aşiq Abdulla» adı ilə göstərmişdir. Ona aid müfəssəl tərcüməyi hal yazmışdır, hətta onun Qarabağdan gəldiyini də isbat etməyə çalışmışdır. Həmən kitabı 1936-cı ildə çapa verdikdə «Aşıq Abdulla» adından əl çəkib başqa ad qoymuşdur. Demək, Aşıq Abdulla ilə adlandırmaq doğru deyildir. Ona yazılan tərcüməyi-hal da qurama şey imiş»[327].

Bəhlul əfəndi əsərdə Sarı Aşığın bayatılarını da təhlil etmişdir. Bu təhlillər onlardakı tarixi-etnoqrafik məlumatlar, dövrün poetikasının xüsusiyyətləri və s. baxımından diqqəti cəlb edir. Məsələn, B.Bəhcət sənətkarın:

«Aşiqəm bu dağ ilən,
El gedər bu dağ ilən,
Sənə «Yaxşı» deməzlər
Mən ölsəm bu dağ ilən»

– bayatısını təhlil edərək yazır: «Yaxşı Aşiqin sevgilisi olan bir qızdır. Həkəri çayının sol kənarındakı kəndlərindən birində anası ilə olurmuş. Bu kəndi Maqsudlu, ya Həkəri, ya başqa bir kənd olaraq adlandırmaq əsassızdır. Zira, bu, məlum deyildir. Yaxşı orada böyük əmlak sahibi bir şəxsə ərə verilmişdir. Bu şəxsin adı «Yaman»dır, bəlkə «Yaman» onun əsl adı olmayıb, ləqəbi olmuş olsun və xalq ona fəna

[327] Yenə orada.

xüsusiyyətlərinə görə «Yaman» ləqəbi vermişdir ki, bu da Yaxşı ilə təzad əmələ gətirdiyinə görə münasib görünür. Yaman bəyin qəbri indi böyük bir kümbəzdə, Həkəri çayının sağ kənarındadır. Aşiqin qəbri ilə qonşudur, çoxları o kümbəzi Aşiqin türbəsi hesab edirlərsə də doğru deyildir. Aşiq «Yaman»ı heç də görmək istəməzmiş. Bayatılarında dəxi deyir:

Aşiq Yəməni görüm,
Xalın yəməni görüm
Nə Yaman məni görsün
Nə mən Yamanı görüm»[328].

Tədqiqatçı Sarı Aşığın:

«Aşiqəm, suca hanı?
Qəddin tək suca hanı?
Mən ləbin təşnəsiyəm
Götürsə su cahanı».

– bayatısını verərək onu şeirdə işlənmiş və Bəhlul əfəndiyə məlum olan leksik vahidlər əsasında çox maraqlı şəkildə belə izah edir: «Suca – qırmızı rəngli bir ilandır, insanı çalmaz, zəhəri yoxdur. Boyu uzun və göyçək olduğu üçün gözəllərin boyu suca ilanla bənzədilir»[329].

Doğrudan da, Sarı Aşığın yaradıcılığında elə detallar vardır ki, onları izah etmək üçün şeirdə inikas olunan bədi məkanın prototipini – real məkanı tanımaq tələb olunur. Məsələn, Bəhlul əfəndi belə bir bayatını nümunə verir:

[328] Bəhlul Bəhcət. Sarı aşığın bayatıları. Bakı, 2006, s. 27.
[329] Bəhlul Bəhcət. Sarı aşığın bayatıları. Bakı, 2006, s. 68.

«Aşiqəm, tək ağac,
Avçı getdə təkə qaç,
Qapunda kəlbin oğlan
Bənə dəgsin tək ağac».

Bu bayatının təqdim etdiyi bədii mənzərənin, poetik dəyərin müasir tədqiqatçıya tam «açılması» (yaxud: tədqiqatçının onu tam «açması») çətin işdir. Bayatıda Tək ağacın xüsusi isim kimi böyük hərflə yazılması istənilən tədqiqatçıya onun hansısa konkret bir ağac olduğunu düşünməyə əsas verir. B.Bəhcət isə bayatını müasir araşdırıcının tamamilə xəbərsiz olduğu məlumatlar əsasında təhlil edərək yazır: «Tək ağac – yaylaq yolunda, Xinzirək kəndi ilə Cicimli kəndi arasında bir ağac imiş. İndi onun yerində topunmaq daşlar vardır. Guya o ağac «Pir» imiş və ya orada məşhur Koroğlu at çapmış. Oranın adına «Koroğlu düzü» deyirlər»[330].

Göründüyü kimi, Sarı Aşıq Tək ağacı bayatıya sadəcə, bir ağac obrazı kimi gətirməmiş, ağacla bərabər onun ətrafındakı inamları, mifik-ilahi görüşləri, müqəddəs dəyərləri, o cümlədən epik yaddaşla bağlı obrazları (Koroğlu) da şeirin strukturuna daxil edərək, onu məhəlli dinləyicinin sevə bilcəyi «doğma» şəklə salmışdır. Bu şəklin bütün «sirlərini» isə B.Bəhcət böyük ustalıqla açmışdır. Çünki özü Sarı Aşığın yaşadığı yerlərə yaxından bələd idi, relyefin toponomikasını dərindən bilirdi.

Bəhlul əfəndinin mühiti yaxşı bilməsi ona Sarı Aşığın başqa bir bayatısının da dərin qatlarına enməyə imkan vermişdir:

[330] Bəhlul Bəhcət. Sarı aşığın bayatıları. Bakı, 2006, s. 70-71.

«Atlanma, düş, gir evə,
Çək cilovun, gir evə,
Aşiq qovun tapmasa,
Sərin qoyar girova.

Bu bayatı üçün xalq bir məsəl də düzəltmişdir. Bir qış günü deyirlər ki, hərgah Aşiq doğru aşiqdirsə, bu məclisə bir qovun gətirsin. Bu halda Aşiq içəri girir və bir qovun gətirib bu bayatını çağırır:

Aşiq, yazana qaldı.
Qələm yazana qaldı,
Ürkər yenə sallandı
Görək yaza nə qaldı.

Ürkər – məşhur yıldız topasıdır. Ürkər ilin fəsllərini dövr eyləyir. O, yan tərəfə sallananda yaza az qalır:

Ürkərin ayı batmaz,
Tək qurdun evi batmaz,
Özündə eyib bilən Aşiq,
Özgəyə eyib atmaz.

«Ürkərin Ayı batmaz» sözünün əsli odur ki, Ürkər ilə bir vaxta düşən Ay bədirlənəndən sonra gecədən sabaha qədər qalar, batmaz»[331].

Folklorşünas alim Rza Xəlilov B.Bəhcətin «Sarı Aşığın bayatıları» kitabına yazdığı ön sözdə bu açıqlayıcı şərhlərə münasibətini bildirərək yazır: «Görünür o, bu şərhləri yazarkən bayatıların onları yaşadan xalqın sosial-mədəni mühiti, məişəti haqqında daşıdığı informasiyaların

[331] Bəhlul Bəhcət. Sarı aşığın bayatıları. Bakı, 2006, s. 76.

yerli, lokal xarakterdə olmasını nəzərə alaraq onu dar, məhdud çərçivədən çıxarmaq, sosial-mədəni, iqtisadi dəyişikliklər nəticəsində aktuallığını itirərək unudulmamasını, onu daha geniş arealın istifadəsinə vermək istəmişdir. Etnik mədəniyyətin müxtəlif sahələrini içinə alan şərhlər, açıqlamalar belə demək yerinə düşərsə, ensiklopedik bilgilər səviyyəsindədir»[332].

Göründüyü kimi, B.Bəhcət Sarı Aşığın mənsub olduğu folklor-ədəbi mühitinə dərindən bələd tədqiqatçı olduğu üçün onunla bağlı S.Mümtazla bir çox məsələlərdə haqlı olaraq razılaşmamışdır.

B.Bəhcətin 1936-cı ildə «Ədəbiyyat qəzeti»ndə çap olunmuş «Aşıq Mahmud» adlı məqaləsi isə onun aşıqşünaslığa nə dərəcədə aşina olduğunu bariz şəkildə ifadə edir. Aşıq Mahmudun həyat və yaradıcılığı haqqında bitkin təsəvvür yaratmaq istəyən Bəhlul əfəndi əvvəlcə, qısa da olsa, sənətkarın həyatı və mühiti, yetişdiyi sənət və yaradıcılıq ənənələri haqqında söhbət açmışdır: «Aşıq Mahmud köhnə Dizaq mahalında (indiki Cəbrayıl rayonu) Əhmədli camaatına mənsub Quşçular kəndində yaşamışdır. Aşıq Mahmud çox qədim adam deyildir. Onun anadan olduğu mənə məlum deyilsə də, hər halda, 1881-82-ci illərdə vəfat etmiş olduğu məlumdur. Aşıq Mahmud camaat arasında öz şeirlərini oxuduğu kibi başqa saz şairlərinin dastanlarını da (Qurbani, Tahir Mirzə və sairləri) saz çala-çala oxuyardı. Aşıq Mahmudun savadı olduqca az olmuşdur. Onun şeirləri öz müasirləri tərəfindən sevilərək ağızdan-ağıza dolaşırdı. Hər kəs onun şeirindən bir parça yazıb saxlayırdı. Aşıq Mahmudun şeirlərinin bir hissəsini, xüsusilə son devrə

[332] Bəhlul Bəhcət. Sarı aşığın bayatıları. Bakı, 2006, s. 8.

aid şeirlərini onun dostu, ədəbiyyat həvəskarı Yəhya Çələbi toplamışdır. Hətta Yəhya Çələbi Aşıq Mahmuda şeir səliqəsində yardımcı olmuşdur»[333].

Tədqiqatçı Aşıq Mahmudun yaradıcılığını səciyyələndirərkən maraqlı bir məqama da toxunmuşdur. Belə ki, Aşıq Mahmud öz dövrünün klassik yazılı ədəbiyyat şairlərinin yaradıcılığına dərindən maraq göstərsə də, onların təsiri altına düşməmişdir. Öz dövrünün sufi sənətkarlarının poeziyasındakı cəlbedici təsəvvüfi simvolika, yaxud digər məşhur sənətkarların poeziyasındakı yazılı ədəbiyyat ənənələri Aşıq Mahmudu onun üzərində pərvəriş tapdığı el-aşıq poeziyası ənənələrindən ayırmamışdır. Bu cəhəti qabardan B.Bəhcət yazır: «Aşıq Mahmud öz müasirləri olan Əbdülqasim Nəbatinin, Nigarinin, xüsusilə Vaqifin və Zakirin şeirlərini oxuyardı. Aşıq Mahmudun öz şeirləri isə demək olar ki, nə Nəbatinin şeirlərinə oxşayır, nə də onda başqa sofi (sufi – C.Q.) şairlərin təsirləri vardır. Onun şeirləri öz maddi və həyati halı ilə əlaqədar olan səmimi şikayətlərdir:

Aqil bəndələr sizə bir ərz eyləyim,
Dünyada gün gördüm damıdan bətər,
Ağır dağarcıqdı, nazik bir eşmə,
Kəsibdir boynumu samıdan bətər.

deyən Aşıq Mahmud ağıllılara öz dərdindən söyləyir, o dünyada gördüyü günün (damıdan) cəhənnəmdən də bətər olduğunu aydın deyir. O, dalında daşıdığı yoxsulluq dağarcığının onun boynunu kəsdiyini şikayətlə söyləyir»[334].

[333] B.Bəhcət. Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.
[334] B.Bəhcət.Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.

Aşıq Mahmudun yaradıcılığında zəmanədən, gün-güzəranından, həyatın maddi ağırlıqlarından, mənəvi sıxıntılarından şikayət hallarının davamlı motiv olmasını üzə çıxaran Bəhlul əfəndi həmin motivi:

«Bağban oldum qonce gülüm dermədim,
Bülbül kibi düşdüm zarə günbəgün.
Dünya sənin ağ gününü görmədim
Ömrüm keçdi səndə qara günbəgün.

Düz iş deyil, əyri olub düz deyən,
Dərindən fikr edib dayaz söz deyən.
Onda dedim el defterin gözleyen
Döydürecek kazaklara günbəgün».

şeiri ilə əyaniləşdirərək onun əsasında önəmli bir məsələyə toxunur: «Aşıq Mahmud nə üçün dünyaya gəlmişdir. Nə üçün o dünyada həmişə qara gün ilə ömür keçirmişdir? Bu suallara cavab vermək üçün onun yaşadığı devrin ictimai-iqtisadi vəziyyətinə aşina olmaq lazımdır»[335].

Ümumiyyətlə, bu məsələdə tədqiqatçının tutduğu elmi yol tamamilə doğrudur. Həqiqətən, poeziya bütün hallarda insanın əhvalının, psixoloji durumunun ifadəsidir. Sənətkar nə qədər istəsə belə, yaradıcılıq zamanı malik olduğu əhvaldan qopa bilməz. Çünki şeir, ümumiyyətlə, ruhun ifadəsidir: şeirdə olan ruhdan gəlir. Aşıq Mahmudun yaradıcılığında davamlı şikayət onun ruhunda olan sıxıntılardan soraq verir. Ömrü boyu keçirdiyi maddi və mənəvi çətinliklər poeziyasında ruhani sarsıntılar şəkilində ifadə olunmuşdur. B.Bəhcət bunun səbəblərini araşdıraraq yazır: «Aşıq

[335] B.Bəhcət.Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.

Mahmud yaşadığı kənd «Quşçulu» və onun 12 para oymağa malik olan camaatı (Əhmədli) Qarabağ xanı Mehdiqulu xanın öz qohumu məşhur Rüstəm bəyə bağışladığı böyük torpaq sahəsində yaşayırlardı. Aşıq Mahmud və onun camaatının yüzdə səksəni olduqca yoxsul və günün ruzusuna möhtac bir halda yaşayırdılar. Bu şərait içərisində də çar hökumətinin dözülməz təzyiqini çəkir, vergi ağırlığını öz boyunlarında daşıyırdılar. Mülkədar torpağı uslovnı (məşrut) deyilən üsul ilə kəndlilərə (rəiyyətə) verilirdi. Bu torpaqda yaşamaq və bəy üçün əkin əkmək yarım təhkimçilik halında bir şey idi. Bu şəraitdə torpaq tamamilə mülkədarın xüsusi mülkiyyəti idi. O torpağı istədiyi adamlara verə bilərdi, istədiyi vaqt kənd əhalisini öz yerindən qovar, başqa adamlar gətirərdi. Aşıq Mahmud həyatının bu acı və ağır səhifəsini belə təsvir edir:

Hara gedək Əhmədlinin əlindən,
Baş tapmadıq tevçikarın felindən,
Neçə nəfər məafların əlindən
Biz faqırlar zarə gəldik günbəgün.

Öz yükünü qoyub özgə boynuna
Xəyal verib şuqul şeytan oynuna
Cəhənnəmin odun yığıb qoynuna
Yandıracaq indi narə günbəgün» [336].

B.Bəhcət Aşıq Mahmudun həyatı, ruhi halı ilə bağlı çox maraqlı bir məsələni aşkarlamışdır. Məlum olmuşdur ki, o, öz həmkəndilərindən fərqli bir təzyiqə, belə demək mümkünsə, şəxsi motivli bir basqıya da məruz qalmışdır.

[336] B.Bəhcət.Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.

Müasirləri onun danışan dilini kəsmək, poetik sözlə coşub-daşan ürəyini dayandırmaq istəmişlər. Tədqiqatçı yazır: «Aşıq Mahmud maddi təzyiqdən əlavə mənəvi təhqirlərə də düçar olurdu; mahalının hakimi – şəri olan Çələbi əfəndi onu öz hüzuruna çağırıb şeir deməkdən əl çəkməsini tələb etmiş, şeir deməyin günah iş olduğunu sübut etmək istəmişdir. Aşıq Mahmud isə bir çox yaxşı adamların da şeir söylədiklərini və şeir yazdıqlarını göstərməklə Çələbi əfəndini şeir yazmağın günah olmadığına inandırmağa çalışmışdır. Nigari (öz dövrünün məşhur təriqət xadimi – C.Q.) isə onun hakimi şərinin sözlərinə əhəmiyyət verməməsi və əvvəllərdə söylədiyi kibi şeir söyləməyə davam etməsini tevsiyə etmiş və onu həvəsləndirmişdir» [337].

B.Bəhcət Aşıq Mahmudun poeziyasındakı sosial motivlərin onun ictimai həyatdakı fəal rolu ilə əlaqəli olduğunu da göstərərək yazır ki, «o zaman Aşıq Mahmudun yaşadığı Əhmədli camaatı bir tərəfdən yerli bəylər, ağalar, ikinci tərəfdən isə çar hökuməti məmurları tərəfindən şiddətli surətdə istismar edildiklərindən əhalinin vəziyyəti acınacaqlı bir halda idi. Kəndlilər öz yurdlarını tərk edib Osmanlı torpaqlarına qaçmaq fikrinə düşürlər. Camaatın bir hissəsi bir gecənin içində qaçır. Mülkədar vəkili məsələni çar hökumətinə xəbər verir və bu işdə Aşıq Mahmudu başçı kibi qələmə verir; ona görə də naçalnik Aşıq Mahmudu çağırıb incidir. Bu vəziyyət təsiri altında Aşıq Mahmud aşağıdakı şeiri demişdir:

Məni işdə başdır deyən
Özü görüm ayaq olsun,

[337] B.Bəhcət. Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.

At tapmasın heç minməyə
İl uzunu yayaq olsun»[338].

B.Behcət məqalənin sonunda Aşıq Mahmudun yaradıcılığından üç şeir nümunəsi verərək onların da şairin keçirdiyi sosial sıxıntılarla bağlı olduğunu göstərmişdir: «Aşağıdakı başqa şeirləri də öz devrinin acı təsirlərindən şikayət və bədbinliklə doludur»[339]. Ancaq həmin şeirlərin nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, bu mətnlərdəki bədbinlik və şikayət artıq «öz devrinin acı təsirlərindən» doğan poetik hal yox, el-aşıq poeziyası, eləcə də klassik poeziya üçün səciyyəvi olan yardan şikayət motivi ilə əlaqədardır.

Məsələn, «gəlmədi» rədifli qoşmadan bir bənd:

«Gözüm yolda qaldı, könlüm intizar
O dünən gedənlər hanı gəlmədi.
Qoydular qəfəsə yahu quş kibi
Yanmadı kimsənin canı, gəlmədi»[340].

Bu şeirin nə nümunə verdiyimiz bəndində, nə də ki sonrakı bəndlərində sosial moivin ifadəsinə rast gəlinmir. Lirik qəhrəman öz sevgilisinin gözəlliyinə həsrətdir və bu gözəl də poeziyadakı bütün gözəllər kimi (ənənəvi olaraq) öz aşiqinə əzab verməkdən zövq alır. Eyni motivi:

«Ay yazan, mən deyim vəsfi-halını
Yer üzünün şəmsi, mahi dilbərin,
Üz göz eylədi yari dünyadan
Sözü qaldı bizə dahi dilbərin»

[338] B.Bəhcət. Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.
[339] B.Bəhcət. Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.
[340] B.Bəhcət.Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.

bəndi ilə başlayan qoşmada da, yaxud:

«Düşdüm bir dərmansız dərdə
Yetən yox dada mən neynim
Dərin dəryada qərq oldum
Görünməz ada mən neynim»[341]

– bəndi ilə başlayan gəraylıda da müşahidə edirik.

B.Bəhcət folklorun tədqiqi ilə yanaşı, onun toplanması ilə də məşğul olmuşdur. Məsələn, «Bəhlul Əfəndi xalqımızın qəhrəmanlıq eposu olan «Qaçaq Nəbi» dastanını toplayıb işləyən ilk folklorçularımızdan biri idi. Bu əsər hal-hazırda Respublika Ədəbiyyat və İncəsənət Arxivində saxlanılır»[342].

Folklorşünasın topladığı örnəklərdən biri də «Qurbani» dastanıdır. Həmin dastan mətnini hələlik əldə edə bilməsək də, onunla bağlı maraqlı bir material – B.Bəhcətin çap etdirdiyi dastan haqqında Çoban imzalı müəllifin «Ədəbiyyat qəzeti»nin 16 iyul, 1936-cı il tarixli nömrəsində çap olunmuş «Qurbani» dastanı haqqında» adlı resenziya bizə maraqlı fikirlər təqdim edir. Resenziyanı maraqlı edən cəhət artıq Azərbaycanda müxtəlif variantları dəfələrlə nəşr olunmuş «Qurbani» dastanı haqqında dövrün baxışlarını əks etdirən fikirlərdir. Əlbəttə, həmin dövr özünün ideoloji aqressiyası ilə indi bizim üçün maraqlı görünməyə bilər. Lakin üçüncü minilliyin başlanğıcı müasir Azərbaycan folklor-filoloji düşüncəsi öz kökləri ilə XX əsrin stalinizm epoxasının baxışlarına hələ də bağlıdır. Biz artıq iki onilliyə malik tarixlə ölçülən müddətdə rəsmi olaraq sovet quruluşu

[341] B.Bəhcət.Aşıq Mahmud, «Ədəbiyyat qəzeti», 20 avqust, 1936.
[342] Şəmsizadə N. İllər və talelər / Göst. kitab, s. 60.

və ideologiyasından qopsaq da, aldığımız təhsilin fəlsəfi-ideoloji bazası (tarixi və dialektik materializm), dünyagörüşümüzün stereotipləri (sosializm realizmi yaradıcılıq və tədqiqat metodu) baxımından hələ də marksçı-leninçi bazadan əsaslı qopmamışıq. Düzdür, çağdaş cəmiyyətimizin sabit ritmlə inkişafı «nəsillərin mübarizəsini» radikallaşmağa qoymasa da, ancaq həmin mübarizə var; xüsusilə də keçən əsrin 30-cu illərinin ab-havasının və humanitar-filoloji düşüncədəki daşıyıcılarının fetişləşdirilməsi cəhdlərində. O dövrdə folklorşünas alimlərimiz təkcə fiziki cəhətdən məhv edilmədi, eyni zamanda onların toplama irsi lap Şöklü Məliksayağı «yağmalandı». İndi biz bu yağmanın izlərinə 30-cu illərdən «sağ-salamat çıxmış» müxtəlif folklorşünasların müasir çap formatlarında nəşr olunmuş «göz oxşayan» toplama kitablarında rast gəlirik. Bu da öz növbəsində çağdaş humanitar-filoloji düşüncədən onun müasir tarixinin ən mühüm nöqtəsi olan 30-cu illəri öz yaddaşında daim aktual saxlamağı tələb edir. Çoban imzalı müəllifin «Qurbani» dastanı haqqında» adlı resenziyası bütün «poetikası» ilə keçən əsrin 30-cu illərinin humanitar-filoloji ab-havasını inikas edir. Bu cəhətdən Bəhlul əfəndinin topladığı «Qurbani» dastanının mətni əldə olmasa da, onu bir «güzgü» kimi əks etdirən resenziya var. Lakin güzgüdə reallıq mexaniki şəkildə inikas olunur: güzgü reallığa heç bir reaksiya vermir. Əlimizdə olan «resenziya-güzgü» isə mexaniki inikas prinsiplərinə əsaslanmır: Çoban keçən əsrin 30-cu illərinin müəllifi idi. Bu baxımdan, məqalədə «Qurbani» dastanı və onun toplayıcısına münasibətin prinsipləri diqqəti cəlb edir.

Maraqlıdır ki, Çoban imzalı müəllif öz məqaləsində «Qurbani» dastanını bir tərəfdən «Koroğlu», «Əsli və Kərəm», «Qaçaq Nəbi» kimi mühüm əsərlər sırasında du-

ran qiymətli bir dastan adlandırır. Digər tərəfdən isə göstərir ki, «bu dastan xalqın ictimai ehtiras və aktivliyini əks etdirməyir. Bilakis əksinə olaraq o, bu ehtiras və aktivliyə pərdə çəkir, onu söndürür. Başqa dastanlara nisbətən o «dinc» bir epoxanın inikasıdır. O xalqın sinəsində intiqam alovunun sönmüş bir zamanının – xanlarla xalqın «arxayınca» və «ağalı, nökərli», «səliqə» ilə yaşadıqları bir vaxtın məhsuludur»[343].

Göründüyü kimi, müəllif «Qurbani» dastanını ümumən dəyərli abidə hesab etsə də, onu keçən əsrin 30-cu illərinin ab-havasına uyğun əsər saymır. Yəni Çobana görə, bu dastan sovet quruculuğu baxımından oxuculara heç nə vermir. Müəllifin sözlərində bir-birini şərtləndirən ***iki məqam*** diqqəti cəlb edir. Bunun ***birincisi,*** «xalqın sinəsindəki intiqam alovu» ifadəsidir. Bolşevik-kommunist ideoloqları sovet xalqını daim sinfi intiqam hissinə kökləyirdilər. Keçən əsrin 30-cu illərində sovet cəmiyyətində total şəkildə sinfi düşmən axtarışı gedirdi. Stalinizmin idarəüsulunun bütün mahiyyəti, əslində, sinfi düşmən axtarışının üzərində qurulmuşdu. Yuxarıdan aşağıya «sinfi düşmən» adı altında insanlar bir-birini məhv edirdi. Ölkə istisnasız olaraq bütün həyatı ilə sinfi mübarizə ab-havasına köklənmişdi. «Qurbani» dastanı isə sinfi düşmən axtarışı baxımından tamamilə «yararsız» bir material idi. ***İkincisi,*** «bu dastan» nəinki «xalqın ictimai ehtiras və aktivliyini əks etdirmirdi», hətta bu aktivliyin, yəni ölkədə yandırılmış sinfi mübarizə, vətəndaş intiqamı alovunun «əksinə olaraq, bu ehtiras və aktivliyə pərdə çəkir, onu söndürürdü».

---

[343] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.

Bizim fikrimizcə, Çoban imzalı müəllif Qurbani dastanı haqqında öz antitezisi ilə, əslində, özü də bilmədən, bu dastana həm də tarixə düşəcək şəkildə etnopsixoloji qiymət vermişdir. Çoban dastanı «başqa dastanlarla», yəni «Koroğlu» və s. kimi qəhrəmanlıq dastanları ilə müqayisədə «dinc» bir epoxanın inikası, «xanlarla xalqın «arxayınca» və «ağalı, nökərli», «səliqə» ilə yaşadıqları bir vaxtın məhsulu» hesab edir. Bax bu nöqtə «Qurbani» dastanının əsl mahiyyətini üzə çıxarır.

«Qurbani» dastanı təsəvvüfi-irfani ideyalarla süslənmiş, insana panteist baxışları əks etdirən, yəni Tanrı, Dünya və İnsan arasında ilahi harmoniya yaradan sənət fenomenidir. Toy-düyünlərdə, yaxud uzun qış gecələrində aşığın ifasında bu dastana qulaq asan insanlar öz dərd-qəmini unudur, dünya qayğılarından azad olur, ağrıyan ruh və mənəviyyatları dincəlirdi. Ruhun dincliyi isə yalnız insan psixikasında ruhani potensialın hərəkətə gətirilməsi, mənəvi energetik qaynaqların oyadılması ilə mümkündür. «Qurbani» və digər məhəbbət dastanları insan psixikasında ruhani-energetik qaynaqları aktivləşdirməklə onun ruhunu son dərəcə zəruri materiya – bədii-estetik qida ilə təmin edirdi. Bu baxımdan, Çoban imzalı müəllif «Qurbani» dastanına yönəlik «antitezisində», əslində, özü də bilmədən «Qurbani» dastanını (eləcə də başqa məhəbbət dastanlarını) etnososial harmoniya, etnopsixoloji energetika qaynağı kimi qiymətləndirmişdir[344].

[344] Bizcə, prof. C.Qasımov bu fikri ilə etnokosmik düşüncənin dastan koduna yeni bir baxışın əsasını qoymaqla yanaşı, həm də folklorşünas və etnopsixoloqlara müasir humanitar-filoloji düşüncədə indiyədək heç bir vaxt aprobasiya olunmamış orijinal təhlil konsepti vermişdir. Onun şərhində «Qurbani» dastanının milli düşüncə sistemindəki rolunu «insan pisxikasında mənəvi-ruhani

Çoban imzalı müəllif dastanın keçən əsrin 30-cu illəri üçün «yararsızlığını» əsaslandıraraq göstərir ki, «Qurbani» dastanının qəhrəmanı bir aşıqdır. O da ikinci «Kərəm»dir. Dastanın qəhrəmanının aşıq olması təbii bunu yaradan xalqın başqa bir tarixi ictimai zəmində olmasıdır. «Qurbani»nin eşq dastanı olması xanlıq devri ilə məşrut edilMişdir. Bu devr əsərin doğuluşuna, mündəricəsinə, ruh və ideyasına yuxarı təbəqələrin – hakim siniflər olan saray aristokRatiyasının bariz təsiri olmuşdur. İslami zehniyyət və təsəvvüf dəxi bu üsul idarə tələbinə xidmətə gəlmiş, nəticə etibarilə dastanı əməkçi kütlələri barışdırıcılığa, ağalığı-qulluğu təqdirə təvəkkül və qismətə dəvət edən bir əsər əməkçi xalqın mübarizə və ehtirasını söndürən bir sənəd etmişdir»[345].

Dastanda Şah Abbasın və Gəncə xanının sarayının mədh edilməsinə etiraz edən müəllif yazır: «Qəribə hadisədir: Koroğlu Qır atın belinə qalxıb «Qırın vəzirini, tutun

potensialın hərəkətə gətirilməsi»nə, «ruhani-energetik qaynaqların aktivləşdirməsinə», insan ruhunun «sakitləşdirici materiya – bədii-estetik qida ilə təminatına» müncər edilməsi (bizi hətta hisslərə qapılmaqda qınasalar da belə) dahiyanə yanaşmadır. Prof. C.Qasımovun yanaşmasının «məkani əhatəsini» qəhrəmanlıq dastanlarına doğru genişləndirdikcə onun məhəbbət dastanlarının «etnososial harmoniya vasitəsi» olması haqqındakı konsepti, əslində, ümumən dastan düşüncəsinin «etnopsixoloji energetika qaynağı» olduğunu göstərir. Məhəbbət dastanları insanın ruhiyyəsini sakitləşdirir, qəhrəmanlıq dastanları isə coşdurur. İnsan öz etnopsixoloji varlığını bu iki halın, iki ritmin – coşqunun və dincliyin harmoniyasında gerçəklişdirir. Bu halların harmoniyası varlıq aləminə Uca Tanrı tərəfindən verilmiş mövcudluq ritmidir. Bu iki ritmdən biri olmasa, dünyanın teokosmik nizamı pozulardı; sakitləşmə (dinclik) ilə tarazlanmayan coşqu onun psixikasını dağıdar, coşqu ilə tarazlanmayan sakitləşmə onun həyati aktivliyini söndürərdi. – **redaktor**

[345] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.

xanını!» deyə paşalara, xanlara meydan oxuyur. Qurbani xanın, şahın saraylarına gözəlləmə deyir. Xalqın naz və nemətni onlara təsəddüq (sədəqə vermək – C.Q.) buyurur»[346].

Məlumdur ki, Azərbaycan folklorunda Şah Abbas obrazı ikiləşdirilmiş, həm mənfi (zalım), həm də müsbət (ədalətli) planda verilmişdir. ***Bizə elə gəlir ki, çox az təsadüf etmək və ya örnək tapmaq olar ki, xalq öz qəhrəmanını (söhbət yalnız ikiləşdirilmiş tarixi şəxsiyyətdən, tarixi qəhrəmandan gedir) həm mənfi, həm də müsbət planda təsvir etsin. Fikrimizcə, bu çarizmin və bolşevizmin ədəbi-mədəni irsə ideoloji-metodoloji müdaxiləsinin və nihilist münasibətinin məntiqi nəticəsi idi.*** Maraqlıdır ki, sovetlər dönəmində elə bu məqalədə olduğu kimi, başqa folklorşünaslar da bir-birini mətnə müdaxilədə və ya özlərindən folklor örnəyi «yaratmaqda», «quraşdırmaqda» ittiham etmişlər. Belə «yaradıcılıq» prosesində, yəni sovet ideologiyasına sədaqətin ifadəsi kimi folklor qəhrəmanları ikiləşmişdir. Hesab edirik ki, folklorşünasların bu məsələyə diqqət yetirməsi faydalı olardı.

Çoban daha sonra göstərir ki, dastanda dini təsir də çox qüvvətlidir. Bu da təbiidir. Din aristokratiyanın əlində əməkçiləri əsarət zənciri altında saxlamaq üçün möhkəm və inamlı bir vasitə olmuşdur. Qurbaninin haqq aşiqi olması, ona qeyb aləminin zahir olması, onun qeybdən hər şeyi bilməsi, insaf və ədaləti tapmaq üçün Azərbaycandan Şah Abbasın yanına getməsi, ondan mərhəmət umması bu qəhrəmanın «dindar» adam olmasına canlı sübutlardır[347].

[346] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.
[347] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.

Əslində, müəllif – Çoban «Qurbani» dastanının orta əsrlər düşüncəsinin məhsulu olduğunu çox gözəl bilsə də, yenə də dastanda «sinfi mübarizə» idyayalarının əks olunmamasından narazı qalmışdır. O yazır ki, dastanın qəhrəmanı Qurbani rəiyyətdir. Onun sevdiyi Pəri xanım Gəncə xanının qızıdır. Xan qızını öz vəziri Qara vəzirin oğluna nişanlatmışdır. Buna görə Pəri xanımı istəyən Qurbaninin istəyini rədd edir. Qurbani bundan inciyib Şah Abbasa sığınır. Şah Abbas gedəni razı edib yola salır. Qurbani yenə xanın yanına gəlir. Xan rəiyyət oğlundan yaxa qurtarmaq üçün Pəri xanım ölmüşdür kələyi düzəldir, lakin «ədalətli» şahın «insaflı» məmuru Qurbaninin işini düzəldir. Pəri xanımı Qurbaniyə alır. O da götürüb öz evinə aparır[348].

Çoban B.Bəhcətin topladığı dastanın ideyasını tamamilə vulqar sosioloji ruhda qiymətləndirmişdir: «Məsələ aydındır; dastanın ideyası məlumdur. Xanlar, vəzirlər rəiyyətlə insaflı hərəkət etsələr, rəiyyət xan qızını istəyəndə versələr, hamı yola gedəcək. Qurdla quzu bir yerdə otlayacaqdır»[349].

Maraqlıdır ki, Çobanın təhlilində dövr alimlərinin düşdüyü ağır durum bariz şəkildə ifadə olunmuşdur. O, bir tərəfdən B.Bəhcətin topladığı mətni ideoloji cəhətdən yararsız hesab edir, digər tərəfdən onu həm də «qiymətli əsər» adlandırır. Sərt ideoloji tənqidin içərisində son dərəcə ehtiyatla ifadə edilmiş bu münasibət, əslində, Çoban imzalı müəllifin dastana qəlbinin dərinliklərində bəslədiyi real münasibətin təzahürüdür. O yazır: «Heç şübhə yoxdur ki, bu cür sülh və barışdırma, insaf və ədalətə dəvət motivləri

[348] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.
[349] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.

əsasında qurulmuş Qurbani dastanı xalq yaradıcılığının tənəzzül devrinə aiddir. Bu əsər xalq yaradıcılığının zəifliyə və inqiraza yuvarlanmasının ifadəsidir. Lakin Qurbanini bütünlükdə saray aristokratiyası ideologiyası təsiri altında yetişmiş bir əsər adlandırmaq yanlışlıq olar. Öz əsas səciyyə və istiqamətini qeyb edərək, saxta bir istiqamət alaraq hər bir ideologiya kibi folklorda da belə hallarda bədbinlik, kədər və ələm olduğu məlum bir hadisədir. Qurbanidə də belə cəhətlər vardır. Qurbaninin yalqız və kimsəsiz bir adam olması, köməkçi və tərəfdarının olmaması onun hər yerdə əngəllərə rast gəlməsi xalq yaradıcılığının bədbinliyinin ifadəsidir. Bundan başqa dastanda da Azərbaycanın müxtəlif yerlərinin tərifləmməsi və gözəlləmə deyilməsi cəhəti də çoxdur, bunlar ehtimal ki, dastanın çox hissəsini təşkil edirmiş. Lakin zaman keçdikcə, dastan ağızdan-ağıza keçdikcə azalmış və unudulmuşdur»[350].

Çoban imzalı müəllif B.Bəhcətin topladığı variantı çox tənqid etsə də, toplayıcının özünə qarşı heç bir aqressiya nümayiş etdirməmişdir. Bu cəhətdən, onun birbaşa B.Bəhcətin adını çəkməklə verdiyi fikirlər əlamətdardır: «Bəhlul Bəhcətin toplamış olduğu bu variant heç şübhəsiz ki, çox qüsurludur. Bu variant xalq səciyyəsinə malik və xalq ağızında deyilən saf variant deyildir. Hər şeydən əvvəl bu variantın stili xalq stilinə yabancıdır. Bir sıra misallarla bunu isbat etmək olar. Məsələn, gülün vəfasızlığını görən bülbülün göz yaşından çeşmələr axır, qumrular «ku-ku» «ku-ku» sadalarıyla gül baxçaya bir vəlvələ salıb, bülbüllərin süzişli nəğmələri güllərə heç bir təsir eləmir. Günəş də qərbə doğru ağır-ağır süzür. Guya onun da ürəyində bir

[350] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.

intizar var. Buradakı cümlə quruluşları «ku-ku», «süzişli qərb» kəlmələri və daha aşağıdakı «Pərinin pəriliyi başqa bir nümayişlə onun öz yolunda nümayan oldu», «Pəri bu görünüşə ənis olmadığı üçün onu başqa bir aləm xəyal elədi» kibi sətirlər tamamilə xalq təbir və ifadə dili deyildir. Dastana kənardan gəlmə şeylər köhnə mirzə dilinin və molla stilinin təsirləridir. Bu uydurma şeirlərdə də özünü göstərməkdədir. Onların da saflığı və gözəlliyi şübhəlidir»[351].

Burada, əlbəttə, açıq şəkildə aydın olmur ki, Çoban imzalı müəllif «dastana kənardan gəlmə şeylər köhnə mirzə dilinin və molla stilinin təsirləridir» deyərkən, o cümlədən mətndəki «uydurma şeirləri» vurğulayarkən bunu kimə aid edir. Yəni onun yazdıqlarından aid olmur ki, dastanı «mirzə dilinə», «molla stilinə» kim salmışdır. Hər halda Çobanın dastandan misal verdiyi «Pərinin pəriliyi başqa bir nümayişlə onun öz yolunda nümayan oldu», «Pəri bu görünüşə ənis olmadığı üçün onu başqa bir aləm xəyal elədi» kimi cümlələr, doğrudan da, folklor dili deyildir. Ola bilsin ki, Çoban «mirzə dili», «molla stili» deyərkən B.Bəhcətin özünü nəzərdə tutmuşdur. O, «mirzə dili» deməklə dastandakı klassik ədəbi üsluba işarə etmişdir. Bu halda «mirzə dili» ifadəsi altında klassik ədəbiyyata, onun dil-üslub xüsusiyyətlərinə dərindən bələd olan B.Bəhcət nəzərdə tutula bilərdi. O cümlədən «molla stili» ifadəsi də yenə də çox asanlıqla B.Bəhcətə aid oluna bilər. Çünki o, dindar nəsildən olub, dini görüşlərlə yaxından bağlı olan ruhani idi. Ancaq bütün bunlar bizim ehtimallarımızdır. Çoban adlı müəllif «mirzə dili» və «molla stili» ifadələrini açıq şəkildə (birbaşa) B.Bəhcətə aid etməmişdir. Ancaq məqalədə Bəh-

[351] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.

lul Bəhcət «xalq səciyyəsinə malik və xalq ağızında deyilən saf variantı toplamamaqda», «çox qüsurlu» bir mətn təqdim etməkdə açıq şəkildə qınanmışdır.

Beləliklə, B.Bəhcətin topladığı «Qurbani» dastanını tənqid edən Çoban onu ideoloji baxımdan yararsız bir mətn kimi qiymətləndirsə də, maraqlı və ehtiyatlı bir yol tutmuş, dastanda aşkarladığı «qüsurları» ümumən «Qurbani» dastanının yox, konkret olaraq B.Bəhcətin topladığı variantın qüsurları kimi təqdim etmişdir. Bu baxımdan onun «yekun sözü» də dastana və onun toplayıcısına qəlbinin dərinliklərində olan pozitiv münasibətinin ifadəsidir: «Bütün bunlara baxmayaraq, Qurbani dastanı çap edilməli idi. O, xalq ağız ədəbiyyatında görkəmli bir yer tutur. O, xalq yaradıcılığının zəifləmə və bədbinlik dövrünün güzgüsüdür. Dastanın bugünkü variantı hələ bizi təmin etməsə də, ümid edəlim ki, elmi təşkilatlarımızla Azərnəşrin bədii ədəbiyyat şöbəsi bu dastanın düzgün və saf variantını müəyyənləşdirərək yaxınlarda çap etdirəcəkdir»[352].

Yuxarıda deyilənlərdən aydın olur ki, B.Bəhcət öz dövrünün tanınmış, nüfuzlu ziyalısı olmuşdur. Lakin zamanın qanlı üzü insanları cürbəcür donlara girməyə, «bir kəlmə» həqiqəti belə məcazlaşdırmağa, tənqidlə uzlaşdırmağa məcbur edirdi. Ölkədə qanlı humanitar fəlakət yaşanırdı. Əslində, sinfi mübarizə, sinfi düşmən axtarışı adı altında Azərbaycan milli ziyalılığı məhv edilirdi. B.Bəhcət də, onun tənqid etdikləri də, onu tənqid edənlər də, Çoban sayağı öz müsbət münasibətini məcazi şəkildə ifadə edənlər də bu faciənin tragik qəhrəmanları idi.

[352] Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında, «Ədəbiyyat qəzeti», 16 iyul, 1936.

SALMAN MÜMTAZIN VƏ KİTABXANASININ TALEYİ

Alim tanıyıram Qoca Qafqazın
Çeşmətək durulub dibindən çıxır.
Alim var, sağ əli Salman Mümtazın,
Sol əli Hümmətin cibindən çıxır.

Hüseyn Arif

1920-50-ci illər Azərbaycan ziyalılarının mənəvi Sarsıntı və stres illəri idi. Yeni cəmiyyətin qarşısına qoyduğu məqsədlərdən biri də yeni ziyalı nəsli yetişdirmək və onları öz ideyalarının daşıyıcısına çevirməkdi. Bu, yeni ziyalı nəsli demokratik yox, diktator rejmin ağrılarını yaşaya-yaşaya yetişirdi. Sosializm qəlibinə sığmayanlar, xalqın, millətin tarixini, mədəniyyətini, adət-ənənəsini yaşadanlar və yaradıcılıqlarında irslə varis, dünənlə bu gün arasına körpü atanlar Stalinin və onun əyalətdəki qullarının qəzəbinə düçar olurdular. İrtica və istibdad prosesi iki yolla – 1) dövri mətbuatda, yığıncaqda, plenum və qrultaylarda ifşa və 2) təhlükəsizlik orqanlarının təcridxanalarında ittihamla həyata keçirilirdi. Əslində yığıncaq, plenum, və qurultaydakı ifşalar da xarakter etibarı ilə ittiham idi. Bəzən elə olurdu ki, həbs olunmuş hər hansı bir şəxs haqqında müstəntiqlərin çıxarmadıqları hökmü ilk öncə "tənqidçilər" çıxarırdı. Hətta belə də olurdu ki, istintaq zamanı özünün müqəssir olmadığını təkidlə bildirən hər hansı müttəhimin dövri mətbuatda və ya toplantıda, plenum və ya yığıncaqda "vətən xaini" olduğu (istintaq başa çatmamış) elan edilirdi. Sonra isə "tənqidçilərin" və ya siyasi liderlərin çıxardıqları "hökmlər" müstəntiqlər tərəfindən reallaşdırılırdı. Ayrı cür ola da bilməzdi,

çünki belə hökm verənlərdən biri və birincisi M.C.Bağırov idi. Belə ki, o, Moskvada trotskizmlə mübarizəyə həsr edilmiş plenumda çıxış edən Stalinin "indi biz trotskizmlə, millətçilərlə 10 il bundan əvvəlki kimi mübarizə apara bilmərik, indi biz məhv etmə yolunu tutmalıyıq"[353] devizini əldə rəhbər tutaraq Azərbaycanda da trotsksist, millətçi, müsavatçı ünsürlər axtarmağa və onlara divan tutmağa başladı.

Belə ittihamlara məruz qalanlardan biri də Azərbaycanın görkəmli ziyalılarından olan böyük tədqiqatçı-alim, Şərqin mənəvi sərvətlərinin toplayıcısı, mətnşünas, şair və publisist Salman Mümtaz idi. 30-cu illərin qanlı repressiyalarının qurbanı olmuş bu şəxsiyyət Azərbaycan elm və mədəniyyət tarixində silinməz izlər buraxmış və milli yaddaşda təkcə görkəmli ədəbiyyatşünas kimi yox, həm də parlaq mənəvi-milli keyfiyyətlərə malik insan kimi qalmışdır.

S.Mümtazın ümumfiloloji fəaliyyəti həm ədəbiyyatşünaslıq, həm də folklorşünaslıq istiqamətlərində tədqiq edilmişdir. Lakin bu görkəmli millət ziyalısının elmi fəaliyyətinin yenidən dəyərləndirilməsinə hazırda böyük ehtiyac vardır. Və bu, ilk növbədə təkcə S.Mümtaza yox, eləcə də sovet dönəmindəki elmi-mədəni irsə yenidən nəzər salmaq, XX yüzilin elmi təcrübəsini təkrarən nəzərdən keçirib, yeni əsrin ehtiyaclarını ödəyəcək aktual dəyərləri müəyyənləşdirmək zərurətindən irəli gəlir. Bu baxımdan, S.Mümtazın yaradıcılığı hazırkı dönəmdə aktuallıq kəsb edən, elmi tədqiqatlar üçün yeni mövzular, araşdırma istiqamətləri verən qiymətli irsidir.

Daha çox ədəbiyyatşünas kimi tanınmış S.Mümtazın bir folklorşünas kimi də dərindən öyrənilməsinə ehtiyac vardır. Onillər boyu arxivlərdə işləyərək Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixini yaratmış professor P.Əfəndiyevin yazdığı kimi, «... ədəbiyyatşünas və folklorşünas Salman Mümtaz... böyük işlər görmüşdür. Mümtaz bütün ömrü boyu folklor nümunələrini yığmış, səliqəyə salmış və mümkün olanlarını çap etdirmişdir. Beləliklə, o, böyük xəzinə qoyub getmişdir. Bu xəzinə Azərbaycan xalqının dünyagörüşünü, bədii təfəkkürünü öyrənmək işində gözəl mənbədir»[354].



S.Mümtazın folklorşünaslıq irsinin öyrənilməsi ilk növbədə onun bu sahədəki fəaliyyətinin tədqiq tarixinə nəzər salmağı tələb edir. O, tanınmış alim olmuş, əsərləri bu gün də öz aktuallığını itirməmişdir. Şərqşünas alim H.Araslı S.Mümtazın Sarı Aşığın irsinin öyrənilməsi sahəsindəki fəaliyyətini dəyərli hesab etmiş və göstərmişdir ki, onun fəaliyyəti Sarı Aşığın irsinin öyrənilməsinə marağı artırmışdır[355].

Prof. Ə.Ağayev alim haqqında yazmışdır: «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin öyrənilməsi, ədəbi nümunələrin və əlyazmalarının toplanması, zəngin folklor xəzinəmizin tədqiq edilməsi sahəsində böyük xidmətləri olan görkəmli ədəbiyyatşünaslarımızdan biri Salman Mümtazdır. Ədəbi hüquqları bərpa edilmiş Salman Mümtazın əsərləri, Azərbaycan ədəbiyyatını öyrənmək sahəsində onun vaxtı ilə

[353] «Şərq Qadını» jurnalı, 1937, № 7.

[354] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, 1992, s. 59-60.

[355] Araslı H. Sarı Aşıq haqqında. "Ədəbiyyat qəzeti", 1936, 15 may.

apardığı tədqiqat işi indi də öz əhəmiyyətini saxlayır, həm oxucular, həm də mütəxəssislər üçün faydalıdır».[356]

Tədqiqatçı N.Nəcəfov S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətindən bəhs edən məqaləsində göstərmişdir ki, o, Azərbaycan ədəbiyyatının araşdırılması təbliği işində çoxyönlü fəaliyyət göstərdiyi kimi, bir folklor toplayıcısı kimi də fərqlənmiş, şifahi söz sənəti irsinin nəşrində misilsiz xidmətlər göstərmişdir.[357]

Prof. İ.Abbaslı Azərbaycan folklorşünaslığının təşəkkülü və inkişaf mərhələləri haqqında zəngin fakt və biblioqrafik baza əsasında yazdığı məqaləsində S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətinə müstəqil oçerk həsr etmişdir[358]. O, S.Mümtazın toplama və tədqiqatlarını xronoloji ardıcıllıqla təsvir etmiş və alimin Azərbaycan folklorşünaslıq elmi tarixindəki rolunu yüksək qiymətləndirmişdir.

Müəllif S.Mümtazın toplama irsini ümumi şəkildə belə səciyyələndirmişdir: «Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrində elmi axtarış səfərlərində olmuş S.Mümtaz külli miqdarda aşıq və el şairlərinin şeirlərini toplamaqla bərabər, onlarla bayatı, atalar sözü, rəvayət və s. janrlara dair örnəklər də yazıya almışdır»[359].

---

[356] Ağayev Ə. Görkəmli ədəbiyyatşünas. "Ədəbiyyat və incəsənət" qəz., 12 may, 1962.

[357] Nəcəfov N. S.Mümtaz və folklor // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, V cild, Bakı, 1977.

[358] Abbas İ. Azərbaycan folklorşünashğı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, IX cild, Bakı, , 2000, s. 18-19.

[359] Abbaslı İ. Azərbaycan folklorşünashğı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri / Göst kitab, s. 18.

AMEA-nın müxbir üzvü prof. A.Nəbiyev «Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» adlı dərsliyinin birinci hissəsində S.Mümtaz haqqında yazmışdır: «Həmin illərdə (30-cu illərdə - C.Q.) Azərbaycan ağız ədəbiyyatının toplanma və öyrənilməsinə böyük əmək sərf edən ziyalılardan biri də Salman Mümtaz (1884-1938) oldu. S.Mümtaz hər şeydən əvvəl böyük folklor toplayıcısı idi. O, 1927-1928-ci illər ərzində iki cildlik «El şairləri», 1923-cü ildə Qurbaninin şeirlərini, Sarı Aşığın şeirlərini, bayatı, atalar sözü və məsəl, ümumiyyətlə, ağız ədəbiyyatımızın bir çox dəyərli nümunəsini yazıya ala bilmişdir. O, eyni zamanda milli folklorşünaslığın önündə gedən, bir sıra tarixi faktları açıqlayan, onlara ilk şərh verən, «Kitabi-Dədə Qorqud», Sarı Aşıq, Aşıq Qurbani, aşıq sənəti, ozan yaradıcılığı, xalq şeiri və s. barədə ilk dolğun nəzəri mülahizələrin müəllifi idi»[360].

S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətindən geniş və məhsuldar şəkildə prof. P.Əfəndiyev danışmışdır. Professor Azərbaycan folklorşünaslıq elminin 1920-1930-cu illər tarixindən bəhs edən kitabında S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətinə geniş həcmli oçerk həsr etmiş,[361] o cümlədən özünün «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» adlı dərsliyində də S.Mümtaza kifayət qədər yer vermişdir[362].

Prof. P.Əfəndiyev S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətinə ilk növbədə onun bütöv elmi fəaliyyəti fonunda qiymət verməyə çalışmışdır. Çünki S.Mümtaz əsasən ədəbiyyatşü-

---

[360] Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı (I hissə). Bakı, 2006, s. 74.

[361] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). Bakı, 1997, s. 31-46.

[362] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, 1992, s. 59-61.

naslıq fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur. Bu cəhətdən onun ədəbiyyatşünaslıq və folklorşünaslıq fəaliyyəti bir-birinə qovuşmuşdur. Bu da öz növbəsində alimin folklorşünaslıq fəaliyyətinin sərhədlərini müəyyənləşdirməyi və ona bu zəngin fəaliyyətinin fonunda obyektiv qiymət verməyi tələb edir. O, S.Mümtazın folklorşünaslıq irsini konkret şəkildə tədqiq etməzdən öncə ona ümumi qiymət verməyə çalışmışdır. Bu qiyməti alimin S.Mümtaz irsinə yanaşmasının nəzəri-metodoloji aspekti saymaq daha doğru olar. Professor yazır: «Salman (Əsgərov) Mümtazın biz yalnız Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri və öyrənilməsi sahəsindəki fəaliyyətini işıqlandırmağa çalışacağıq. Onun folklorşünaslıq və ədəbiyyatşünaslıq fəaliyyəti qoşa getmiş, hər ikisi eyni bir dövrə təsadüf edir. Doğrudur, indiyə qədər S.Mümtazın ədəbiyyatşünaslıq sahəsində də gördüyü işlərə sanballı elmi-tədqiqat əsəri həsr edilməmişdir. Salman Mümtaz folklorumuzun lirik janrlarının toplanması, çap edilməsi ilə məşğul olurdu. Əsasən isə qədim əlyazmaları və bəyazlardan bu nümunələri tapıb sahmana salırdı. Toplama işi onun bütün ömrü uzunu davam etdirilmişdir. Ancaq hansılar mümkün olubsa, onları çap eləmişdir. Beləliklə, S.Mümtaz çap elədiyi və eləyə bilmədiyi böyük bir xəzinə qoyub getmişdir. Həmin xəzinə Azərbaycan xalqının dünyagörüşünü, psixologiyasını, bədii təfəkküründü öyrənmək işində gözəl materialdır»[363].

Fikrimizcə, ağsaqqal professor, Azərbaycan folklorşünaslıq elmi tarixinin yaradılmasına bütün ömrünü sərf etmiş P.Əfəndiyevin S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyəti

[363] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). Bakı, 1997, s. 31-32.

haqqındakı bu ümumi dəyərləndirməsi yuxarıda sadaladığımız alimlərin fikirləri ilə bərabər «Salman Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyəti» mövzusunun problematik aktuallığını sərrast şəkildə əsaslandırır.

Professor P.Əfəndiyev S.Mümtazın «Aşıq Abdulla» kitabına yazdığı ön sözü təhlil etmiş, onun «Sarı Aşıq və Yaxşı» adlı dastanının izinə düşdüyünü göstərmiş, xüsusilə «bayatı» sözü ilə bağlı apardığı leksik, filoloji, tarixi etimologiyanı yüksək qiymətləndirmişdir. Alim kitaba ümumi şəkildə belə qiymət vermişdir: «Burada S.Mümtazın xidməti, zəhməti xüsusilə tərifəlayiq idi. Bütün bunlarla yanaşı, S.Mümtazın bir sənətkar kimi Sarı Aşığın özü haqqında, onun ədəbi irsi, xüsusilə bayatıları haqqında söylədiyi bütün mülahizələr o zaman üçün yeni, təqdirəlayiq idi və maraq doğururdu».

P.Əfəndiyev tərtibçinin kitabda verilmiş bayatıların düzümündə əsaslandığı prinsiplərə də toxunmuşdur. Alim S.Mümtazın cinas bayatılara münasibətdə tətbiq etdiyi tərtib prinsipi ilə razılaşmamışdır. P.Əfəndiyev göstərir ki, S.Mümtazın Sarı Aşığın bayatılarında başa düşülməyən cinasları təshih etməsi, sadələşdirməsi doğru deyildir: «Əlbəttə, bu, təəccüb doğurur, cinasları asanlaşdırmaq, təshih eləmək nə deməkdir. Başa düşülməyənləri heç çap eləməmək doğrudur, çünki mənası anlaşılmırsa, nə üçün onlar çap olunsun. Burada müəyyən iş görmək, zəhmət çəkmək olardı. Belə ki, çətin anlaşılan və yaxud heç anlaşılmayan bayatılar başqa variantlarla tutuşdurulsun, yaxud qarşılığı axtarılsın»[364].

S.Mümtaz Sarı Aşığın bədii irsinin toplanması sahəsində böyük zəhmət çəkdiyi kimi, onun bayatılarının xalq

[364] Əfəndiyev P. Göst. əsəri, s. 34.

bayatılarından seçilməsi sahəsində də ciddi işlər görmüşdür. Bilindiyi kimi, bayatılar lakonik poetik struktura malikdir və bu mətnlərdə qoşma, gəraylıda və s. olduğu kimi müəllifin adı göstərilmir. Qoşma, gəraylı, divanidə və s. möhürbənd olur və orada müəllif öz adını verir. Bu cəhətdən, S.Mümtazın Sarı Aşığın bayatılarını müəyyənləşdirmək sahəsində tətbiq etdiyi bir sıra əsas prinsiplərlə P.Əfəndiyev razılaşmamışdır: «Bəzən eyni bir bayatı gah «mən aşıq», gah da «əzizim», gah «aşiqəm», gah da «eləmi» və s. sözlərilə başlanmışdır. Ona görə də «mən aşıq», «aşiqəm» sözlərilə başlayan bütün bayatıları Sarı Aşığın adına yazmaq hələlik tezdir. Elə kitabın əvvəlində nəşriyyat bu məsələdə haqlı olaraq S.Mümtaza öz etirazını bildirmişdi. «İdarədən» adı altında verilən qeyddə ümumi fikir belə idi ki, S.Mümtazın çap elədiyi bütün bayatıları bir şəxsin (San Aşığın - C.Q.) adına çıxmaq düzgün deyil. Burada dastanlarımızda olan nümunələr, ağıçı arvadların çağırdığı parçalar, mahnılar və s. də vardır»[365].

P.Əfəndiyev belə hesab edir ki, «Sarı Aşığın... bayatıları şifahi yarandığı üçün xalqın dilinə düşmüş, ümumi bayatı axarına qoşularaq bu böyük ümmanın içində qaynayıb qarışmışdır. Ona görə də indi Sarı Aşığın çoxlu bayatılarını el bayatılarının içərisindən seçib çıxarmaq qeyri-mümkündür. Ona söz ola bilməz ki, Aşığın ta qədim zamanlardan, yəni XVII-XVIII-XIX əsrlərdə bu və ya digər əlyazmasında və s. mənbələrdə yazılıb saxlanmış bəyatıları seçilir: onların Sarı Aşığa məxsus olması öz-özlüyündə aydındır»[366].

[365] Əfəndiyev P. Göst. əsəri, s. 35.
[366] Əfəndiyev P. Göst. əsəri, s. 36.

Tədqiqatçı bu məsələ ilə bağlı o dövrün elmi mübahisələrinə də toxunmuşdur. P.Əfəndiyev yazır: «Salman Mümtazın kitabı çap olunandan sonra bu məsələ barəsində o zamanlar mübahisələr olmuşdur. Bu mübahisələr də, əsasən, həmin fikir ətrafında idi ki, bayatıları yaradan kimdir: Sarı Aşıq, yoxsa xalq. Bu cəhətdən professor Ə.Dəmirçizadənin o zamanlar mətbuatda çap olunan məqaləsi[367] çox əhəmiyyətli idi. O göstərirdi ki, Sarı Aşığa isnad edilən bayatılar daha çox el, xalq yaradıcılığıdır»[368]. (Bu elmi-ədəbi mübahisələr barədə Bəhlul Bəhcətdən bəhs açarkən ətraflı məlumat veriləcəkdir – C.Q.).

Yeri düşmüşkən, qeyd etmək istəyirik ki, S.Mümtazın «Sarı Aşıq» kitabı ətrafında 30-cu illərdə yaranmış bu mübahisənin predmeti təkcə o zaman üçün yox, elə indi də Azərbaycan folklorşünaslığının aktual problemlərindən biridir. Belə ki, P.Əfəndiyev Ə.Dəmirçizadənin 1936-cı ildə «Ədəbiyyat qəzeti»ndə bayatılarda müəlliflik məsələsi barəsində söylədiyi fikri özünün 1997-ci ildə çap olunmuş kitabında aktual hesab etmişdir: «Professorun (Ə.Dəmirçizadənin - C.Q.) o zaman deyilmiş bu fikri xalq ədəbiyyatının yaranması və yaradıcıları barədə indi də öz əhəmiyyətini saxlamaqdadır. Doğrudan da, hər bir bayatını əvvəlcə bir nəfər deyib, ümumxalq isə onu əsrlər boyu öz malı kimi yaşatmışdır, dəyişdirmiş, işləmiş və s. Onda belə bir sual verək: bəs Sarı Aşığın bayatılarını ümumxalq bayatılarının içərisindən seçmək olarmı və olarsa necə və nə yolla?»[369].

[367] Dəmirçizadə Ə. Sarı Aşıq. "Ədəbiyyat qəzeti", 24 may 1936.
[368] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). Bakı, 1997, s. 36.
[369] Əfəndiyev P. Göst. əsəri, s. 36-37.

Maraqlıdır ki, bizim günlərdə də bu elmi problem yenidən aktuallaşmış və mübahisə predmetinə çevrilmişdir. Fikrimizcə, mübahisənin poetik-fəlsəfi kökləri var. Bu köklər «bayatı fəlsəfəsinin sirrinə» bağlıdır. Ümumiyyətlə, «nə vaxt yaranması məlum olmayan»[370] «bayatı şifahi xalq ədəbiyyatımızın ən çox yayılmış janrlarından biridir. Bunlar çox dərin mənalı, fəlsəfi, əxlaqi, ictimai fikirlər ifadə edən qısa, yığcam, lirik parçalardır. Bayatı yaratmaq asan deyildir. Çünki dördcə misrada bədii və təsirli şəkildə tamamlanmış bir fikir ifadə etmək tələb olunur. Bayatı ən çox hisslə, həyəcanla, insanların daxili iztirabları ilə əlaqədar yaranır:

Dərya ollam, bulanmam,
Sucaq ollam, sulanmam,
Sağ gözüm sənə qurban,
Sol gözümlə dolanmam.

Məgər bu kiçik şeir parçasında ömrünü, səadətini, varlığını, həyatını övladının yolunda fəda edən bir ananın geniş qəlbinin döyüntüləri eşidilmirmi?»[371]. «Yaranma tarixi yadagəlməz, çox qədimlərlə səsləşən bayatılar qədər Azərbaycan xalqı içərisində və həmçinin türkdilli xalqlar arasında dillər əzbəri olan, toy, nişan, bahar, zəhmət, yas mərasimlərində geniş yayılan ikinci bir lirik şeir növünü təsəvvür etmək çətindir. Mənbələr bayatının vaxtilə Bayat qəbiləsinə məxsus olduğunu, adının ondan formalaşdığını xəbər versə də, sonralar o, xalqımızın yaşadığı oba-oymaqların bütün guşəsində canlı kitab kimi səhifələnmişdir. Bayatılar

[370] Mirəhmədov Ə. Ədəbiyyatşünaslıq. Ensiklopedik lüğət. B. 1998, s. 24
[371] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər B. 1981, s. 145.

mövzu və qayəsinə görə insanı anadan olandan ta məzara qədər müşayiət etməklə məhdudlaşmır. O, sözün geniş mənasında, Azərbaycan və həmçinin türk xalqlarının məskən saldığı ərazidə qanlı-qadalı güzəran keçirən, yadelli işğalçılara qənim kəsən, dosta həlim münasibət bəsləyən, acılı-şirinli ömür sürən babaların adət-ənənəsini, psixologiyasını əsrlərcə nəsillərdən-nəsillərə yaşadan bədii-tarixi bir salnamə kimi əvəzsiz qiymətə malikdir»[372]. «Bayatı Azərbaycan folklorunun qədim janrlarındandır. Xalq həyatının bütün sahələrini özündə əks etdirən, oynaq, dərin məzmunlu, yüksək fəlsəfi fikirlərlə dolu olan bu lirik şeirlərdən şifahi ədəbiyyatla yanaşı, yazılı ədəbiyyatda da istifadə edilir. Bayatıların belə geniş yayılmasına əsas səbəblərdən biri onun musiqi ilə bağlı olmasıdır. İnsanlar toylarda, iş zamanı, beşik başında, bu və ya başqa bir münasibətlə öz daxili həyəcanlarını ifadə etmək üçün bayatıya müraciət etmiş və onu kövrək bir havacatla oxumuşlar. Məhz buna görə də folklorumuzun başqa janrlarına nisbətən bayatı daha geniş yayılmışdır. Bayatılar bütün türk dilli xalqların şifahi və yazılı ədəbiyyatında özünə layiqli yer tutmuş, qədim tarixə malik olan poeziya nümunələridir»[373]. «Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında bayatını bəzən janr (...), bəzən də forma (...) kimi qəbul edirlər. Bizcə, bayatı bədii-estetik zənginliyinə və fəlsəfi-hissi dərinliyinə görə janrdır və bir sıra (məhdud) formalara və şəkillərə malikdir»[374]. «Bayatılar nəinki Şirvan mühiti, eləcə də Azərbaycan və türk folklor dünyasının ən geniş yayılmış, kəmiyyətcə ölçüyəgəlməz bir janrıdır. Bu

[372] Xalqımızın deyimləri və duyumları. Toplayıb yazıya alanı və tərtib edəni: filologiya elmləri doktoru M.İ.Həkimov. B. 1986, s. 24.
[373] Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. B. 1985, s. 122-123.
[374] Elçin, Quliyev V. Özümüz və sözümüz. B. 1993, s. 17.

janr onun nümunələrini qoşanların, mənəviyyatı, arzu-istəkləri, milli xarakter dünyası, üzərində yaşadıqları torpağa bağlılığı, məişəti haqqında ən poetik, ən incə bilgilər daşıyır və onların bu istiqamətdən öyrənilməsi ilə onu qoşanların haqqında «hər şeyi» bilmək olar. Bu baxımdan Şirvan bayatılarını da Şirvanın «güzgüsü» adlandırmaq mümkündür. Bu «güzgüdə» Azərbaycanla Şirvan boyaboy görünür. Məhz bu güzgüyə baxıb Azərbaycanın zəngin folklor dünyasında Şirvan folklor mühitinin bayatılardan boy verən regional özünəməxsusluqlarını görmək olur»[375].

Bayatı, əslində, milli poetik mədəniyyətimizin, bəlkə də, özülünü təşkil edən janrdır. Müasir tədqiqatlarda bu janr hətta milli poetik özünüdərk modeli kimi səciyyələndirilmişdir: «Azərbaycan folklorunun ən qədim janrlarından olan bayatılar sadəlik və mürəkkəbliyin, aşkar və gizlinin, ilkinlik və çağdaşlığın qəribə vəhdətiylə müasir oxucunu heyrətə salır. Ancaq bu heyrətdən və bayatı müdrikliyinin ani dərkindən doğan hisslər ən münis duyğulardır. Bayatı təfsiri, əslində, mədəniyyət və dilimizin, özlüyümüzün dərki deməkdir»[376]. Bu özünüdərk modeli bayatının arxaik milli düşüncə sisteminin ilkin poetik-fəlsəfi əsasları ilə bağlılığından doğur: «Bayatılar istər tarixi inkişaf prosesində semantik mərkəzlərinin dəyişməzliyi, istərsə də formal poetik strukturunun stabilliyi baxımından daha çox kanonik mətn tipləridir. Bu kanoniklik janrın çevrələdiyi konkret sərhədlər daxilində lakonikliklə şərtlənir. Bayatılara xas bu xüsusiyyətlərə üçüncü bir cəhəti də əlavə etsək, onda janrın müəyyənlik keyfiyyəti nisbətən aydınlaşar. Bu isə xalq lirizmidir... Bayatı lirizmi digər janrların lirik keyfiyyətinin müəyyənlik göstəricisi, etalonudur. Biz bu

[375] Qəniyev S. Şirvan folklor mühiti. B. 1997, s. 17-18.
[376] Hacılı A. Bayatı poetikası. B. 2000, s. 3.

cəhətlər üzərində ona görə xüsusi dayanırıq ki, bayatılardakı dünya modelinin rekonstruksiyası, yaxud da müəyyənləşdirilməsi bu üç xüsusiyyətin nəzərə alınmasından birbaşa asılıdır. Beləliklə:

1. Bayatı – lakonikdir:

Bu xüsusiyyət özündə məhdud formal-poetik və semantik janr hüdudlarında struktur bütövlüyünü işarələyir.

2. Bayatı – kanonikdir.

Bu xüsusiyyət özündə bədii fikrin tarixi inkişaf prosesində janrın semantik mərkəzlərinin stabilliyini, variantla invariant arasındakı əlaqənin qırılmazlığını, hətta müxtəlif variantların invariantın üslubi dəyişməsi şəklində olmasını işarələyir.

3. Bayatı – xalis lirikdir.

Bu xüsusiyyət özündə janrın iri poetik struktur daxilində – ənənəvi ədəbiyyatşünaslıqda bu, «növ» adlandırılır həmin struktur vahidinin xüsusiyyətlərini özündə maksimum əks etdirməsini işarələyir»[377]

Beləliklə, bayatı yaranma tarixi bilinməyən, poetik strukturu milli düşüncənin təşəkkül dövrünə aid janrdır. Bu halda onunla bağlı mübahisələrin təkcə S.Mümtazı və digərlərini yox, eləcə də gələcək tədqiqatçıları da öz çevrəsinə çəkəcəyi məlum perspektivdir.

Salman Mümtaz yazır: «Türki – türk-i, mani – mahan-i, varsağı – varsaq-ı, türkmani – türkman-i, gəraylı – gəray-lı, ovşarı – ovşar-ı, bayatı – bayat-ı. Bu adlar ulusların, ellərin hünərləri və bacarıqları sayəsində yaradılmış şeirlərə, mənzumələrə verilən adlardır ki, bunların vasitəsilə hansı şeirin hansı ulusa, elə nisbəti olduğu meydana çıxır. Hər bir adın

[377] Xavəri S. Bayatılarda dünya modeli / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» II Uluslararası Folklor Konfransının materialları (17-21 mart, 2004-cü il). B. 2004, s. 346.

axırına, qurtaracağına bir «yeyi-yayı» nisbi izafə edildiyi də buna bir dəlildir. Gəraylı elinin yaratdığı mənzuməyə gəraylı deyildiyi kimi, əfşarların qoşduqlarına da ovşarı deyirlər. Yalnız mani təhrif olunmuşdur ki, o da mahan elinin düzdüyü düzmədir. Mahnı, mahnu, mani hər üçü də mahani deməkdir. Türkmani türkmanilərə, varsağı isə varsaq elinə aid şeirlərdir. Bayatı da bunlar kimi. Bayat haqqında dahi şairimiz olan böyük Füzuli adına qaraladığım kitabçada müfəssəl məlumat verildiyinə görə burada yalnız mövzi-bəhsimiz olan beyatı-bayatıya dair qısaca izahat verəcəm. «Lüğəti-türk», «Dədə Qorqud», «Oğuznamə», «Şəcərəyi-türki» və başqa bəzi ərəbi, farsi, türki mənbə və məxəzlər bəyat boyunun, bəyat elinin mövhum olmayaraq gerçək və həqiqət olduğunu isbat etmədədirlər. Bu ad haqqında bu günə kimi heç bir ixtilaf törənməmişdir. Bəzi müəlliflərin yazmalarına görə Beyat Oquz xanın nəvəsi və Günxanın ikinci oğludur. Ağıllı, fərasətli, bay, varlı olduğu üçün onu Beyat adlandırmışlar. Bu təsmiyənin vəchi isə Beyatın öz qardaşlarından hər bir cəhətdə üstün və bay, başqa igidlərdən də cəsur və ötgün olması imiş. Adın mənası da təqribən adlı, sanlı, məruf və məşhur deməkdir. Bay- varlı, bəy, bəg, bey; at – ad, isim, nam.

Bu münasibət iladir ki, Bəyatə nisbəti olan ulusa, elə, xalqa, bəyat, boyat və biyard deyirlər. El şairlərindən olan Əzizi bəyat kəlməsini boyat şəklində işlətmişdir:

Əziziyəm Beylaqani,
Boyatı Beylaqani,
Hamının bilkası gəldi,
Bəs bizim bilka hanı?»[378]

[378] Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları, B. 1986, s. 159-160.

Görkəmli folklorşünas alim S.Mümtaz bayatıların mənşəyi məsələsinə də toxunur və onun bayat elindən gəldiyini göstərirdi: «Bəyatlıların yaratdıqları ədəbiyyata bəyatı adı verilmişdir ki, bu gün belə yurdumuzda məşhur, hafizəmizdə məhfuz olan bəyatılar bəyat elinin hünəri və o xalqın nümuneyi-qabiliyyətidir. Bəyatı söyləmək, bəyatı çağırmaq şərəfi bəyatılara və o istedadlı elə aiddir»[379].

1927-1928-ci illərdə S.Mümtaz iki cilddən ibarət «El şairləri» kitabını çap etdirir. Qeyd edək ki, S.Mümtazın «El şairləri» kitabı Azərbaycan xalq poeziyasının təqdimi baxımından son dərəcə zəngin mənbədir. Kitabı 2005-ci ildə filologiya elmləri namizədi, əməkdar incəsənət xadimi Ağalar Mirzə nəfis şəkildə yenidən nəşr etdirmişdir. Burada 140-dan çox sənətkarın şeirləri verilmişdir.

Kitaba iki səhifəlik giriş yazmış prof. A.Nəbiyev S.Mümtazın fəaliyyətinə böyük qiymət verməklə yanaşı, onun irsi ilə bağlı acı bir həqiqətə də toxunmuşdur: «S.Mümtaz ömrünün ən gözəl çağlarında, elmi və ictimai fəaliyyətinin genişləndiyi bir dövrdə repressiyaya məruz qalmış, onun arxivi, zəngin kitabxanası tonqallarda yandırılmışdır. Nəşr etdirdiyi əsərlərin müəyyən qismi də sonralar müxtəlif müəlliflər tərəfindən mənimsənilmişdir»[380].

S.Mümtazın «El şairləri» kitabını əski əlifbadan latın qrafikalı Azərbaycan əlifbasına transliterasiya edərək ona «El şairləri XX əsrdə» adlı ön söz yazmış mərhum alim Ağalar Mirzə də göstərir ki, Salman Mümtaz toplamaları informatorun dilindən isti-isti yazıya alındığına görə oriji-

[379] Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları, B. 1986, s. 160.
[380] Nəbiyev A. Folklor irsinə səmərəli qayıdış / S.Mümtaz. El şairləri. Transliterasiya və tərtib edən, ön söz, izah və şərhlərin müəllifi A.Mirzə, elmi redaktoru H.İsmayılov. B. 2005, s. 3.

nala yaxınlığı, dominant keyfiyyəti ilə dəyərli təsir bağışlayır. Sonrakı nəsl tədqiqatçıları bu toplama və tədqiqatlara akademik sığal çəkərkən bir çox hallarda mətn-məzmun təhrifinə yol vermişdir ki, bu da nəticə etibarilə klassik aşıqlarımızın yaradıcılığında süni müasirləşmə, dil-üslub xətalarına gətirib çıxarır[381]. Ona görə də A.Mirzə belə hesab etmişdir ki, «böyük folklorşünas alim, tədqiqatçı, fədakar söz, sənət adamı Salman Mümtazın yaradıcılığı, xüsusən, ədəbiyyatşünaslıq istiqamətində gördüyü fövqəladə xidmətlər müxtəlif vaxtlarda elmi-nəzəri təhlilə cəlb edilmiş, məqalələr külliyyatı çap olunmuşdur. Lakin yeni nəsl müstəqil ölkənin vətəndaşı kimi milli özünüdərkin faktorlarından və elmi-mənəvi qaynaqlarından biri kimi folklor irsimizin tədqiqinə başlarkən bir vaxtlar ömrünü bu yolda qurban vermiş Salman Mümtazın folklor tapıntılarını əldə görməsə, bu, biz orta nəslə şərəf gətirməz»[382].

Əlbəttə, «El şairləri» S.Mümtazın zənginliyi və qiyməti haqqında bütün Bakıda vaxtilə əfsanələr dolaşan arxivindən sanki dəryada bir damla nisbətindədir. Prof. P.Əfəndiyev S.Mümtazın elmi arxivinin zənginliyi haqqında bunları yazmışdır: «Salman Mümtazı folklorumuzun bütün janrları eyni dərəcədə maraqlandırmışdır. Onun arxivində hər cürə nümunəyə rast gəlmək olar. Bütün bunlar görkəmli ədəbiyyatşünasın xalq yaradıcılığına olan hədsiz məhəbbətinin ifadəsidir. S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyəti göstərir ki, o, şifahi dildən daha çox əlyazmaları, köhnə bəyazlar vasitəsilə xalq ədəbiyyatı nümunələrini əldə etmişdir. Ədi-

[381] Mirzə A. «El şairləri» XX əsrdə / S.Mümtaz. El şairləri. Transliterasiya və tərtib edən, ön söz, izah və şərhlərin müəllifi A.Mirzə, elmi redaktoru H.İsmayılov. B. 2005, s. 14.
[382] Mirzə A. «El şairləri» XX əsrdə / Göst. kitab, s. 19.

bin arxivində xalq ədəbiyyatımızın müxtəlif janrlarına dair çoxlu nümunələr vardır. Bunlar müxtəlif ölçülü kağızlarda, dəftərlərdə saxlanmaqdadır. Həmin bollu nümunələr içərisində elələri vardır ki, onların tədqiqi, öyrənilməsi, hətta sistemə salınıb çap olunması bu fədakar insanın ədəbi fəaliyyətinin daha ətraflı işıqlandırılmasını təmin etmiş olur».[383]

Araşdırmalar göstərir ki, S.Mümtaz folklorun tədqiqindən daha çox, onun toplanması və çapı işi ilə məşğul olmuşdur.

Bütün bu deyilənlər «Salman Mümtaz və Azərbaycan folklorşünaslığı» mövzusunun tədqiq perspektivləri ilə əlaqədər aşağıdakı nəticələrə gəlməyə şərait yaradır:

1. S.Mümtaz Azərbaycan folklorşünaslığı tarixində görkəmli xidmətləri olan şəxsiyyətdir. Bu baxımdan, onun irsinin tədqiq edilməsi vacibdir. Alimin folklorşünaslıq fəaliyyəti iki əsas istiqaməti əhatə edir: folklorun toplanması və tədqiqi.

2. S.Mümtazın folklorun toplanması və nəşri sahəsindəki fəaliyyəti onun tədqiqatçılıq fəaliyyətindən daha zəngin və çoxyönlüdür.

3. Fədai alimin folklorşünaslıq fəaliyyəti onun ədəbiyyatşünaslıq fəaliyyəti ilə birgə (paralel) getmişdir.

4. O, Azərbaycan folklorunun, demək olar ki, bütün nümunələrinə dair folklor mətnləri toplamışdır. Lakin toplama fəaliyyətində əsas yeri poetik nümunələr tutmuşdur.

5. Alimin folklorşünaslıq fəaliyyətində əsas işlərdən birini onun Sarı Aşığın poeziyasının toplanması və çapı

[383] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). Bakı, 1997, s. 45-46.

sahəsindəki fəaliyyəti təşkil edir.

7. S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətinin digər əsas istiqaməti onun Azərbaycan xalq poeziyasının (el şairləri və aşıqların yaradıcılığının) toplanması, çapı sahəsində gördüyü işləri əhatə edir.

8. S.Mümtazın folklorun çapı sahəsindəki fəaliyyəti tərtibat prinsipləri baxımından elmi maraq kəsb edir. Bu prinsiplərin öyrənilməsi onun bir folklorşünas alim kimi elmi biliklərinin keyfiyyət və səviyyəsini göstərmiş olar.

9. Alimin folklorşünaslıq fəaliyyətinin öyrənilməsində onun məqalələrinin də özünəməxsus yeri vardır. Bunlarda Salman Mümtazın elmi-nəzəri bilikləri, elmi qənaət və mülahizələri öz əksini tapmışdır...

Qeyd edək ki, S.Mümtazın folklorşünaslıq irsinin öyrənilməsi Azərbaycan folklorşünaslıq tarixinin öz həllini çoxdan gözləyən problemlərindəndir. Bu məsələnin öyrənilməsi Azərbaycan folklorşünaslıq elminin bugünkü inkişafının tələbatıdır. Folklorşünaslıq elmimizin dolğun, obyektiv və dəqiq tarixi yaradılmasa və bu tarixdə S.Mümtaz kimilərin fəaliyyəti öz qiymətini almasa, sağlam bünövrə üzərində inkişafdan söhbət gedə bilməz. Məsələnin bu tərəfi P.Əfəndiyev tərəfindən çox dəqiq və sərrast şəkildə ifadə olunmuşdur: «... S.Mümtaz ədəbiyyat tariximizdə görkəmli bir folklorşünas kimi də mövqe tutmaqdadır. Xüsusilə şifahi xalq ədəbiyyatının toplanmasında o, böyük zəhmət çəkmiş, gələcək tədqiqatçılar üçün zəngin xəzinə qoyub getmişdir. S.Mümtaz toplayıcılıq, nəşr və tədqiqat işlərilə müasir Azərbaycan folklorşünaslığının formalaşmasında müəyyən rol oynamışdır. Bir sözlə, S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyəti xüsusi bir tədqiqatın mövzusudur. Burada

nun çap olunan əsər və məqalələri, həm də çap eləyə bilmədiyi çoxlu nümunələr əhatə oluna bilər»[384].

Folklorşünas alim P.Əfəndiyevin bu gün xüsusi aktuallıq kəsb edən bu sözlərinə bunları əlavə etmək olar ki, Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsi indi S.Mümtaz haqqında hər cür ideoloji çərçivədən uzaq olan obyektiv söz deməyə imkan verir. Bu baxımdan, S.Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətinin ayrıca bir monoqrafiyada öyrənilməsi 30-cu illər qanlı Stalin repressiyasının qurbanı olmuş alimin şərəfinə qoyulmuş abidə olmaqla, onun narahat ruhunu sakitləşdirərdi.



Salman Mümtazın cinayət işinin üz qabığı

1930-cu illərin dövri mətbuatında onun da adı bir millətçi kimi tez-tez hallandırılırdı. Belə hallanmalar isə onu tezliklə NKVD məhbəsinə aparmalı idi və apardı da.

Xalq Daxili İşlər Komissarlığının (XDİK) əməkdaşı Sinman 8 oktyabr 1937-ci ildə 12493 saylı istintaq işi ilə tanış olduqdan sonra belə qərara gəlmişdir ki, Salman Mümtaz Əsgərov əksinqilabi millətçi təşkilatın fəal üzvü olduğuna görə Az.CM-in 72, 73-cü maddələrində nəzərdə tutulan cinayətlərdə müqəssir bilinsin və

[384] Əfəndiyev P. Göst. əsəri, s. 46.

həbs edilərək Xalq Daxili İşlər Komissarlığının həbsxanasına göndərilsin.

S.Mümtazın həbsi ilə əlaqədar hazırlanmış qərar bir gün sonra (9 oktyabr 1937-ci ildə) XDİK-in 3-cü ranqının DT Komissarı Sumbatov tərəfindən təsdiq edildi. (Bu qərar ona 1937-ci ilin 15 oktyabrında elan edilmişdi – C.Q). Və beləliklə də, oktyabrın 9-da Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətlərindən biri olan S.Mümtaz 1669 saylı orderə əsasən həbs edildi.



Salman Mümtaz 1937-ci il

Ənənəvi olaraq XDİK əməkdaşları həbs etdikləri şəxslərin evlərində axtarış aparır və onlarda olan müxtəlif Əşyaları, yazı-pozu işlərini, eləcə də kitabları əşyayi-dəlil kimi özləri ilə götürürdülər. S.Mümtazın da evində axtarış aparıldı və ondan:

1. Pasport JQ - № 083533
2. Həmkarlar bileti № - 191443
3. Əsgərova aid müxtəlif elmi işlər. 3 kisə (əlyazmalar və işlənməmiş materiallar).
4. Əsgərov ilə seçilmiş xüsusi materiallar.
5. Müxtəlif kitablar -121 ədəd (bu barədə bir qədər sonra ətraflı danışılacaqdır).
6. Bir qutu neqativ (foto üçün) götürüldü.

9 oktyabrda həbs edilən S.Mümtazı 10 oktyabrda XDİK-in 4-cü şöbə 3-cü bölməsinin rəisi Azərbaycan xalqından qisas almaq üçün əlindən gələni əsirgəməyən Qalstyan dindirdi və ilk dindirmə zamanı ona cəmi 1 sual verdi:



Salman Mümtazın müttəhim anketi

Sual: İstintaqa məlumdur ki, siz həbs edilən günədək ÜK(b)P ilə mübarizədə millətçi mövqedə durmusunuz və əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvü olmusunuz. Siz bunu boynunuza alırsınızmı?

Cavab: Xeyir, almıram. İmza

Çoxları kimi onu da əksinqilabi millətçi təşkilatla əlaqədə və həmin təşkilatın üzvü olmaqda ittiham edirdilər. O isə bu təşkilatla heç bir əlaqəsi olmadığını bildirirdi.

7 dekabr 1937-ci il dindirməsi zamanı Qalstyan ayrı-ayrı şəxslərin ifadələrindən gətirdiyi sitatlarla onun əksinqilabi təşkilatla əlaqəsini sübut etməyə çalışsa da o, buna nail ola bilmədi. İmperiyanın əyalətlərə qarşı apardığı siyasətdən başqa, qriqoryanların, qalstyanların, avetikyanların da Azərbaycanla, Azərbaycan ziyalıları ilə öz haq-hesabları var idi. Bu "yanlar" yaxşı dərk edirdilər ki, ziyalılar xalqın tarixi keçmişini gözəl bilən yaddaş kitabı, mənəvi sərvətidilər. Belə mənəviyyat adamlarını məhv etmək üçün dəridən-qabıqdan çıxır, hər hansı bir vasitə ilə onları müqəssir etməyə çalışırdılar. Fiziki-psixoloji təqib və təzyiqlər kömə-yə gəlmədikdə Azərbaycan ziyalılarını qarşı-qarşıya gətirə-

rək onları üzləşdirirdilər. S.Mümtazı da Çobanzadə və Qubaydullinlə üzləşdirdilər.

Atasının həbsindən sonra daima mənəvi-psixoloji gərginliklər içərisində yaşayan Salman Mümtazın qızı Şəhla xanım xatırlayır ki, atama ailəsi ilə 15 dəqiqəlik görüş verdilər. "Həmin görüşdə atası danışdı ki, professor Çobanzadə və Übeydulin (Qubaydullin olmalıdır-C.Q) yalandan şahidlik edib üzünə durublar. Übeydulinə çox yaxşılıqları keçmiş Salman Mümtaz haqqı-çörəyi itirdiyinə görə professoru məzəmmət edir. Übeydulin ona sarı atılıb kədərli bir səslə: "Məcburam, Salman, məcbur eləyirlər, bacarmıram" - deyir. Sonra təpiklə professorun başına, ağzına vurub qan içində sürüyə-sürüyə aparıb gedirlər".

Üzləşmələr də bu cür işgəncə, iztirab və sitəmlərlə aparılırdı. Özünün əksinqilabi təşkilatın üzvü olduğunu etiraf etməyənlər isə ikiqat cəzalandırılırdı. Salman Mümtaz da əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvü olduğunu inkar etdikcə qriqoryanların, qalstyanların, avetikyanların təpikləri altında işgəncələrə məruz qalırdı. Şəhla xanım xatırlayır ki, atasını da çox incitmişdilər, NKVD müstəntiqlərinin amansız rəftarı nəticəsində onun dişlərinin çoxu sınmışdı. Bütün təqib və təzyiqlərə baxmayaraq S.Mümtaz və H.Cavid axıradək duruş gətirmiş və özlərinin xalq düşməni olmadıqlarını bildirmişlər. Elə ona görə də Cavid və Mümtaz güllələnməMişdi. ***O illərin yazılmamış bir qanunu vardı. Kim ki, «günahlarını» boynuna alır, özünün «xalq düşməni», «vətən xaini» olduğunu etiraf edirdi, onlar birinci kateqoriya (güllələnmə) ilə ittiham olunur və ailə üzvləri 8 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilirdi. Kim ki, özünün müqəssir olduğunu etiraf etmirdi, onun özünə 8-15 il verir və ailəsini müttəhimlər kürsüsündə əyləşdirmirdilər.*** Deməli, belə şəxslər özlərini güllələn-

mədən, ailə üzvlərini isə (mənəvi iztirab və streslərdən qurtara bilməsədə) həbsdən xilas edirdi. Doğrudur, müttəhimlərin bu proseslərdən xəbəri yox idi və olsaydı, yəqin ki, çoxları fiziki və psixoloji əzablara dözər və ailə üzvlərini xilas edərdi. Müstəntiqlər müttəhimlərə yalan vədlər verir, guya onlar öz günahlarını boyunlarına alsalar sovet hökuməti humanist addımlar ataraq onları bağışlayacaqdır. Bu məkrli niyyət baş tutmayanda isə üzləşmələrə əl atırdılar.

Fikrimizin təsdiqi üçün Mümtazla Qubaydullinin 10 sentyabr 1937-ci il üzləşmə protokoluna nəzər yetirək.

Sual (Qubaydullinə): Nə zaman siz Əsgərzadə ilə əksinqilabi əlaqəyə girmisiniz və bu əlaqə nədən ibarətdir?

Cavab: S.M.Əsgərzadə ilə ilk dəfə mən Bakı şəhərində, Türkoloji qurultayda, 1926-cı ildə tanış olsam da, onunla daha yaxın 1927-ci ildə olmuşam. Ümumi söhbətlər zamanı mənə aydın oldu ki, S.Mümtazı necə bir pantürkist-əksinqilabçı millətçi, yerli millətçi cəhətləri ilə tanımışam. Bizim əlaqələrimiz yaxşılaşanda S.Mümtaz mənə Orenburqda, Türkistanda olması və Orenburqda çap olunan "Şura" və "Vaxt" qəzetlərinin redaktorları ilə yaxınlıqları barədə danışmışdır. Bu qəzetlərin naşiri məhşur panislamist və pantürkist Fəxrəddinov və Fattik Kərimli idi. S.Mümtaz həmçinin mənə deyirdi ki, o, Tatarıstanın, Başqırdıstanın və Türküstanın bir hissəsinin əksinqilabi pantürkist hərəkatının messenat və himayəçisi Xusainovla əlaqədə idi. Mən və S.Mümtaz necə bir pantürkist kimi Tatarıstanın, Başqırdıstanın və Türküstanın pantürkist hərakatının rəhbərlərinə böyük hörmətlə yanaşırdıq. Biz ikimiz Sovet hökuməti və ÜK(b)P-sı ilə mübarizədə əksinqilabi pantürkist millətçi mövqelərində dayanmışdıq və hesab edirdik ki, ancaq Sovet hökuməti ilə mübarizə yoluyla Azərbaycanı

SSRİ-dən ayırmaq və müstəqil Azərbaycan dövlətini burjua demokratik idarə üsulu ilə yaratmaq lazımdır. Mən necə bir pantürkist kimi sözsüz ki, məsələləri daha geniş qoyurdum. Məsələn, vahid Türk-tatar dövlətini yaratmaq və onu SSRİ-dən ayırmaq. S.Mümtaz da mənimlə həmfikir idi, ancaq o məndən fərqli olaraq yerli millətçi təməyüllü mövqedə idi. 1926-cı ildə Bakıda pantürkistlərin mərkəzi yaranmışdı və həmin təşkilatlar mənə Azərbaycanın görkəmli hökumət işçilərini bu təşkilata cəlb etməyi həvalə etmişdi. Bu təşkilata S.Mümtaz da cəlb edilmişdi. S.Mümtazı bu təşkilata cəlb etmək üçün böyük səy göstərilməmişdi. Ona görə ki, o, əksinqilabi millətçi pantürkist mövqedə dururdu. Mən həbs edilənədək S.Mümtazla əksinqilabi əlaqələr saxlayır və biz görüşən zaman partiyanın və Sovet hökumətnin milli məsələlər üzrə siyasətini əksinqilabi mövqedən tənqid edirdik. 1936-cı ildə əksinqilabi millətçi təşkilatın fəal üzvlərinin birindən mənə məlum oldu ki, S.Mümtaz əksinqilabi millətçi təşkilat tərəfindən cəlb edilib və orada işləyir.

Sual (Mümtaza): Bunlar düzdürmü?

Cavab: Mən təsdiq edirəm ki, Qubaydullinlə 1926-cı ildə Türkoloji qurultay zamanı Bakı şəhərində tanış olmuşam və mən ona öz olduğum və başqa şəhərlər barəsində danışmışam. Ancaq mən Qubaydullinlə əksinqilabi əlaqədə olmağımı qəti surətdə rədd edirəm. Mən əksinqilabi mövqedə durmamışam və Qubaydullin məni əksinqilabi təşkilata cəlb etməyib. Qubaydullinin ifadələri yalandır, mən onlara qəti etiraz edirəm[385].

Dindirmə protokollarında çox təəccüblü bir hal da müşahidə olunmaqdadır. Sanki XDİK-in müstəntiqləri

[385] MTN-in arxivi. S.Mümtazın istintaq qovluğu, PR – 25082.

müttəhimlərlə danışıqlarında bütün etik normaları gözləyir və hətta onlara "Siz" deyə müraciət edirlər. Lakin minlərlə fakt gətirmək olar ki, onlar həbs edilənləri istintaqa qədər müxtəlif cəza tədbirləri ilə incitmiş, necə deyərlər, istintaqa hazırlamış və sonra dindirmişlər.

7 dekabr 1937-ci ildə istintaqın qurtardığı S.Mümtaza elan edildi və bildirildi ki, CPM-nin 206-cı maddəsinə əsasən istintaq işi prokurorluğa göndəriləcəkdir.

Az.SSR XDİK-in 3-cü rəqəm DT komissarı Sumbatovun təsdiq etdiyi ittihamnamədə Salman Mümtaz əsasən aşağıdakılarda ittiham edilirdi:

1. 1926-cı ildən əksinqilabi təşkilatın üzvü olmuş və 1937-ci ildə həbs edilənədək Çobanzadənin və Qubaydullinin yaratdığı əksinqilabi pantürkist təşkilatın mərkəzi ilə təşkilati əlaqəsi olmuşdur.

2. Azərbaycanı SSRİ-dən silahlı üsyan yolu ilə ayırmağı, ÜK(b)P-nın və sovet hökumətnin rəhbərlərinə qarşı terror aktları hazırlamağı və təxribat-zərərçilik aktları yolu ilə ayırmağı qarşısına məqsəd qoymuş, Bakıdakı gizli əksinqilabi millətçi təşkilatın üzv olmuşdur.

3. Əksinqilabi millətçi təşkilatın mərkəzinin üzvü Ruhulla Axundovun tapşırığı ilə Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Filialında zərərli iş aparmışdır.

Az.SSR CM-in 64, 18-70 və 73-cü maddələrində nəzərdə tutulan cinayətlərdə müqəssir bilinən S.Mümtaz bütün ifadələrində özünün müqəssir olmadığını bildirir.

9 yanvar 1938-ildə SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyasının hazırlıq iclası keçirilir və qərara alınır ki, Salman Mümtaz Az.SSR CM-nin 64, 18-70 və 73-cü maddələrində nəzərdə tutulan cinayətlərdə təqsirləndirilsin və onun işinə şahidsiz, ittihamçısız və müdafiəçisiz bağlı iclasda baxılsın.

9 yanvar 1938-ci ildə Bakı şəhərində sədr İ.T.Hikitçenko, üzvlər V.İ.İyevlev və P.E.İşenko, katib isə L.H.Kudryavçev olmaqla SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası Səyyar Sessiyasının bağlı iclası öz işinə başladı. İclas saat 15-də başlamış, 15.30-da öz işini bitmiş hesab etmişdir.

Bağlı iclasda ona siyasi hüquqları **BEŞ** il müddətinə əlindən alınmaqla **ON** il müddətinə azadlıqdan məhrum edilməsi hökmü oxunmuşdur.

1950-ci illərdə Stalin rejiminin buzu əridiyi zaman ona bəraət verildi (1956-cı ilin 17 noyabrında). ***Şərqin mənəvi sərvətlərini toplayan, öyrənən və geniş oxucu kütləsinə çatdıran görkəmli publisistin və mətnşünas alimin özü bəraət alsa da, özü ilə həbs edilən kitablarına bəraət verilməmişdir. Özünə 10 il həbs cəzası versələr də, kitablarına əbədi iş kəsilmişdir.*** Məhv edilən kitablar içərisində təkcə nadir əlyazma və cünglər, qiymətli kitablar olmamış, eyni zamanda xalqın zaman-zaman yaddaşında yaşatdığı folklor nümunələri də olmuşdur.

S.Mümtaza və onun sərvətlərinə dəyən zərbə milli mənəviyyata və əxlaqa, zəngin fəlsəfi və bədii-estetik fikir irsimizə dəydi. ***Mənəvi sərvət itkisi xalqın milli yaddaş itkisidir. Milli yaddaş itkisini bərpa etmək olduqca ağır və çətin və bəlkə də, mümkün deyil.*** Bütün bunlar təkcə Azərbaycanın deyil, bütövlükdə Şərqin yaddaş repressiyası idi. Nadir əlyazmaların məhvi Azərbaycan tarixinin şübhə altına alınması, "montajı" onu həm də elat və köçəri etmək ideyasına xidmət edirdi. Bu isə fərdlərin yox, millətin faciəsi idi.

Salman Mümtazın yaradıcılığı ilə yaxından tanış olduqca tez-tez "ilk dəfə" sözünü işlətməyə məcbur olursan. Belə ki, o:

- ilk dəfə olaraq Şərqin qiymətli və az yayılan əlyazmAlarını toplamış;

- ilk dəfə olaraq Azərbaycanın bir çox şairləri haqqında qiymətli fikirlər söyləmiş;

- ilk dəfə olaraq bir çox sənətkarların tərcümeyi-hal materiallarını apardığı elmi axtarışlar nəticəsində müəyyənləşdirmiş və ya dəqiqləşdirmiş;

- ilk dəfə olaraq Vaqif və Vidadinin hansı əsrin nümayəndəsi olmalarını göstərmiş;

- ilk dəfə olaraq az tanınan və ya tanınmayan klassiklərin əsərlərini toplamış və tədqiqata cəlb etməyi vacib saymış;

- ilk dəfə olaraq İsmayıl bəy Qutqaşenlinin "Rəşid bəy və Səadət xanım" əsərini tapıb üzə çıxarmış;

- ilk dəfə olaraq...

Xalqın mənəvi-estetik sərvətlərini toplamaq olduqca vacib və xeyirxah bir əməl idi. "Çünki Vaqif ilə Füzuli, Xətai, Həbibi, Nəimi və Nəsimidən daha neçə əsr qabaqca gəlmiş şairlərimizin aralarında sənətkarlar əlləri ilə işlənilib, o silsileyi-şeirin zərif və zərrin həlqələri artıq bir-birlərindən ayrılmış və daha doğrusu, qırılıb tökülmüşdür. O silsiləni qurmaq və qırılan ədəbi zəncirləri gözəl bir surətdə bir-birlərinə bitişdirmək üçün iki alın cəbhədə də çalışmalıyam".

Göründüyü kimi, onun əsas məqsədlərindən biri şairlər və illər arasındakı mənəvi ünsiyyəti, milli bədii düşüncə kodunun fasiləsizliyini bərpa etməkdən ibarət olmuşdur. Lakin bu mənəvi körpünü bərpa etmək o qədər də asan deyildi: "Məxəzlərim mürgənələr, güvələr ağızlarından, siçanlar və kəsəyənlər boğazlarından artıq qalmış cırıq-mırıq yarpaqlar və darmadağın cünglər və bəyazlardır. Qaynaq, mənbə - istoçniklərim isə uçuq, yıxıq qəbir daşları ilə səqfi çökmüş məscid tağları olmuşdur. İstifadə etdiyim qəzetə və jurnallar da qoca kişilərin və çox yaşamış qadınların hafizələri və hövsələləridir, məndən qabaq gələn mühərrirlərdən bu yolda

bir hazırlıq görən olsa idi, şəksiz, mən bir bu qədər də çətinliyə uğramazdım. Tarixi-ədəbiyyatımızı meydana çıxarmaq imkan xaricində olduğu üçündür ki, bu günə kimi yaxşı-yaman belə bir əsər meydana çıxmamışdır"[386].

Azərbaycan ədəbiyyatının belə bir çətin dövründə, yəni klassik bədii materialların olmadığı bir vaxtda S.Mümtaz, necə deyərlər, qollarını çırmalayaraq ortaya atılmış və yüz illiklərin arxasında qalan yeri və ünvanı naməlum Şərqin ən qiymətli sərvətlərini toplamağa başlamışdır. Salman Mümtazın bu sahədəki xidmətlərini Azərbaycanda yalnız bir nəfərlə, F.Köçərli ilə müqayisə etmək olar. Xalqın bu iki oğlu milli mədəniyyətimizlə bağlı olan materialları toplamış, tərtib etmiş və bir qismini nəşr etdirməyə müvəffəq olmuşlar.

Bunlar elə bir sərvət idi ki, onları əldə etmədən mükəmməl Azərbaycan ədəbiyyatı tarixini yazmaq, ayrı-ayrı sənətkarlara düzgün qiymət vermək, onların Şərq mədəniyyətindəki yerini, klassik irslə müasir irs arasındakı ənənə və əlaqəni müəyyənləşdirmək, Azərbaycan ədəbiyyatının qədimliyini və zənginliyini göstərmək mümkün deyildi. Doğrudur, S.Mümtaza qədər bu sahədə müəyyən işlər görülmüşdür. Belə ki, F.Köçərli 1903-cü ildə rus dilində bir ədəbiyyat dərsliyi yazıb çap etdirmişdir. Eyni zamanda Abdulla Sur Məhəmmədzadə də hələ Türkiyədə oxuduğu illərdə (1906-1910) "Türk ədəbiyyatı tarixi" adlı 1000 səhifəlik əsər yazıb 1908-ci ildə çap olunmaq üçün "Molla Nəsrəddin" jurnalına vermiş, lakin həmin əsər bəzi səbəblərdən çap edilməmiş və itmişdir. (İndi ondan yalnız bəzi fraqmentlər qalmışdır. Bax. Azərbaycan Əlyazmaları İnstitutu, FR-544/3577).

[386] S.Mümtaz. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları, B. 1986, s. 26.

Bütün bunlardan S.Mümtaz xəbərdar idi. Lakin S.Mümtaz belə hesab edirdi ki, Şərqin klassik şairlərinin əsərlərini kifayət qədər toplamadan mükəmməl Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi ortaya qoymaq olmaz. Ona görə də o, əsər və əlyazmaların toplanmasını özü üçün birinci dərəcəli işə çevirmişdi. S.Mümtaz harada və hansı şəraitdə olmasına baxmayaraq, qədim kitab və əlyazmaları toplayır, həmin mənbələr əsasında materiallar çap etdirirdi. S.Mümtazın tədqiqatçılarından olan Nəcəf Nəcəfov yazır ki, onun tədqiqat əsərlərində bir pərakəndəlik vardır ki, bizcə bu onda olan materialların çoxluğundan irəli gəlirdi.

Çox materialı toplamaq və tədqiqata cəlb etmək o qədər də asan iş deyildi. O hər hansı bir əsərin sorağını eşitsəydi həmin yerə gedib əlyazmaları axtarıb tapmağa çalışardı. Digər maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, S.Mümtazın materialları toplamaq həvəsi onları tədqiq etmək həvəsindən daha böyük idi. S.Mümtaz materialların toplanmasını, onun Azərbaycana gətizdirilməsini tədqiqat əsərlərindən daha üstün tutur və belə hesab edirdi ki, materiallar xammal kimi nə qədər çox toplanarsa, bir o qədər də onları tədqiq etmək, doğru və düzgün elmi qənaətlərə gəlmək asan olar.

S.Mümtazı artıq qədim əlyazma və kitabları toplayan bir şəxs kimi çoxları tanıyır və bunlar arasında tapdıqları kitabları ona göndərənlər də vardı. O isə həmin əlyazmalar üzərində böyük həvəs və can yanğısı ilə çalışır, onları geniş oxucu kütlələrinə çatdırmağa səy göstərirdi. Bəzən elə olurdu ki, tədqiqatçı aylarla bir əlyazma üzərində işləyir, lakin ondan yalnız bir beyt elə gətirə bilirdi: "Təqarüb vəznində rişteyi-nəzmə çəkilmiş o "Şahnamənin" (Ağa Məsih Şirvaninin "Şahnaməsi" nəzərdə tutulur – C.Q) bir və bəlkə də, yeganə nüsxəsini Şamaxı mütəəxxirin üləmasından mərhum

Mir Mehdi Ağa tapıb, mənə göndərmişdi. Nə fayda ki, iki əsrdən bəri güvələr, mürgənələr ağızlarından çıxmış və illərcə yağışlar altında qalmış o kitabdan min məşəqqətlə yalnız bir beyt oxuya bildim ki, o da tarixlərdə Quba, Bakı, Dərbənd, Şirvan və Səlyan xanı olan Fətəli xanın haqqındadır".

Hazırda təqaüddə olan Nəcəf Şeyxzamanlının dediklərinə fikir verək: "Mənim əmim Əhməd Kərbəlayi Qənbər oğlu Şeyxzamanlı (1905-ci il təvəllüdlü) 70-ci illərdə mənə belə bir əhvalat danışdı. "1936-37-ci illərdə görkəmli yazıçı Salman Mümtaz Gəncədə olarkən Hacı İsa bəy Şeyxzamanlının evində olub və rəhmətliyin arvadı Böyükxanım xala ilə söhbət edərkən deyib ki, Azərbaycanın böyük şairi Şeyx Nizaminin 800 illik yubileyinə hazırlıq gedir və bilirik ki, Şeyxzamanlıların nəsl şəcərəsi Şeyx Nizamiyə qədər gedib çıxır. Xahiş edirəm, icazə verin, Sizdəki əlyazma və kitablarla tanış olum. Böyükxanım xala deyib ki, mən savadsız qadınam, ona görə də heç nədən xəbərim yoxdur. Lakin bizdə qalmış kitablar, kağızlar hamısı taxtapuşdadır (evin banında). İstəyirsən qalx, gör nə tapırsan. S.Mümtaz bir kisə kitab və başqa kar-kağızı yığıb özü ilə Bakıya aparır. İmza Nəcəf Şeyxzamanlı. 11.02.97". (Əlyazma bu sətirlərin müəllifindədir).

Təsadüfi deyildir ki, S.Mümtaz hər hansı bir elmi mübahisə düşəndə və ya hər hansı bir məsələyə aydınlıq gətirəndə həmin materiallara istinad edir, öz həmkarlarına faktik materiallara söykənərək elmi nəticələr çıxarmasını məsləhət görərdi. Fikrimizi akademik H.Araslının 1963-cü ildə S.Mümtazın kitabxanasının taleyi ilə bağlı Azərbaycan SSR Dövlət Təhlükəsizlik Komitəsinə yazdığı bir məktub da təsdiqləyir: "Mən S.Mümtaz Əsgərovu şəxsən tanıyırdım. Onun çox zəngin kitabxanası var idi. O, hələ inqilabdan əvvəl nadir əlyazmalarını toplayırdı. Onun kitabxanasında ərəb, fars, türk, Azərbaycan və s. dillərdə əlyazmaları və nadir kitablar: divanlar, külliyyatlar, təzkirələr, cünglər, tarix kitabları, ayrı-ayrı şair və yazıçıların məktubları mövcud idi. 1936-cı ildə mən Yazıçılar İttifaqında Sarı Aşıq haqqında məruzə etmişdim. Mübahisədə Bəhlul Bəhcət Salmanın kitabını tənqid etdi. Salman sabahı iclasa bir böyük çemodan əlyazması gətirmişdi. Öz fikirlərini o, yazmalarla sübut etmək istəyirdi"[387]. Lakin zaman elə gətirdi ki, onun bu zəngin kitabxanası XDİK əməkdaşları tərəfindən müsadirə edildi və geri qaytarılmadı. Əldə olan bəzi nümunələr isə Şəhla xanımın dediyi kimi evdən oğurlandı.

Əlyazma və kitabların axtarışı ilə məşğul olan Şəhla Mümtazzadə ərizə ilə müxtəlif ünvanlara – Azərbaycan Sovet Yazıçılar İttifaqına, Azərbaycan SSR Dövlət Təhlükəsizlik Nazirliyinə, N.Xruşşova və s. müraciət etmiş, onların üzə çıxarılması istiqamətində xeyli əziyyət çəkmiş, əlyazma və kitabların ümumi siyahısını tərtib etmişdir. Onun yazdığı ərizə əsasında Moskva AZ.SSR Nazirlər Soveti yanında DTK-nın sədri S.K.Sviquna, AZ.SSR Maliyyə nazirinin müavini M.Hüseynova aşağıdakı məzmunda bir məktub göndərmiş və öz tapşırıqlarını vermişdir. Məktubda göstərilir ki, S.M.Əsgərovun həbsi zamanı onun evindən "3 kisə, 1 çemodan elmi iş (qaralama və əlyazmalar), bir bağlama Əsgərovun seçdiyi xüsusi materiallar" və 12 cild "müxtəlif kitablar" götürülmüşdür. Əsgərovdan götürülmüş kitabların, əlyazmaların taleyi və onların adları məlum deyil. Az.SSR Nazirlər Soveti yanında Dövlət Təhlükəsizlik Komitəsi ilə 3 oktyabr 1963-cü ildə tərtib edilmiş, nəticədə (əlyazmaların və kitabların qaytarılması haqqında) Əsgərovun varislərinin

[387] MTN-nin arxivi. S.Mümtazın istintaq qovluğu № PR- 25082.

əmlak haqqındakı narazılq iddiaları kifayət qədər əsaslandırılmamışdır. Götürülmüş əlyazma və kitablara aid ayrı-ayrı vacib suallar (göndərdiyiniz məktubda) özünü tam dolğun göstərməmişdir. Bu səbəbdən bəraət almış S.M.Əsgərovun varislərinə onun qızı tərəfindən tərtib edilən 238 adda əlyazma və kitablara qoyulmuş qiymətn ödənilməsini əsaslandırılmış hesab etmək olmaz. Yoxlama materiallarını qaytararaq sizdən xahiş edirik ki, Əsgərovun varislərinin iddialarının əlavə yoxlamalarını aparasınız. Bu məqsədlə ərizəçini, şahidləri, qonşuları və həbs zamanı müsadirə edilmiş kitabxananı təsdiq edən şəxsləri dindirmək lazımdır.

Adı gedən məktubda yuxarıda sadalanan şəxslərə veriləcək suallar da əvvəlcədən konkret göstərilmişdir:

1. Əsgərovun maddi və ailə vəziyyətini nəzərə alaraq qiymətli kitabxanasındakı əlyazma və kitabların nə zaman və haradan əldə edilməsi; bu kitabxananın həcmi və onun mənzilin harasında yerləşməsi; Əsgərovun mənzilinin sahəsi.

2. Əsgərov həbs edilərkən onun hansı kitabları və əlyazmaları götürülməmişdir, onlar kimin öhdəsində qallmışdır və onların sonrakı taleyi necə olmuşdur.

Xahiş edirik, S.M.Əsgərovun varislərinə vermək üçün yoxlamanın nəticələri rəydə əks etdirilsin, Maliyyə Nazirliyinə göndəriləcək müsadirə edilmiş əlyazma və kitabların qiymətlərinin qoyulması və ödənilməsi məqsədi ilə müəyyən edilmiş qaydada qərar çıxarılsın.

Moskvanın bu tapşırığından sonra DTK-nın əməkdaşları məsələni aydınlaşdırmaq məqsədi ilə 8 may 1964-cü ildə Şəhla xanımı yenidən dindirdi.

Sual: Atanız Əsgərov Salman Mümtaz (müstəntiq bir çox yerdə Salman Mümtazın atasının adını Mümtaz yazmışdır ki, bu tamamilə səhvdir. Onun atasının adı Məm-

mədəmindir – C.Q) oğlunun müsadirə edilmiş kitabxanası haqqında müfəssəl danışın.

Cavab: Necə ki, mən xatırlayıram, atam Əsgərov Salman Mümtaz oğlu 9 oktyabr 1937-ci ildə həbs edilmişdir. Həbsin icrasını bizim mənzilə gecə saat 12-də gəlmiş AZ.SSR XDİK-in iki nümayəndəsi yerinə yetirirdi. Göstərilən əməkdaşların familiyasını bilmirdim və indi də bilmirəm. Bütün gecəni onlar mənzilimizdə axtarış apardılar. Səhər saat 6-7 radələrində yük maşını çağırdılar. Maşını çağırmamışdan əvvəl kitablar qabaqcadan aşağıya daşınmışdı və podyezdə bir-birinin üstünə yığılmışdı, oradan isə onları maşına yüklədilər. Ondan əlavə kitabların və əlyazmaların ayrılmış hissəsini minik maşınına yükləmişdilər. Həmin maşında mənim atamı da həbs edib apardılar. Göstərilən əməkdaşlar tərəfindən kitabxanadan ayrılmış və aparılmış kitablar və əlyazmalar axtarış prtokoluna salınmışdır. Hazırda həmin prtokol atamın istintaq işində qorunub saxlanılır. Kitabxananın əsas hissəsi ayrıldıqca şagird dəftərindən də qalın olan vərəqlərdə qeydiyyatdan keçib. Siyahının surəti bizə verilmişdi, lakin bir neçə vaxtdan sonra bizim evdə ev əşyaları ilə birgə çemodanlar da oğurlanan zaman opisdə çamadanların içində olmuşdur.

Qeyd etməliyəm ki, kitabların qeydiyyatı zamanı onların içində bir neçə adi, ucuz kitab seçildi və ayrıca çemodana yığıldı. Bu karzinkada, təxminən, 100-150 ədədə yaxın kitab, bundan başqa bir neçə jurnal və əlyazma qaldı. Qalanlarını isə apardılar. Kitablar götürülən zaman dəvət edilən olmamışdı və qonşulardan, eləcə də qohumlarımızdan heç kəs iştirak etmirdi. Evdə yalnız bizim ailənin üzvləri, yəni mənim anam Əsgərova Zeynəb Əlhüseyn qızı, 1938-ci ildə vəfat edən nənəm Zəhra xanım və mən var idim.

Sual: Atanız S.Mümtazın kitablarının müsadirə edilməsi faktını kim təsdiq edə bilər?

Cavab: Atamın kitablarının müsadirə edilməsi faktını axtarış aparan və kitabları götürən XDİK-in 2 əməkdaşı, mənim anam Əsgərova Zeynəb və mən təsdiq edə bilərik. Qonşulardan heç kəs iştirak etmədiyindən onların adlarını şahid kimi çəkə bilmərəm.

Sual: Atanızın müsadirə edilmiş kitabxanasının tutumu (obyomu) haqqında danışın.

Cavab: Hər şeydən əvvəl mənzilimizin ümumi görünüşünü təsvir etmək istəyirəm. Bizim mənzilimiz 3 otaqdan ibarətdir. Hər otağın ayrıca karidora çıxışı vardır. Birinci otağın sahəsi 25 kv.m., atamın kabineti idi. Atamın kitabxanasının əsas hissəsi aşağıda göstərilən şkaflarda yerləşdirilmişdir...

Şəhla xanım evlərinin neçə kvadrat metr olmasını belə izah edir:

1. Birinci otaq - 25 kvadrat metr.
2. İkinci otaq - 16 kvadrat metr
3. Üçüncü otaq - 14 kvadrat metr.

Bundan başqa, mətbəx 10 kvadrat metr, qalereya 25 kvadrat metrə yaxın, dəhliz 6 kvadrat metrə yaxın.

Sual: Sizin atanızın kitabxanası hansı müddətdə və hansı vəsaitlə alınmışdır?

Cavab: Mənim atamın babası və babasının atası varlı idilər, ticarətlə məşğul olurdular. Onların var-dövləti atama qalmışdı. Mənim atam nadir və qiymətli kitabların həvəskarı idi. Atasının vəsaitlərini, sonra isə 30 il öz vəsaitlərini istifadə etmiş, ondan da bu kitabxana əmələ gəlmişdir...

Sual: Bu kitablar sizin evinizdən hara aparılıb?

Cavab: Atamın kitabxanasının hara aparıldığını mən bilmirəm. O barədə mənə heç kəs izahat verməyib. Ancaq yadımdadır ki, o günün səhəri (bizdə axtarış aparılan günün səhəri) atamı tutdular və yuxarıda göstərilən XDİK-in işçiləri telefon vasitəsi ilə 1 yük maşını, sonra isə 2-ci yük maşını çağırmışdılar.

Birinci maşın telefon çağırışından, təxminən, 15-20 dəqiqə sonra gəlmişdi, kitabları ona yüklədilər və göndərdilər. Elə o vaxtın ərzində də 2-ci maşın gəldi. İkinci maşın kiçik tipli avtobusa oxşayırdı, üstü bağlı idi. Həmin maşında özləri ilə atamı, 3 kisə, 2 çemodan və bir neçə bağlama kitab və əlyazmanı qoyub apardılar. Bir neçə gündən sonra atamın saxlandığı yeri çətinliklə müəyyənləşdirdim. Sorğu protokolu mənə oxundu. İmza[388].

7 iyul 1964-cü ildə Şəhla xanım bu ifadəsinə aşağıdakıları əlavə edirdi.

Mən 1964-cü il 8 may tarixdə verdiyim ifadəyə əlavə olaraq aşağıdakıları demək istərdim: Hazırda şahidlərdən, atamın kitabxanasını evimizdən aparmaq faktını görənlərdən heç kəs qalmayıb. Bizim qonşulardan heç kəs bunu görməyib, ona görə ki, bu hadisə kitabların, əlyazmaların siyahıya alınması evin içərisində olub... Bir neçə dəftər vərəqindən ibarət olan kitabların siyahısı oğurlanan çemodanda idi. 1943-cü ildə oğurluğu qonşumuzun oğlu etmişdi, oğurluq barədə biz milisə məlumat vermək istədik, lakin oğlana hayıfımız gəldi. Təkrar edirəm ki, kitabları və əlyazmaları bizim kitabxanadan atamı həbs edən günü aparmışdılar, bizi isə 3 ay sonra Bakı şəhər sovetinin əməkdaşları evdən çıxardılar. Bizimlə bərabər mebeli də evdən çıxarmış-

[388] MTN-nin arxivi. S.Mümtazın istintaq qovluğu № PR- 25082.

dılar. Mebeli heç bir yerə qoymaq olmurdu. Ona görə də biz ən qiymətlilərini komisyon mağazasına qoyduq və satdıq. Çünki yaşayış üçün bizim heç bir vəsaitimiz yox idi. "09.10.37-ci il" tarixi bizim kitabxanamızın evdən çıxarılan günüdür. Həmin gün hamıya məlum gün idi. 1937-ci ildə ağızdan-ağıza kitabxananın aparılması barədə şaiyələr yayılırdı. Ancaq atamın işçilərindən heç kəs, hansılar ki, atamın yanına gəlib kitab və əlyazmalardan istifadə edənlər kitabxananın aparılmasını görməyiblər. Kitabların hara aparılması və hazırda harada olması barədə mənə heç kəs heç nə deməyib. Amma mən bir şeyi bilirəm ki, bütün kitabxananı evdən Az.SSR XDİK-in 2 əməkdaşı... aparıb...

...Atamın varisləri barədə iş bu yerdədir: əsas varis mənim anam Əsgərova Zeynəb, mən və mənim qardaşım. Ancaq qardaşım İsgəndər Əsgərov 3 il bundan əvvəl 23.09.61-ci ildə Moskvada vəfat edib. Hazırda onun arvadı və 3 uşağı var, mənim isə 6 uşağım var. Qardaşımın arvadı uşaqları ilə Moskvada yaşayır, təqaüdçüdür, uşaqları isə böyükdür. Mənim sözlərimə uyğun yazılıb. İmza.

Moskvadan göndərilmiş suallarla 8 may 1964-cü ildə S.Mümtazın həyat yoldaşı, 1890-cı ildə Nuxa şəhərində doğulmuş Zeynəb Əlhüseyin qızına da müraciət etdilər. O da Şəhla xanım kimi S.Mümtazın həbsindən və kitabların, eləcə də əlyazmaların necə aparılmasından bəhs edir.

Şəhla Mümtazzadə böyük əziyyətlərlə atasının əlyazma və kitablarının siyahısının bir qismini tərtib etmişdir. Həmin siyahıda olan əsərlərin, həqiqətən, S.Mümtazda olduğunu yoxlamaq məqsədi ilə DTK-nın tapşırığı ilə Azərbaycanın görkəmli alimləri və S.Mümtazı tanıyan şəxslər yazılı şəkildə kitabların onda olması barədə məlumat verirlər. Biz Salman Mümtazın istintaq qovluğunda

olan (MTN-nin arxivi. S.Mümtazın istintaq qovluğu № PR- 25082) həmin məlumatları, təhlil etmək fikrindən daşındıq və onları oxuculara olduğu kimi çatdırmağı daha məqsədəuyğun hesab etdik: **Əvvəla** ona görə ki, həmin yazılar S.Mümtaz, onun kitabxanası və bu əlyazmaların necə toplaması haqqında ümumi təsəvvür yaradar.

İkincisi, biz yazı ilə əlaqədar bəzi problemə toxunsaq da, bir çox məsələlər işlənməmiş qalacaqdır.

Üçüncüsü, bu yazılarda müəlliflər özləri haqqında da bəzi məlumat vermişlər ki, bu da onların elmi tərcümeyihallarının öyrənilməsi baxımından maraqlıdır.

Dördüncüsü, bunlar S.Mümtazın ədəbi mühiti və Azərbaycan ədəbiyyatında ədibin yeri məsələlərinə, eləcə də sovet totalitarizm dövründə etnik milli yaddaşa münasibətə də aydınlıq gətirə bilər.

Nəhayət, bunlar indiyədək qeyri-mətbu olduğundan geniş oxucu kütləsinin, eləcə də ədəbiyyatşünasların marağını kəsb edə bilər.

Azərbaycan SSR
Nazirlər Soveti yanında
Dövlət Təhlükəsizlik Komitəsinə

İ Z A H A T

Mənə verilən şifahi suala cavab olaraq bildirmək istəyirəm:

Mən Əjdər Əli oğlu Ələsgərzadə mərhum Salman Mümtazı "Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti"nin mövcud olduğu zamandan tanıyırdım. O, adı çəkilən cəmiyyətdən sonra Azərbaycanda təsis edilən elmi müəssisələrdə işləmiş və axırda da Az.SSR EA-da çalışmışdır. Mən Aka-

demiyanın yaranmasından etibarən orada işləməyə başlamış və S.Mümtaz ilə yaxından tanış olmuşam. Salman Mümtazın çox zəngin bir kitabxanası var idi. Bu kitabxana xüsusi ilə çox qiymətli nadir əlyazmaları ilə insanın nəzərini cəlb edirdi. Salman Mümtaz bir zaman Füzulinin elmi-tənqidi mətnini tərtib edirdi. Həmin iş onun kitabxanasında aparılırdı. Füzulinin elmi-tənqidi mətninin işlənib başa çatması müddəti ərzində mən Mümtazın kitabxanası ilə daha yaxından tanış oldum. Kitabxana haqqında xatirimdə qalanlar aşağıdakılardan ibarətdir:

Kitabxanada. Ümumiyyətlə, Yaxın Şərq ölkələri və xüsusilə Azərbaycan, İran və Türkiyə klassik ədəbiyyatına aid əlyazmaları mövcud idi. Bunların içərisində Nəsiminin, Füzulinin, Xətainin, Ruhi Bağdadinin və başqa şairlərin müxtəlif tarixlərdə yazılmış divanları vardı. Əlyazmalar içərisində təzkirələr, qədim "cüng"lər və "bəyaz"lar da xüsusi yer tuturdu. Ayrıca olaraq bunu da qeyd etməliyəm ki, kitabxanada az tapılan çoxlu daş çapı kitablar da var idi. Kitabxanadakı əlyazmaların və çap kitabların sayına gəldikdə, onların miqdarı irili-xırdalı dörd-beş mindən əskik olmaz. Tarix elmləri namizədi Ə.Ə.Ələsgərzadə Bakı 1/IV.63-cü il.

***

Yoldaş Seyidzadə üçün

Salman Mümtazı mən birinci dəfə görəndə 16-18 yaşında idim. O zaman mən darülmüəllimin tələbəsi idim. Əvvəllər biz, tələbələr onu şair tanıyırdıq. Sonralar bildik ki, o, kitab aşiqi, bir tacirdir. Deyirdilər ki, onun gecə-gündüz işi-gücü, nə yol ilə olur olsun, xüsusi əlyazma kitabları ələ gətirməkdir. Deyirdilər ki, akademiyanın kitabxanası S.Mümtazın başındadır. Mən də o zamanları (1920-ci

illərdə), şair olduğum üçün şairlərimizin əsərlərini yığıb saxlayan Salman Mümtaza hörmət bəsləyirdim. 1926-cı ildə – "Türkoloji qurultay" günlərində Salman Mümtaz rus və türk alimlərindən bir neçəsini evinə qonaq çağırmışdı, bu alimlər onun kitabxanası ilə tanış olanda, ondakı nadir əlyazmalara heyran qalmışdılar. "Elə kitab vardı ki, biri Londonda, Britaniya muzeyində, ikinci nüsxəsi Salman Mümtazda idi". Bu sözləri rus akademiklərindən Oldenburq demişdi. S.Mümtaz evindəki, əlyazmaları sonralar bir-bir çap etməyə başlamışdı. İyirmiyə qədər şairin əsərini və tərcümeyi-halını nəşr etdi. Bu hələ başlanğıc idi. Məni Salman Mümtazla dostum şair M.Müşfiq tanış edəndə bilavasitə onunla mən uzun-uzadı söhbət etdim. Bu zaman mən ali təhsilli ədəbiyyatçı idim. Kitab mədəniyyətindən xəbərdar idim. Bilirdim ki, Salman Mümtazda çox qiymətli təzkirələr, cünglər, bəyazlar, əlyazma nadir divanlar, miniatürlər, qiymətli kilişələr var. Onda, təxminən, 4-5 min kitab vardı. Məsələn, Füzulinin, Nəsiminin, Xətainin, Vaqifin, Seyid Əzimin, Zakirin, Mirzə Şəfinin, Mirzə Fətəlinin yüzlərlə və köhnə alimlərimizin əlyazma əsərləri vardı ki, onlara qiymət qoymaq çox çətindir. Bu adam ömrü boyu Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan, Dağıstan, Orta Asiya, İran və s. yerləri kitab yığmaq məqsədi ilə gəzmiş, nə qiymətdə olur-olsun, mədəniyyət, ədəbiyyat, elm, tarix əsərlərini məhv olmaqdan xilas etmişdir. İndi siz onun ailəsinə bunun əvəzinə nə qədər əvəz versəniz, yenə az olacaq. Şərqşünaslıq institutunun baş elmi işçisi ƏKRƏM CƏFƏR 5/IV.63-cü il.

***

Mənə 1920-ci ildən məlumdur ki, bizim məşhur ədəbiyyatşünasımız Mümtaz Salmanın öz xüsusi kitabxa-

nasında çox dəyərli nadir tapılan kitablar və bir çox qədim Şərq şairlərinin əlyazmaları var idi. Təxminən, 1933-34-cü illərdə mən Azərnəşrdə işləyərkən Mümtaz Salmanın mənə özü demişdi ki, onda Firdovsinin "Şahnamə"sinin əlyazması, Hafiz Şirazinin "Divan"ının əlyazması, Ürfi Şirazinin "Divan" kitabı, Sədinin "Büstan" və "Gülüstan"ının əlyazmaları vardı. Bunlardan başqa mənə məlumdur ki, Şərq şairlərinin "cüng"lərinin bir neçəsi onda var idi. Bu cür kitablardan S.Mümtazın kitabxanasında mindən çox olardı. Lakin mənim yadımda qalan bunlardır. Bundan başqa bildirmək istəyirəm ki, 1933-cü il Firdovsinin 1000 illiyində S.Mümtaz EA-a Füzulinin bir divanını bəxşiş etmişdir. Həmin "Divan" Füzuli öləndən 16 il sonra (1578-ci ildə) yazılmışdır. Həmin kitablardan onun evində çox idi, lakin adlarını bilmirəm. AZ.SSR EA-sı Respublika Əlyazmalar Fondunun şöbə müdiri Fazil Seyidov 26.03.63-cü il.

***

S.Mümtazın kitabları və əlyazmaları haqqında

O və mən kitab həvəskarı və ədəbiyyatçı olduğumuz üçün söhbətləşərdik. O, bacım Zeynəbxanım Əliyevanın əri köhnə inqilabçı Baba Əliyevin yanına gələrdi. İstər yeznəmlə olan söhbətlərindən, istər Bakıda ədəbiyyat məclislərindəki çıxışlarından və istərsə mənimlə etdiyi söhbətlərdən mənə məlum oldu ki, onda çox qiymətli çap kitabları və əlyazmaları var. (1926-27-ci il haq-hesabı ilə) Biri 500, 1000 manatlıq kitab onda yüzlərlə idi. Əlyazmaları hər halda mindən az olmazdı. Novruz Ağayev (o da köhnə kitab həvəskarlarından idi) söhbət zamanı mənə dedi ki, S.Mümtazın kitab və əlyazmaları 6-7 min olar. Özü onda

olan qiymətli kitab və əlyazmalarının hamısını açıb söyləmək istəməzdi; yeri gələndə adını çəkər və ya göstərərdi.

Bir əhvalatı heç unuda bilmirəm: 1931-ci ilin yay və ya payızın əvvəlləri idi. S.Mümtaz Kommunist küçəsində mənə rast gəldi. Əhval tutduqdan sonra mənə dedi ki, deyirlər səndə 311 il (1932-də) bundan əvvəl Daşkənddə yazılan bir Füzuli kitabı var. Dedim ki, var, özü də bu biri kitablarda olmayan 2 qəzəl o kitabda artıqdır, ancaq kitabın axırından bir neçə vərəq düşdüyü üçün kitabı köçürən bilinməyir. Dedi ki, onu ver bir gözdən keçirim və ya sat alım. Kitabı satmaq fikrim yox idi. Ona da verməkdən qorxurdum, mənə günəş qədər aydın idi ki, kitabı versəm, ala bilməyəcəyəm. Mən onda olan kitabı alıb qaytarmamaq xəstəliyini bilirdim. Ona görə də onda və ondan sonrakı görüşlərimizdə müxtəlif bəhanələr gətirdim və kitabı ona vermədim.

Xülasə, S.Mümtazın kitabxanasının qiyməti çox-çoxdur. Onun kitabxanası, 1926-27-ci ilin haq-hesabı ilə 300 min manata dəyərdi. Onun kitabxanası Azərbaycanda birinci idi. Mən dövlət kitabxanasından sonra onun kitabxanasından qiymətli kitabxana bilmirdim. O şəxsiyyətə pərəstişin qurbanı olmasa idi, tarix və ədəbiyyatımıza dair çox işlər görəcək idi, əfsus, əfsus! Azərbaycan SSR Şərqşünaslıq institutunun biblioqrafı İsmayılzadə Cəfər B-Ə oğlu 25.03.63-cü il

***

Mən, yazıçı Məmməd Əkbər bizim görkəmli ədəbiyyatşünasımız S.Mümtazı, təxminən, 1928-ci ildən, "Kommunist" qəzetində işlədiyim günlərdən tanıyırdım. Həmin illərdə S.Mümtazın ədəbiyatşünaslıq sahəsində yaradıcılıq işi əsas etibarı ilə "Kommunist" qəzeti redaksiyası və nəşriyyatı ilə bağlı idi. Azərbaycanın klassik şairləri haq-

qında onun hazırladığı bir sıra kitablar məhz həmin illərdə "Kommunist" qəzeti nəşriyyatında çapdan çıxmışdır. S.Mümtazın şəxsi kitabxanası ilə də tanış idim. Onun bir xəzinə adlandırıla biləcək zəngin kitabxanasında yüzlərlə ən nadir kitablar görmüşdüm. Həmin siyahıda göstərilən kitablar və lüğətlər mərhumun kitabxanasında var idi. Öz qiymətli kitabxanası sayəsində də S.Mümtaz klassik ədəbiyyatımızın, xüsusən poeziyamızın məhşur bilicilərindən idi. Məmməd Əkbər. 22.07.63-cü il.

***

Mən Əjdər Ələsgərzadə (baş elmi işçi, Azərbaycan SSR EA Şərqşünaslıq İnstitutu mətnşünaslıq və mənbələri nəşretmə şöbəsinin rəhbəri) siyahıda qeyd olunan əsərlərin (Şəhla xanımın tərtib etdiyi siyahıdan söhbət gedir – C.Q) mərhum Salman Mümtazın kitabxanasında olduğunu təsdiq edirəm. Ayrıca olaraq bunu da qeyd etməliyəm ki, S.Mümtazın kitabxanasındakı əlyazmaları içərisində elə nadir nüsxələr mövcud idi ki, onlar elm aləminə məlum olan yeganə ən qədim nüsxələr hesab olunur. 22.06.63-cü il.

***

Mən, yazıçı Sabit Rəhman bu siyahıda qeyd olunmuş kitabların mərhum S.Mümtazın şəxsi kitabxanasında olduğunu təsdiq edirəm. S.Mümtaz Azərbaycan ədəbiyyatına aid ən nadir kitabları toplamış bir tədqiqatçı idi. 25.06.63-cü il.

***

Mən, Mir Cəlal Paşayev (yazıçı, universitetin professoru, ədəbiyyat kafedrasının müdiri) 12 səhifəlik siyahıda göstərilən mərhum S.Mümtazın kitablarına bələdəm.

S.Mümtazı yaxşı kitab həvəskarı, ədib və şairlərimizin əsərlərini toplayan, nəşr edən fəal ədəbiyyatçı kimi tanıyıram. 20-30-cu illərdə bütün nəşriyyatlarda, qəzet və jurnallarda S.Mümtaz bir çox klassik ədib və şairlərimizin əsərlərini birinci dəfə səliqəli və izahlı nəşr etmişdir. Ədəbiyyatçı yoxdur ki, həmin kitabları oxumamış, istifadə etməmiş olsun. Mərhum Mümtazın hüquqlarının bərpa olunmasına tamamilə tərəfdaram. 08.07.63-cü il.

***

Mən, Mehdi Hüseyn (yazıçı, Azərbaycan Sovet Yazıçıları İttifaqının birinci katibi) təsdiq edirəm ki, bu siyahıda qeyd olunmuş kitablar mərhum S.Mümtaz Əsgərovun şəxsi kitabxanasında vardır. Azərbaycanda ən zəngin əlyazmaları, doğrudan da S.Mümtaz tərəfindən toplanmışdı. Bu Kitablar hər cəhətdən qiymətli və nadir kitablardır. 20.06.63-cü il.

***

Mən, yazıçı Əli Səbri Qasımov illər boyu mərhum S.Mümtazla dost olmuşam. Onun evinə gedərək nadir Kitabları ilə də tanış olmuşam, bir çoxundan vaxtı ilə istifadə etmişəm. Buradakı 12 səhifədən ibarət siyahıda qeyd olunmuş kitabların hamısının Salman Mümtazın şəxsi kitabxanasında olduğunu təsdiq edirəm. 15.07.63-cü il.

***

Bunlardan başqa həmin siyahıdakı kitabların S.Mümtazda olmasını M.F.Axundov adına APDİ-nin Azərbaycan dili və Ədəbiyyatı kafedrasının müdiri, dosent Bağırov Qulam Kərim oğlu, yazıçı-tənqidçi Əkbər Ağayev, Jurnalistlər İttifaqının üzvü Adil Əfəndiyev, Azərbaycan SSR EA

Respublika Əlyazmaları fondunun kiçik elmi işçisi Avadyayev Avadyay Aşur oğlu, AZ.SSR Xalq rəssamı, İncəsənət elmləri namizədi Lətif Kərimov, Azərbaycan SSR EA müxbir üzvü, professor Feyzulla Qasımzadə, Mirzəağa Quluzadə Yüzbaşı oğlu və s. sənət adamları təsdiqləmişlər.

***

Salman Mümtaz haqqında

Azərbaycan Kommunist Partiyası MK-nin orqanı olan "Kommunist" qəzeti redaksiyasında redaktor Həbib Cəbiyev tərəfindən 1924-cü il avqust ayında çağırılan Azərbaycan ədibləri və ədəbiyyat müəllimlərinin yığıncağında, mərhum S.Mümtazla tanış olmaqla onun Azərbaycan ədəbiyyatının möhkəm patriotu olduğunu görərək dost da olmuşdum. Ondan sonra da, istər "Kommunist" qəzeti klubunda istərsə də Azərbaycan ədəbiyyat cəmiyyəti binasında (indiki Akademiya binası) ayda bir-iki dəfə ədəbiyyat yığıncaqları keçirilirdi. Bu yığıncaqlarda, həmişə S.Mümtaz da olurdu. Ədəbiyyatçı "Qızıl qələmlər" təşkilatının üzvləri və s. bir sıra yazıçılar da aktiv iştirak edirdilər.

"Kommunist" redaksiyasında keçirilən bir yığıncaqda şair Füzulinin əsli və mənşəyi haqqında bəzi ədəbiyyatçılar məsələ qaldıraraq: guya Füzuli Azərbaycan şairi deyil, Türkiyə-Osmanlı şairidir, özü də İraqda anadan olmuşdur deyirlərdi. Burada S.Mümtaz özünəməxsus olan gur səsi ilə Füzulini Azərbaycandan uzaqlaşdırmaq istəyənlərə qarşı şiddətli çıxış etdi, Füzulidən bəzi parçalar oxudu, Füzulinin İraqa hicrət edib orada yerləşən azərbaycanlı əfşarlar qəbiləsindən olduğunu tarixi sənədlərlə sübut etdi. Ondan sonra Füzuli haqqındakı məzkur mübahisə

əbədi olaraq kəsildi. Hamıya məlum idi ki, bir sıra əsrlər boyu qalmaqda olan Azərbaycan ədəbi irsinə aid bir çox əsərlər və əlyazıları S.Mümtaz tərəfindən uzun illər müddətində toplanmış və onun çox zəngin kitabxanasında saxlanmaqdadır. Ona görə "Kommunist" redaksiyası adından redaktor Cəbiyev S.Mümtazla saziş bağlayaraq onun Azərbaycan ədəbiyyatına dair tərtib etdiyi bir sıra əsərləri S.Mümtazın müqəddiməsi və adı, "Kommunist"in nəşriyyatı ünvanı ilə buraxırdı. Yaxşı xatırlayıram ki, AQHİ binasında (indiki Akademiya binası) Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin 15 illiyi münasibəti ilə çağırılan iclasda, o vaxt XK-nın sədri olan Qəzənfər Musabəyov S.Mümtazın (AZKİ) bağışlamış olduğu Füzulinin nəfis əlyazma divanı əlində olduğu halda kitabı vərəqləyərək S.Mümtaza hökumət adından təşəkkür elan edirdi. İclasda olanlar da onu sürəkli surətdə alqışlayırdı. 1924-cü ilin axırlarında mən, Azərbaycan yeni əlifba komitəsinin orqanı olan "Yeni yol" qəzetində işləməyə başladım. Çox keçmədi ki, Azərbaycan ədiblərindən mərhum M.S.Ordubadi bizə redaktor olaraq gəldi. Mən isə redaksiyanın katibi idim. 1931-ci ilə qədər bərabər işlədik. Səlman Mümtaz dostumuz bəzən redaksiyaya gəlirdi. Çünki o, Ordubadinin də köhnə dostu idi. Yadımdadır, bir dəfə söhbət əsnasında S.Mümtaz köhnə kitabları və əlyazmaları axtarmaq üçün Qutqaşenə, Kəlbəcərə, Bərdəyə getdiyini, oralarda toz-torpaq altında hər tərəfə saçılmış və çürüməkdə olan neçə qiymətli əsərlər tapdığını, sahiblərinə pul verərək o əsərləri məhv olmaqdan xilas edərək, gözəl cildlərlə kitabxaneyi-Mümtaziyə yerləşdirilmiş olduğunu sevinə-sevinə nəql edirdi.

Bir dəfə də söhbət edərkən: "Elə əsərlər tapıram ki, birinci və axırıncı səhifələri yox, kimin tərəfindən yazıl-

dıqları məlum deyil, başsız ayaqsız gözəl parçalar və şeirlər. Bu əsərləri mən tədqiq və təxmin ilə ayrı-ayrı şairlərə istinad etməkdən başqa çarə tapa bilmirəm" – deyirdi.

Ordubadi Məmməd Səid, S.Mümtaz kimi uzaqlara gedib köhnə əsərlər toplaya bilmədiyi üçün çox təəssüf edirdi. Çar hökuməti birinci cahan müharibəsi başlananda siyasi töhmətlə Ordubadini Rusiyaya sürgün etmişdir. O zamanlarda S.Mümtaz özünə 100 ianə göndərmiş olduğunu M.S.Ordubadi mərhuma təşəkkürlə yad edirdi. S.Mümtaz, alçaq Bağırov terrorlarının qurbanı olmasa idi, o, son dərəcə sağlam bədənli, papiros çəkməkdən və içməkdən uzaq və ehtiyatlı bir şəxsiyyət olduğuna görə, ehtimal ki, daha çox illər yaşayardı və Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə daha böyük xidmətlər göstərə bilərdi. Eyni zamanda Azərbaycanda ən zəngin olan kitabxanası da dağılıb məhv edilməzdi. Bu münasibətlə axır söz olaraq mən təklif edirəm ki, S.Mümtazın adı və peçatı olan kitablar axtarıla, bu kitablar müəyyən bir kitabxanaya toplana, S.Mümtazın şəkli və büstü də bu "Salman Mümtaz kitabxanası"na qoyula. Partiyaçı, şəxsi təqaüdçü, sabiq müəllim və jurnalist: Məmmədkərim Sədullayev 27.07.63-cü il.

Şəhla xanım bütün süründürməçiliklərə baxmayaraq, atasının əlyazmalarını və kitablarını tapmağa səy göstərirdi. O, axırıncı dəfə 1989-cu ildə DTK-nın sədri İ.İ.Qorelovskiyə müraciət etdi.

Azərbaycan SSR DTK-nın sədri
İ.İ.Qorelovsk yoldaşa

Hörmətli İvan İvanoviç!

Sizə adına uzun illər böhtan atılmış və bizim xalqın tarixindən silinmiş, Azərbaycanın maarifçisi və ədəbiyyat-

şünası Salman Mümtaz Əsgərovun qızı müraciət edir. Bu çox tanınmış adam, R.Taqor və L.Tolstoyla görüşmüş, M.Qorki, S.Ayni, A.Tolstoy, alimlərdən Marr, Meşşaninov, Bartold və Bertelslə məktublaşmış və dostluq əlaqəsi saxlamış nadir kitabların və əlyazmaların toplayıcısıdır. Bartold qeyd edib ki, Mümtaz "yığdığı əlyazmalarla gözəl danışır" (Əsərləri, 8-ci cild, Moskva 1973-cü il, səh.440).

9 oktyabr 1937-ci ildə qanunsuz olaraq həbs edilmiş, onun kitabxanası isə müsadirə edilmişdir, böyük zəhmətlə toplanmış mədəni irsdən məhrum edilmiş, azad fikirli qiymətsiz mülkü müraciət etmədən götürüldü, ən nadir əlyazmalar itdi, onların izi Stalin NKVD-sinin padvalında itir. S.Rəhmanın, Mir Cəlalın, M.Hüseynin və başqalarının xatirələri əsasında tərtib edilmiş siyahıda 238 adda antikvarnı əsər və əlyazma var idi. Bunu demək kifayətdir ki, 207-ci nömrədə böyük əhəmiyyətə malik "Dədə Qorqud", iki nüsxədən ibarət olan, oğuz ədəbiyyatının yadigarı, Vatikan və Drezden kitabxanalarında qorunub saxlanılır. Mən istərdim ki, sizin diqqətinizi ən vacib olan kitabxananın, heç olmasa, qalıqlarının axtarışına cəlb edəm. Mən bu məsələ ilə əlaqədar 1963-cü ildə respublika orqanlarına müraciət etmişəm, lakin kitabların yeri haqqında heç bir cavab almamışam. 3 oktyabr 1964-cü ildə mənə tamamilə simvolik bir qiymət, "zərərin haqqı" 6010 rubl 60 qəp. təklif olundu, hansı ki, heç bir vəchlə götürülmüş kitabxananın qiyməti hesab etmək olmaz. Sizdən çox xahiş edirəm ki, kitabxananın axtarılması və onun dəyərinə ədalətli qiymət verilməsi ilə bağlı komissiya yaradasınız. İstəyirəm Sizə bildirəm ki, mən ərimə görə aldığım pensiyanın hesabına yaşayıram (30 r.), paralicəm, şəkər xəstəliyim var, ağır bir yük kimi uşaqlarımın üstündə qalmışam, ciddi müalicəyə ehtiyacım var. Böyük hörmətlə

Ş.Mümtazzadə. Ünvan: Bakı şəhəri, Buynaksk küçəsi 25, mənzil 18, Telefon: 92-44-77. 13.03.89. İmza.

Şəhla xanımın 1989-cu ildə yazdığı ərizəyə baxıb ona müsbət cavab verilmədi. Azərbaycanın mənəvi sərvətləri olan kitab və əlyazmaların harada olduğundan soraq verən bir kəs tapılmadı.

Biz Şəhla xanımın 60-cı illərdə tərtib etdiyi əlyazma və kitabların siyahısını da olduğu kimi oxuculara təqdim edirik.

1937-ci ildə Əsgərov Salman Mümtazın evindən götürülmüş əvəzsiz kitabların və əlyazmaların

SİYAHISI

1. İbrahim Mirzə. Fərhəng İbrahim - əlyazması
2. Etimadüssəltənə-Kitab müasir-vəl asar - çap
3. Ənisul arifin - əlyazması
4. Osafil-aləmin - əlyazması
5. Bəyanül Məxmud - əlyazması
6. Bəyazül Xansahib - əlyazması
7. Təzkireyi-Hüseyni - əlyazması
8. Təzkirəyi-Dilgüşa - əlyazması
9. Təzkirəyi-Səməri-İsfəhani - əlyazması
10. Həzin-Təzkirəyi-müasirin - çap
11. Təzkirəyi-ürəfatul aşiqin - əlyazması
12. Təzkirəyi-Həşt bəhişt - əlyazması
13. Təzkireyi-Yusif Əlixan - əlyazması
14. Təzkireyi-xoşnəvisan - əlyazması
15. Daniş-Təzkirətüş-şüara - əlyazması
16. Təzkireyi-Fətullah - əlyazması
17. Cavahirül əcayib - əlyazması

18. Sirəcəddin-Çariği-Hidayət - əlyazması
19. Hədiqətüş-şüari - əlyazması
20. Kaşani-Xilasətül-əşar - əlyazması
21. Azad Bəkrami-Xəzanəyi-Amirə - çap
22. Xəzinəyi-gec ilahi - əlyazması
23. Mirzə Əbutalib Təbrizi-Xiasətül əfkar - əlyazması
24. Şəqaiyi-Həminiyyə - çap
25. Zeyl Şəqaiq Hoizadə - çap
26. Rovzətül-əthar - əlyazması
27. Riyazül-üləma - əlyazması
28. Rəşəhat-öynül heyvətə - əlyazması
29. Ruzi-rovşən - əlyazması
30. Riyazül-cənnətə - əlyazması
31. Dərviş Hüseyn-Rovzatül-cinan - əlyazması
32. Qulaməli xan Azad - çap
33. Səfinə nəzm və nəsr - əlyazması
34. Səadətnamə - əlyazması
35. Səfinəyi-xoşgu - əlyazması
36. Şeirül əcəm - çap
37. Şəmi-əncümən - əlyazması
38. Sübxi-gülşən - əlyazması
39. Səhəfi-İbrahim - əlyazması
40. Sfut əlsfa - əlyazması
41. Təbəqatül-əlşafəyə - əlyazması
42. Ürəfatül aşiqin - əlyazması
43. Əcaibül əlbüldən - əlyazması
44. Əraimin-məcalis - çap
45. Əlfeyiz Qudsi - əlyazması
46. Şamlü-Qisəsi-Xaqani - əlyazması
47. Süfutül səfa - əlyazması
48. Kələmati-şüara - əlyazması

49. Kəbeyi-ürfan - əlyazması
50. Kəlami-müluk - əlyazması
51. Kitabi-Maarif - əlyazması
52. Gülüstani-məsərrət - əlyazması
53. Gülüstani-hünər - əlyazması
54. Xilasətüttəvarix - əlyazması
55. Təzkirəyi-səlatin - əlyazması
56. Mirza Tahir «Gənc şayigan» - çap
57. Ləbütəl-təvarix- əlyazması
58. Bəqai-Təzkirəyi-lətaifül xəyal - əlyazması
59. Fətulla-Məcmuətül-əşar - əlyazması
60. Müratül-Cahannüma - əlyazması
61. Məqasidül-ilhan -əlyazması
62. Müratül-advar - əlyazması
63. Müasiri-Rəhimi - əlyazması
64. Mür"atül-kainat - əlyazması
65. Müxtəsərül düvəl - əlyazması
66. Mətrəhül ənzar - əlyazması
67. Münisül-əhrar - əlyazması
68. Müratül-cinan - əlyazması
69. Əbədani-Müntəxəül - əlyazması
70. Higaristani-süxsn - əlyazması
71. Amili-Həfisül-Fünun, fi əraisil-üyun - əlyazması
72. Həfaisül-müasir - əlyazması
73. Hətayicil-əfkar - əlyazması
74. Həqdüt-təvarix- əlyazması
75. Hameyi-fərhangiyan - əlyazması
76. Vəqfnameyi-Rəşidi - əlyazması
77. Yədi-beyza - əlyazması
78. Qamusül-əlam 6 cild - çap
79. Qamus-türki 2 cild - çap

80. Lüğəti-Haci - çap
81. Təzkirəyi-dövlətşah - çap
82. Divan Qətran Təbrizi - əlyazması
83. Təzkireyi-Əmin Əhməd Razi - əlyazması
84. Divan-Xətai – əlyazması (Bu kitabın birinci nüsxəsi S.Mümtazda, ikinci nüsxəsi Britaniya müzeyindədir.)
85. Şah İsmayıl Xətai "Dəhnamə" - əlyazması
86. Divan Ruhi Bağdadi - əlyazması
87. Divan Nəsimi 2 cild - əlyazması
88. Divan Zakir - əlyazması
89. Təzkireyi-Sam Mirzə - əlyazması
90. Cəmi-Həfəhatül-üns - çap
91. Divan-Füzuli 5 cild - əlyazması
92. Münşəati Firidun 2 cild - çap
93.Əhməd-Rəfiq-Ləhceyi-osmani - çap
94. Fərhəngi-nasiri - çap
95. Şeyx Süleyman-Lüğəti-cığatay - çap
96. Farsnamə - çap
97. F.Köçərli - əlyazması və çap
98. Qamuş Füruzabadi 4-cild - əlyazması
99. Bürhani-qate - əlyazması
100. Fərhəngi-şüuri - əlyazması
101. Bürhani-came - əlyazması
102. Təzkirətül xəttatəyi 2 cild - əlyazması
103. Divan-Sədi - əlyazması
104. Divan-Hafiz - əlyazması
105. Rübaiyyati-Xəyyam – çap (Hüseyn Daniş tərəfindən nəşr edilmişdir)
106. Tarixi-Vəssaf Bombey - çap
107. Atəşgədəyi-Azər - çap
108. Gül oğlan - əlyazması

109. Həsən Rumlu Əhsənüt-təvarix - əlyazması
110. Ənsab Səmani - çap
111. Şəhristani-Əlm ələlül-vəl nəhəl - əlyazması
112. Bustanis-siyahə - çap
113. Tarix biyhəqi - çap
114. Tarix Cahangüşayi-cuyini - çap
115. Tarix Sərəcam Mülküm - çap
116. Tarix Təbəri - çap
117. Tarixi-Firiştə - çap
118. Təzkireyi-lübabül-əlbab 2 cild - çap
119. Dərbəndnamə - əlyazması
120. Həmdulla Qəzvini Tarixə Gözide - çap
121. Təzkirətül xəvatəyi - çap
122. Katibi-Çələbi Cahannüma - çap
123. Katibi-Çələbi Kəşfüz-zünün 2 cild - çap
124. Xəmseyi-Əmir Xosrov - əlyazması
125. Xəmseyi-Nizami 2 cild - əlyazması
126. Cahar məqalə - çap
127. Divan ənvəri - əlyazması
128. Divan-Səlman Savəci - əlyazması
129. Divan Zəhir Fariyabi - əlyazması
130. Divan-Fərəst - əlyazması
131. Divan Qaani - çap
132. Divan Mənuçehri - çap
133. Divan Vüsal - əlyazması
134. Divan Yəğma - əlyazması
135. Ravəndi-Rahiqülsüdür - çap
136. Rəhlə ibn Bətutə 2 cild - çap
137. Mirxond-Rovzətüs Səfa 7 cild - çap
138. Xuavandəmir –Həbibüssiyər - çap
139. Rzaqulu xan Hidayət-Riyazül-arifin - çap

140. Şəmsüllüğət - çap
141. Müratül-büldan - çap
142. Şərəfəddin Yəzdi- Zəfərnamə - əlyazması
143. Müftahül-kinzül-quran - çap
144. Həsəxüt-təvarix 11 cild - çap
145. Məhəmmədhəsən xan-Xeyrəti-hisan 3 cild - çap
146. Cəlal pur Fətəlişah-Hameyi-Xosrəvan 3 cild - çap
147. Qəzvini –Higaristan Bombey - çap
148. Haməyi Danişvəran 7 cild - çap
149. Şahnamə-Firdovsi - Təbriz,Bombey,Tehran çapı, 3 cild
150. Ömər Xəyyam - əlyazma
151. Babatahir Üryan - çap
152. Tarixi-Aləm arayi-Abbasi - əlyazma
153. Tarix Nadir - çap
154. Divan Xəqani 2 cild - çap
155. Rəsmli Qamus Osmani (Əli Seydi) 2 cild - çap
156. Qamus Xəlic Oqyanus 3 cild - çap
157. Divan Cami - əlyazma
158. Divan Əscədi - çap
159. Riyazül-aşiqin 3 cild - çap
160. Qurani nəfis - böyük ölçüdə əlyazma
161. Divan nəfis - kiçik ölçüdə əlyazma
162. Quran – tərcümə, 3 cild, əlyazma
163. Tövrat - əlyazma
164. İncil - əlyazma
165. Övliyayi-Çələbi 6 cild - çap
166. Türk tarixi 1 cild - çap
167. Hədim divanı - əlyazma
168. Mirzə Əbdülxalıq Cənnəti-külliyyat - əlyazma
169. Müniri - əlyazma

170. Həbati - əlyazma
171. Asart-Camal-türkcə, Qarabağ tarixi - əlyazma
172. Berjə məcmuəsi - çap
173. Təzkirəyi-Nəvvab - çap
174. Nigaristan - çap
175. Mirzə Adıgözəl "Qarabağnamə" - əlyazma
176. Mirzə Möhsün Nəvvab –Təzkirə - əlyazma
177. Əxtər Kəbir Lüğət 2 cild - əlyazma
178. Van Qulu, lüğət 2 cild - əlyazma
179. Bruqqauz Veyfrun Ensiklopediya - 82 cild (rusca) çap
180. Əli Səlahi Lüğət -6 cild, çap
181. Zülali - əlyazma
182. Rəşid - əlyazma
183. Raci Şirvani - əlyazma
184. Hali - əlyazma
185. Xaliqi - əlyazma
186. Şakili Zakir - əlyazma
187. Fikri - əlyazma
188. Asi - əlyazma
189. Nakam - əlyazma
190. Səraci - əlyazma
191. Şuxi - əlyazma
192. Noras - əlyazma
193. Məxvi - əlyazma
194. Hadi - əlyazma
195. Kəminə - əlyazma
196. Aşiq - əlyazma
197. Katib - əlyazma
198. Nəbi külliyatı - əlyazma
199. Mirzə Tahir - əlyazma

200. Mir Məhəmmədəli Saib - əlyazma
201. Mirzə Məhəmmədrza - əlyazma
202. İsfirayinli Azəri - əlyazma
203. Süruri - əlyazma
204. Cəlili - əlyazma
205. Məxdumqulu divanı - əlyazma
206. Şah Fəzlulla Hürufi - əlyazma
207. Dədə Qorqud - əlyazma
208. Çahar Dərviş - əlyazma
209. Ənisül üşşaq - çap
210. Cami-Silsilət-üz-zəhəb - çap
211. İbn Sina-Qanun - əlyazma
212. Xacə Nəsirəddin Tusi-Şərhi-işarət - əlyazma
213. Məhəmməd Mömin-Məhəmmədin möminin - əlyazma
214. Feyzi Dərbəndi - əlyazma
215. Asari-əcəm - çap
216. Əbülqasimi-Fərəhani-Münşəat - çap
217. Səccadiyyə - çap
218. Mövlazadə-Təfsir-quran - 2 cild, əlyazma
219. Müasiri-sültaniyyə - əlyazma
220. Dəmir hüyutül-heyvan - əlyazma
221. Tarixi-Al-Osman - əlyazma
222. Tarix Darüssəltənəyi-Təbriz - çap
223. S.Ə.Şirvani – arxivi, (bir sandıq)
224. Bir çox qədim "bəyaz"lar
225. Müxtəlif dövrlərə aid tarixi fərmanlar
226. Bir çox qədim cünklər
227. Dəri üstündə miniaturlar
228. Qarabağnamə
229. Xurşidbanu Natavan – əlyazmaları, fotoşəkillər

230. Qəmərbəyim (şeirlər) – «foto».
231. Xan oğlan - əlyazma
232. Mənzumeyi-İsmayıl Əfəndi Şəmsəbədi - əlyazma
233. İskəndər bəy Rüstəmbəyov - əlyazma
234. Şükühi - əlyazma
235. Rəşidbəy və Səadət xanım (fransız dilində) – əlyazma
236. Məhəmməd Təqi Sidqi - əlyazma
237. Bakıxanov - əlyazma
238. Təbkat əlatəbi - əlyazma

ƏSLİLƏ DÜZDÜR:

Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti yanında
Dövlət Təhlükəsizliyi Komitəsinin şöbə rəisi
XƏLİLOV

Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti yanında
DTK əməkdaşı
PETROSYAN

YUSİF VƏZİR ÇƏMƏNZƏMİNLİ, YAXUD 169 №-Lİ İSTİNTAQ İŞİ

Sovet yazıçılarının I qurultayının açılışı münasibətilə 15 avqust 1934-cü ildə «Kommunist» qəzetinin baş məqaləsində («Bədii söz ustalarının böyük qurultayı» adlı məqalədə) oxuyuruq: «... Bitərəf yazıçılar içərisində tam bir sıra böyük bədii kəlam ustaları, bütün dünyada şöhrət qazanmış böyük mədəniyyətli, Şura ədəbiyyatında mühüm yer tutan, milyonlarla oxucular tərəfindən sevilə-sevilə oxunan yazıçıları göstərmək olar. Məsələn, A.Tolstoy, İ.Bebel, V.İvanov... Azərbaycan yazıçılarından C.Cabbarlı, S.Hüseyn, Y.V.Çəmənzəminli və başqaları...»

Bu sözlər 1934-cü ildə deyilmişdi və üstündən bir neçə il keçəcək 1936-cı ildə Y.V.Çəmənzəminli Azərnəşrdə redaktor vəzifəsində işləyəcək, 1937-ci ildə fəaliyyəti çərxi tərsinə fırlanacaqdı. «Bolşevik təhlükəsi» və «Studentlər» əsərinə görə toplantılarda və dövri mətbuatda tənqid hədəfinə tutulacaq və Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının üzvlüyündən çıxarılacaqdı (Y.V.Çəmənzəminli 25 fevral 1940-cı ildə verdiyi ifadəsində bu əsərlərin millətçi ruhda yazıldığını etiraf edəcəkdi). Redaktor vəzifəsi ixtisara salınacaq, köhnə sənətinə – vəkilliyə qayıdacaqdı. Üç aydan sonra yenidən ixtisar adı ilə işdən uzaqlaşdırılacaqdı. Milyonların sevimlisinə Azərbaycan boyda diyarda iş tapılmayacaqdı. İşləmək üçün bəzi idarələrin qapısını döysə də, bu «simsimli» qapılardan heç biri onun üzünə açılmayacaqdı. Əksinə sənət dostlarını – H.Cavidi, M.Müşfiqi, S.Hüseyni, B.Çobanzadəni, V.Xuluflunu və s. gecə qaranlığında gedərgəlməzə aparan ölüm küləyi onun da qapısını yavaş-yavaş döyməyə başlayacaqdı. Böyük sənətkar isə bütün bunlardan

xəbərdar olsa da, mənəvi-psixoloji gərginliklər altında özünə iş axtaracaqdı.

1938-ci ildə Özbəkistan SSRİ-in Ürgənc şəhərində, Xorəzm Vilayət Pedaqoji İnstitutunda rus dilindən dərs deməyə assistent yeri tutmaq üçün elan olunmuş konkursdan keçəcək və doğma Azərbaycanı tərk edəcəkdi. Əslində, öz taleyi ilə üst-üstə düşən qara günlü Azərbaycanı tərk etməyəcək, onu da öz içində Xorəzmə aparacaqdı.

Yusif Vəzir ondan da bixəbər idi ki, NKVD-nin Dövlət Təhlükəsizliyi İdarəsinin 3-cü şöbəsinin rəisi Mişeryakov 1938-ci ilin 9 avqustunda onun həbsi barədə order imzalamışdı. O, Azərbaycanda olmadığından həbs edilməmişdi. Lakin onun fəaliyyəti və kimliyi barəsində fiziki işgəncələr yolu ilə həbs olunmuş müttəhimlərdən (həm də «azadlıqda» olan ziyalılardan) kifayət qədər nüfuzdan salıcı istintaq materialları və donoslar toplanmışdı (yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, bu tipli məlumatlar elə Ürgəncdə də toplanırdı. Bu barədə aşağıda məlumat verəcəyik). Əslində, görkəmli yazıçını, istedadlı tədqiqatçı və folklorşünas alimi doğma Azərbaycanından didərgin salan işsizlik deyildi, elə işsizliyinə də səbəb olan ona qarşı yönəlmiş təqib və təzyiqlərdi. Bu təqib və təzyiqlər onu Ürgəncdə də izləyəcəkdi. Bütün bunlardan bixəbər olan Yusif Vəzir Çəmənzəminli NKVD təqiblərinin teyfi altında 1939-cu ildə qonaq kimi, bir ildən sonra isə müttəhim kimi doğma diyara dönəcəkdi.

1938-ci il onun Orta Asiyaya ilk gedişi deyildi. O hələ Kiyevdə tələbə olanda (ondan əvvəl də) yaz aylarında bu yerlərə gələr, ailəsini dolandırmaq üçün dərs deyərdi. Bu dəfə də Xorəzmdə iş tapanda ürəyi bir az sakitləşdi, təqiblərdən qurtulduğunu hiss etdi. Lakin belə olmadı. 1940-cı ilin yanvarın 25-də Azərbaycanda – Bakı şəhərində Y.V.Çə-

mənzəminlinin həbsi haqqında aşağıdakı məzmunda növbəti bir qərar hazırlandı:

«Azərbaycanda əksinqilabçı, millətçi təşkilatın üzvü olan, müttəhim B.Çobanzadənin verdiyi ifadəyə görə, 1929-cu ildə müsavatçılar və milli yönümçülərlə antisovet bloku təşkil edilmişdir. Vəzirov Yusif həmin blokun rəhbər heyətinə daxil idi.



Yusif Vəzir Çəmənzəminli 1937-ci il

İstambulda Müsavat hökumətnin konsulu işləyərkən o, ingilis, fransız və türk kəşfiyyatına işləmişdir.

Y.Vəzirov öz həmkarları arasında əksinqilabi millətçi baxışlarını təbliğ edirdi. Bunu məhkum olunmuş millətçi əksinqilabçılar Hacıbaba Nəzərli, Hənəfi Zeynallı, Cabbar Məmmədov və başqaları da təsdiq etmişlər.

Vəzirov əksinqilabçı təşkilata 1931-ci ildə cəlb edilmişdir. Bu fakt həmin təşkilatın fəal üzvləri – Nurməmməd Şahsuvarov və Məmmədkazım Ələkbərlinin verdikləri ifadələrlə bilavasitə təsdiq edilmişdir.

Y.Vəzirovun qeyri-leqal «Müsavat» təşkilatındakı rəhbər rolunu Azərbaycandakı əksinqilabçı millətçi təşkilatın rəhbərləri Ruhulla Axundov və Böyükağa Talıblı da təsdiqləyirlər»[389].

---

[389] MTN-in arxivi. Y.V.Çəmənzəminlinin istintaq qovluğu, PR-16870.

İttiham dolu bu məlumatdan sonra qərara alınır ki, Özbəkistan SSR Xarəzm vilayətinin Ürgənc şəhərində yaşayan Vəzirov Yusif Baba oğlu həbs edilsin və evində axtarış aparılsın.

Bu – 1940-cı il idi. Hələ 1940-cı ildən çox-çox əvvəl, 1887-ci ildə Şuşa şəhərində Yusif Vəzir yenicə dünyaya göz açanda, atası Məşədi Mirbaba Mirabdulla oğlu körpənin gələcək taleyini yoxlamaq üçün köhnə təqvimə baxmış və orada oxumuşdur: «Rəcəb əl mürəccəb ayında doğulan uşaqlar bəxtsiz olacaqlar». Bu sözlər o vaxtlar Məşədi Mirbaba kişiyə gülməli görünmüşdü. Alın, bəxt, tale yazısına inanmamışdı. Lakin Yusif Vəzirin ömür kitabını vərəqlədikcə onun, doğurdan da, qara bəxtli və qara taleli olduğunun şahidi oluruq.



Yusif Vəzirovun cinayət işinin üz qabığı

MTN-in arxivində Y.Vəzirovun 169 №-li istintaq işi (arxiv nömrəsi PR-16870) qorunub saxlanılır. Bu qovluqdakı sənədlərin görkəmli siyasi xadim və yazıçı-alim – Y.V.Çəmənzəminlinin elmi tərcümeyi-halını yaratmaq baxımından maraqlı faktlarla zəngin olduğunu nəzərə alaraq həmin qovluqdakı sənədlərdən bəzilərini geniş oxucu kütlələrinə təqdim etmək fikrindəyik. Bu sənədlərin üzərinə «tam məxfi» qrifi vurulduğundan uzun müddət işıq üzü görməmiş, elmi dövriyyəyə buraxılmamış və beləliklə də, tədqiqatdan kənarda qalmışdır. Biz də bunu nəzərə alaraq həmin sənədlərdəki faktları elmi dövriyyəyə buraxmaq qərarına gəldik.



Yusif Vəzirovun müttəhim anketi

Y.V.Çəmənzəminlinin tanınmış tədqiqatçılarından olan mərhum professor Kamran Məmmədov «Yusif Vəzir Çəmənzəminli» monoqrafiyasında yazır: «Diqqət verilərsə, sənədlərdə yazıçının təvəllüdü 1882, 1884, 1887-ci illər göstərilir. Biz də ədibin özü qəbul etdiyi və hər yerdə yazdığı 1887-ci ili əsas götürürük»[390].

Bu istintaq işində saxlanılan 3 avqust 1896-cı ildə Tiflis şəhərində Zaqafqaziya Şiə Ruhani İdarəsi tərəfindən verilmiş bir şəhadətnamə (qovluqdakı şəhadətnamənin surətidir və doğulduğu yerin notariusu tərəfindən təsdiq edilmişdir – C.Q.) oxuyuruq: «Verilir Zaqafqaziya Şiə Ruhani İdarəsi tərəfindən Yelizavetpol quberniyası, Şuşa şəhər sakini Mir Yusif bəy Mir Baba bəy oğluna ondan ötrü ki, o, həqiqətən, atası Mir Baba bəy Vəzirovun qanuni arvadı Əziz Seyid Hüseyn qızından Hicri tarixlə məhərrəm ayının 6-da 1305-ci ildə, miladi tarixlə 12 sentyabr 1887-ci ildə anadan olmuşdur...»

Bundan başqa, həmin qovluqda Vəzirova məxsus şəhadətnamə və attestatda (hər iki sənədin surəti saxlanılır) da yazıçının doğum tarixi 12 sentyabr 1887-ci il kimi göstərilmişdir. Yalnız bir yerdə Özbəkistanın Ürgənc şəhə-

[390] Kamran Məmmədov «Yusif Vəzir Çəmənzəminli», B. 1981, s.6.

rindən göndərilmiş sənədlərin içərisindəki (həmin sənədlər Y.M.Vəzirov həbs ediləndən bir gün sonra – 28 yanvar 1940-cı ildə Bakı şəhərinə göndərilmişdir) kadrların şəxsi qeydiyyat vərəqəsində 12 sentyabr deyil, 22 sentyabr 1887-ci il tarixi göstərilmişdir. Göründüyü kimi, yazıçının təvəllüd tarixi ilə bağlı ayrı-ayrı sənədlərdəki müxtəliflik istintaq işində, demək olar ki, yoxdur və olan sənədlər professor K.Məmmədovun gəldiyi qənaəti təsdiqləyir.



Yusif Vəzir Çəmənzəminliyə məxsus pasport

İstintaq işində sənətkarın tərcümeyi-halı ilə bağlı olan bir çox məsələlər də öz əksini tapmışdır. Belə ki, 13 fevral 1940-cı ildə keçirilən ilk sorğu zamanı o deyir: «Mən, 1887-ci ildə Şuşa şəhərində anadan olmuşam. İlk təhsilimi Ağdamın kənd məktəbində aldıqdan sonra Şuşa realnı məktəbinə daxil olmuşam. 5-ci sinfə daxil olarkən Bakı realnı məktəbinə göndərilmiş və 1909-cu ildə oranı bitirmişəm».

1896-cı ildə Y.Vəzirovu atası Şuşa realnı məktəbinə gətirir. Şuşa realnı məktəbi Qafqazdakı orta məktəblər arasında nümunəvilərdən hesab olunurdu. Həmin məktəbin zəngin kitabxanası və fənn kabinələri var idi. Burada yalnız bir nəfər azərbaycanlı – Əhmədbəy Ağayev fransız dilindən

dərs deyirdi. Qalan müəllimlərin demək olar ki, hamısı rus idi. Bu məktəbə götürülən uşaqlar müəyyən hazırlığa malik olmalı idilər, lakin Yusif Vəzirovun hazırlığı lazımi səviyyədə olmadığı üçün həmin il realnı məktəbə daxil ola bilmir.



Yusif Vəzir Çənmənzəminlinin doğum tarixini təsdiqləyən şəhadətnamənin surəti

Atasının yazdığı məktublardan birində bu barədə oxuyuruq: «Nuri-çeşm Əbülhəsən, (Əbülhəsən Yusifin böyük qardaşıdır və həmin illərdə Şuşa realnı məktəbində oxuyurdu) təvəqqə edirəm ki, Yusifdən mütəvəcceh olasan, rus və müsəlman dərsi oxusun. Mən ölüm, ona özün dərs verib və səy edəsən, bəlkə, bu il realniyə göndərərlər».

Yusif əmisi Haşımbəy Vəzirovun məktəbində bir il oxuduqdan sonra, 1897-ci ildə realnı məktəbə qəbul edilir.

Haqqında söhbət açıdığımız qovluqda uyezd həkimi Mehmandarovun verdiyi şəhadətnamə (sağlamlıq haqqında arayış) də xüsusi maraq doğurur:

«Şəhadətnamə

Verilir Şuşa şəhərində doğulmuş, Yusif bəy Məşədi Mirbaba oğluna ondan ötrü ki, onun bədənində çiçəyin çapıqları hiss olunsa da, bədən quruluşu düzgündür və onun səhhəti dövlət tədris müəssisələrində təhsil almaq üçün heç bir maneə törətmir.

30 avqust 1897-ci il.
Şuşa şəhəri.
Qəza həkimi
Mehmandarov».



Yusif Vəzir Çənmənzəminliyə Şuşa realnı məktəbindən verilmiş şəhadətnamə

Y.M.Vəzirovun istintaq işində ona məxsus olan Şuşa realnı məktəbində oxuduğu 1898-99-cu tədris ilinin şəhadətnaməsi də vardır. Şuşa realnı məktəbində hər bir şagirdə, adı üz qabığında xüsusi şriftlərlə yazılmaq şərtilə, 8 səhifədən ibarət şəhadətnamə (qiymət cədvəli) verilirdi. Həmin şəhadətnamə təkcə Y.Vəzirovun orada necə oxuması və hansı qiymətləri alması haqqında deyil, eyni zamanda hansı fənlərin tədrisi, dərslərin neçə rübə bölünməsi, hətta qiymət cədvəlinin sonunda sinif rəhbərinin və valideynin imzası və s., ümumiyyətlə, realnı məktəbin özü haqqında da ümumi təsəvvür yaradır.

İstintaq işində qorunub saxlanılan sənədlərdən biri də yazıçının attestatının üzüdür.



Şuşa realnı məktəbindən Yusif Vəzir Çəmənzəminliyə verilmiş attestatın surəti

Attestatda Y.Vəzirovun hansı fənlərdən neçə qiymətlər alması da göstərilmişdir ki, bu da ədibin realnı məktəbi necə bitirməsi haqqında tam təsəvvür yaradır. O da maraqlıdır ki, Şuşa realnı məktəbinin ikinci sinifində oxuyarkən «Tuzemnıy yazık» adlandırılan Azərbaycan dili və ədəbiyyatdan aldığı qiymət attestatda öz əksini tapmamışdır. Görünür, Azərbaycan məktəblərində azərbaycanlıların dərs deməməsi, doğma dilin və ədəbiyyatın tədris edilməməsi kökümüzdən, tarixi keçmişimizdən qopmaq üçün imperiiyaya lazım imiş. Onun attestat qiymətləri belədir: İlahiyyat – əla (5), rus dili – yaxşı (4), alman dili – kafi (3), riyaziyyat, o cüm-



Şuşa realnı məktəbindən Yusif Vəzir Çəmənzəminliyə verilmiş attestatın surəti

lədən arfimetik – kafi (3), cəbr – kafi (3), həndəsə – kafi (3), ictimaiyyət – kafi (3), fizika – yaxşı (4), rəsmxətt – yaxşı (4).

Y.V.Çəmənzəminli 1909-cu ilin iyun ayının 8-də Bakı realnı məktəbinin tam kursunu bitirmiş və 1910-cu ildə Müqəddəs Vladimir adına Kiyev İmperator Universitetinin hüquq fakültəsinə qəbul olmuşdur. İlk sorğu zamanı müstəntiqin «tərcümeyi-halını danış» sualına yazıçı Kiyev universitetində oxuması barədə belə məlumat verir: «1910-cu ildən 1915-ci ildək Kiyev universitetində oxumuşam. İmperialist müharibəsi zamanı Kiyev universitetini Saratova köçürdülər. Ona görə də mən dövlət imtahanlarını Saratovda verməli oldum. Universiteti bitirdikdən sonra Saratov məhkəmə palatasında məhkəmə kandidatı vəzifəsinə daxil oldum. Bir neçə ay işlədikdən sonra haqqı ödənilməyən vəzifəni atıb başqa işə keçmək məqsədi ilə Kiyevə getdim».

İstintaq işində Müqəddəs Vladimir adına Kiyev İmperator Universiteti tərəfindən verilmiş diplomun əsli də vardır. Bunun da Y.V.Çəmənzəminlinin tədqiqatçıları, ədəbiyyatşünaslar və geniş oxucu kütləsi üçün maraq doğuracağını nəzərə alaraq həmin sənədin surətini təqdim edirik.

Y.V.Çəmənzəminlinin ömür yolundan xəbər verən bu sənədlər və faktlar yazıçının uşaqlıq və gənclik illəri ilə bağlı məlumatlardır. İstintaq qovluqlarında yazıçının ömrünün son illərini əks etdirən sənədlər də qorunub saxlanılır ki, onlar barədə də ətraflı bəhs açmaq istərdik.

25 yanvar 1940-cı ildə Markaryanın təsdiqi və Qriqoryanın razılığı ilə belə bir qərar qəbul edilib Ürgəncə göndərildi: «İstintaqdan və məhkəmədən yayınmaması üçün Vəzirov Yusif Baba oğlu barədə həbs qəti imkan tədbiri seçilsin»[391].

[391] MTN-in arxivi. Y.V.Çəmənzəminlinin istintaq qovluğu, PR-16870.

Əslində, cinayət məcəlləsinin 143-cü maddəsinə əsasən çıxarılmış bu qərar elə həmin vaxt Y.Vəzirova elan olunmalı imiş. Görünür, o da «bu qərar mənə 13 fevral 1940-cı ildə elan olundu» sözlərini bilərəkdən yazıb, sonra imza etmişdi.

Bu sifariş xarakterli qərardan bir neçə gün sonra (27 yanvar 1940-cı ildə) Y.V. Çəmənzəminlini 40 nömrəli orderə əsasən Ürgəncdə həbs etdilər. Ürgənc şəhərindəki Müəllimlər İnstitutunun yataqxanasındakı mənzilində və cibində axtarış apardılar. Evindən müxtəlif kitablar, əlyazmalar, vəsiqələr... cibindən isə 360 rubl nəqd pul və bir də adında olan 743 saylı əmanət kitabçasında saxladığı 4 min rubl aşkar edildi.

Y.Vəzirovun bolşeviklər tərəfindən axtarışlara məruz qalması və bir çox əşyaların müsadirə edilməsi də birinci dəfə deyildi. Təxminən, 21 il əvvəl hələ Odessada olarkən bolşeviklər tərəfindən axtarışa məruz qalmış, bəzi əmlakı və topladığı məlumatlar müsadirə edilmişdir. Yazıçı Ukraynada «Müsavat» firqəsinə məxsus iqamətgahda etdiyi məruzəsində deyir: «... Odessadan çıxarkən topladığım bir çox məlumat bolşeviklər tərəfindən dərdəst (müsadirə) edilən əmlakımla birgə məhv və tələf edildiyindən məaltəəssüf sizə müfəssəl məlumat vermiyəcəyəm».

1940-ci ildə isə Vəzirov bolşeviklər tərəfindən iki dəfə axtarışa məruz qaldı.

Birinci dəfə Özbəkistanın Ürgənc şəhərində müəllim işlədiyi vaxt, ikinci dəfə isə Bakıya göndərildikdən sonra.

28 yanvar 1940-cı ildə Vəzirov və ondan götürülən əşyalar (pullarla birgə) Ürgəncdən Bakı şəhərinə göndərildi.

«Təsdiq edirəm»
Öz.SSR Xalq Daxili İşlər Komisarlığı Dövlət Təhlükəsizliyi İdarəsi Xorəzm vilayətinin Təhlükəsizlik şöbəsi, kiçik leytenant Ruzmetov

29 YANVAR 1940

QƏRAR

(Qiymətli əşyaların təhvil verilməsi haqqında)

Ürgənc şəhəri, 28 yanvar, 1940-cı il.

Mən, Öz.SSR XDİK Xorəzm vilayəti üzrə DTİ-nin baş əməliyyat müvəkkili Gerasimenko, bu gün həbs olunmuş Y.B.Vəzirov haqqında materiallara baxıb **AŞKAR ETDİM** ki, Vəzirovdan axtarış zamanı müsadirə edilmiş: 360 rubl nəqd pul və əmanət kitabçasında saxladığı 4000 rubl, onun Bakı şəhərinə Az.SSR XDİK-in sərəncamına göndərilməsini nəzərə alaraq

QƏRARA ALIRAM:

Axtarış zamanı Vəzirovdan müsadirə edilmiş 360 (üç yüz altmış) rubl məbləğində nəqd pul və onun adına olan 734 №-li əmanət kitabçasındakı 4000 (dörd min) rubl Özbəkistan SSR XDİK-in Xarəzm vilayəti maliyyə hissəsinin vasitəsi ilə Bakı şəhərinə Az.SSR XDİK-in sərəncamına göndərilsin.

Öz.SSR XDİK-i Xarəzm vilayəti
baş əməliyyat müvəkkili **Gerasimenko**

«RAZIYAM» Öz.SSR XDİK-in Xarəzm vilayəti
üzrə rəisi **Rıçkov**[392]

[392] MTN-in arxivi. Y.V.Çəmənzəminlinin istintaq qovluğu, PR-16870.

Özbəkistan SSR XDİK-i Xarəzm vilayəti baş əməliyyat müvəkkili Gerasimenkonun verdiyi məlumata görə, Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin həbs olunmasına sifariş Bakıdan verilmişdi. Ona görə də yazıçının «günahlarını» əsaslandırmaq üçün hələ həbsindən xeyli əvvəl – 1939-cu ildən Ürgənc şəhərində onun haqqında müxtəlif məlumatlar toplanırdı:

«Pedaqoji şurada Voronov rus dili müəllimi Y.Vəzirovu tənqid edərək bildirmişdir ki, o, yaxşı müəllim deyildir və onun dərs dediyi uşaqlardan heç biri rus dilində savadlı yaza bilmir. Buna dözə bilməyən Vəzirov çıxış edərək bildirmişdir ki, yerli tələbələrə savadlı yazmaq deyil, heç olmasa danışıq dilini öyrətmək lazımdır». Bu məlumat 1939-cu ilin 5 sentyabrında verilmişdir.

«11 sentyabr 1939-cu ildə Vəzirov öz müəllim yoldaşı Çervenakovun evində Fransa həyatından danışaraq bildirdi ki, Paris dünyanın ən gözəl şəhərlərindən biridir və dünyanın heç yerində onun tayı bərabəri yoxdur». (15.09.39)

«Vəzirov Parisdə olarkən qohumuna demişdir ki, Sovet yazıçılarından olan M.Qorki, Mayakovski və Şoloxov Şekspirlə müqayisədə xalturşikdirlər». (15.09.39)

«Vəzirov söhbət zamanı bildirmişdir ki, çar vaxtı 30 manat pul alsa da, yaxşı yaşamışdır və daşdan 9 otaqlı ev tikdirmişdir. O zaman çörəyin 1 kiloqramı 5 qəpik idi. İndi isə 2 min manat alsa, da özünü güclə dolandırır. Fransadakı həyatı haqqında danışarkən demişdir ki, orada polis işçiləri insanlarla nəzakətlə rəftar edirlər. Onlara çatmaq üçün bizə 200 il lazımdır. Sonra, o isbat etməyə çalışdı ki, SSRİ öz sənayesini kapitalist dövlətlərin köməyi ilə inkişaf etdirMişdir. Vəzirov bildirmişdir ki, SSRİ müqavilə bağladığı dövlətlərin daxili işlərinə qarışmır, lakin həqiqətdə isə kapitalist dövlətlərin bizim dövlətdə heç bir təşkilatı olma-

dığı halda kapitalist dövlətlərində Kommunist Partiyaları Moskva ilə əlaqədədirlər. Onların tapşırıqlarını yerinə yetirir, tətillər keçirirlər, nəticədə 100-lərlə fəhlə güllələnir və zindana atılırlar. Belə çıxır ki, günahsız qurbanların təqsirkarı SSRİ-dir».

«Söhbət zamanı Vəzirov bildirmişdir ki, fars dilini çox gözəl bilir, ona görə də İranda dərs demək fikrindədir. Bir də ona görə ki, İranda onun haqqı qızılla ödəniləcəkdir». Daha sonra isə o, İranın ədəbiyyatını, mədəniyyət və incəsənətini tərifləmişdir.

Bunlar Vəzirovun Ürgəncdə buraxdığı «səhvlər» idi və bu vaxta qədər o xeyli «səhvlər» etmişdi. Məsələn, Kiyevdə olarkən zamanın yeniləşdiyini, millətlərin oyandığını görən, bu gənc oradan üzünü ayrı-ayrı partiyalara, ziyalılara, bəylərə, xanlara, bir sözlə bütün «müsəlman bacı və qardaşlarına» tutaraq demişdir: «Ey Hümmətçilər!» Ukraynanın cəmi firqələri ittifaq edib, Ukrayna muxtariyyatını yapdılar. Muxtariyyat olmasa, ölkə başsızlıq bəlasından xilas olmasa, orada firqə həyatı da olmaz. Pəs əqidə davası eləmək zamanı deyil. Mərkəziyyəti öldürüb, yerində ədəmi mərkəziyyət payidar edilməlidir. Milli idarə qoy çöl tərəfdən düzəlsin, sonra içini düzəltməkdə mübahisə edərik.

Ey dövlətlilər! Pul qazanmaq asandırsa, saxlamaq bu saat çətindir. Çünki dərəbəylik zamanında heç kəsin canı və malı əmin-amanlıq tapmayacaq. Əgər istəyirsiniz ki, mal və dövlətiniz əlinizdə qalsın qazandığınız pulların bir hissəsini millət sandığına verin, milli idarə yapmağa sərf etsinlər İnanın ki, milli idarə olmasa can, mal və namusunuz əldə qalmayacaq. Rusiyada törənən işlərdən sizin xəbəriniz yoxdur. Bunun axırı çox pərişan olduqda da sədaməsi ancaq

bizə toxunacaq. Çünki biz millət işinə nəzər yetirmirik. Ayılmaq vaxtıdır.

Ey cavanlarımız! Eyş-işrət zamanı deyil! Hər millətin cavanları millət üçün imarətlər yapırlar. Gecə-gündüz çalışırlar. Məgər siz onlardan əskiksiniz? Onlarda olan zor qüvvə sizdə də var. Rəşadət və cürətdə siz onlardan da irəlidəsiniz. Böylə olduqda bəs sizin səsiniz niyə gəlmir? Niyə Azərbaycan türklərinin bayrağını uca tutmursunuz?

Ey cavanlar! Cəmi millətlər sizin işə diqqət ilə baxır. Sizdən qeyrət gözləyirlər. Pəs siz haradasınız?

Ədəbi mərkəziyyət fikrinin başında toplaşın: «Müsavat» firqəsinə yazılın! Yatmışları oyadın. Onları federasion nuru ilə işıqlandırın! Durmaq zamanı deyil. Bir mərkəzi tabe Rusiya uçurum qarşısında durub, bizi də çəkib aparmaq istəyir. Məmləkəti bu haldan qurtarın; onun idarə ixtiyarının bir hissəsini Qafqaza gətirib öz əlinizə alın.

Ey ziyalılar! Qafqaziyanın böyük və bərəkətli bir qismi biz Azərbaycan türklərinindir. Burada torpağın və mülkün çoxu bizim, onda yaşayan millətin çoxu bizim, danışan dil bizim, ruhumu bəsləyən musiqi və ədəbiyyat bizim ... pəs Allahın o gözəl nemətlərindən niyə üz döndərirsiniz? Cürət ediniz, iş görünüz! «Müsavat» şöbələrini hər şəhər və kəndlərə yayınız. Durmaq zamanı deyil bir az səbr eləsəniz, gözəl ölkəmiz fut olub əldən gedər!...

Ey bəylər, xanlar, mülkədarlar! Öylə güman eyləməyin ki, Azərbaycan muxtariyyati sizi uçurub dağıtmaq fikrindədir. Muxtariyyat uçurmaq üçün yaranmayıb, bəlkə yaratmaq və bina etmək üçün yaranıb. Muxtariyyat onun üçün düzəlir ki, dərəbəylik zamanında millətin mal və canı sağ və salamat qalsın. Muxtariyyat onun üçündür ki, namusumuz ayaqlar altına düşməsin.

Ey türklər! Qars-Ərdahan müsibəti, Qəsri-Şirin və qeyri yerlərin talanı sizə bunu öyrətdi ki, başsız və pərakəndə milləti hər yetən döyür, incidir və öldürür. Zəmanə böylə xərab zəmanədir ki, ağlamağa, göz yaşlarına qulaq asan olmur.

Məgər neçə milyon türkün gücü yoxdur? Güc var. Ancaq dağınıq yükdür. Böylə güc faydalı olmaz. Toplanıb cəmi gücümüzü təşkilata tabe etməliyik. Ədəmi mərkəziyyət qayəli Azərbaycanda bir yaradılmalıdır ki, Dağıstan, Bakı, Gəncə, İrəvan, Batum və Qars vilayətlərində ki, türklər mal və namusunu mühafizə eləsin».

Bu oyatma, ayıltma və birləşmə çağırışlı müraciətdə bolşeviklər haqqında heç nə deyilməmişdi. 1919-cu ildə yazdığı «Xarici siyasətimiz» adlı məqalədə isə bolşeviklərin ünvanına çox sərt sözlər deyilmişdir və bu gün o sözlər üçün demokratiyadan tamamilə uzaq olan «humanist» Sovet hökuməti tərəfindən ittiham olunmalı idi. Yusif Vəzir bolşeviklər haqqında yazırdı: «... bolşeviklik rus təbiətindən çıxan bir vulkandır. Bizi maraqlandıran bir şey var: əcaba, bu rus vulkanı başqa millətlərin də mali ola bilərmi, yoxsa ola bilməz...

Nə qorxulu adamlar! Bizim mühitdə bolşeviklik nə dəhşətli şəkillər ala bilər. Bu tufanın önünü almaq çarələrini düşünməli, yəqin etməli ki, bu axın bizi götürərsə, bütün Şərqə siraət edib uzun müddət anarşiyə səbəb ola bilər.

Düşünməli və çox düşünməlidir.

Bolşevikliyi doğuran səbəbləri təkrar-təkrar təhlil etməli və məhvinə çalışmalıdır»[393].

Yusif Vəzir bolşeviklərin məhvinə çalışanda da, Azərbaycanın müstəqilliyini qoruyub saxlamaq arzusu və istəyi

[393] Y.V.Çəmənzəminli. Xarici siyasətimiz, B. 1993.

ilə yaşayanda da «Müsavat» partiyasına arxalanır, ümidini ondan üzmürdü.


ДИПЛОМЪ.

Yusif Vəzir Çəmənzəminliyə İmperator universiteti tərəfindən verilmiş diplom

Hər halda bu fikirləri söyləyəndə o, mühakimə olunmurdu, əksinə, alqışlanırdı. Həm də bu sözlər deyiləndə 1917-19-cu illər idi və 30-cu illərin bolşevik vulkanı hələ püskürmürdü. Bu vulkan püskürən kimi Y.Vəzirovun həbs edilməsi mümkün idi və təəccüblü deyildi. Təəccüb doğuran o idi ki, Y.Vəzirovu fiziki şəxs kimi bir az gec həbs etmişdilər. Əslində isə o, gec həbs olunmamışdı. «Daha dəqiq desək, fiziki repressiyadan xeyli qabaq – 20-30-cu illərdə Yusif Vəzirin ədəbi-elmi intellekti repressiya edildi»[394]. Həqiqətən də, belə idi. Y.Vəzir 1926-cı ilin aprel ayının 3-də Azərbaycana qayıtdıqdan sonra (ədibin vətənə qayıtmasına rəsmi icazə 1926-cı ilin 18 yanvarında verilmişdi – C.Q) onun əsərlərinə ikili münasibət bəslənilirdi. Bəzi yazarlar qəzet və ya jurnal səhifələrində onun yaradıcılığına müsbət qiymət verir, bəziləri isə tənqid atəşinə

[394] Həsənli C. «Ağ ləkə»lərin qara kölgəsi, B.1991, s. 158.

tuturdu. Maraqlıdır ki, onu tənqid edənlərin sayı get-gedə artırdı. Hətta əvvəlki illərdə onu tərifləyənlər, yaradıcılığına müsbət qiymət verənlər də bir qədər sonra mövqeyini dəyişir, ikincilərin sırasına keçirdi. Bunun əsas səbəbi onun Kiyevdə, Odessada təhsil alması, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə müsavatla əlaqəsi və İstambulda səfir olması idi. «Kommunist» qəzetində açıq şəkildə bildirilirdi ki, Y.Vəzirin yaradıcılığının özü və onun keçmişi tənqid tələb edir. O, «Qızlar bulağı» və «İki od arasında» əsərlərində bu günün nəbzini tuta bilmir[395].

Məsələlərə bu aspektdən yanaşanlar onun hekayələrini də bu prizmadan təhlil edirdilər. Məsələn, «Şərq qadını» jurnalında müəllifin «Ayrılıq axşamı» hekayəsi «əski ruhda yazılmış aşiqanə bir hekayə» olduğuna və «bu hekayənin heç bir ideoloji tərəfi olmadığına»[396] görə tənqid edilirdi.

«Əski ruh» və «ideoloji tərəf» sovet tənqidini daima düşündərən və narahat edən əks qütblər kimi həmişə və hər yerdə çıxış edib. Ədəbi düşüncədə ideoloji cəbhənin baş qəhrəmanı isə inqilab və inqilabçılar olub. «Çəmənzəminli axır zamanlarda nədənsə inqilabi həyatdan özü də Rusiya inqilabi həyatından şəkillər göstərmək istəyir və öylə güman edir ki, bu inqilabi həyatı «Ağ buxaqda qara xalı» tərif edən kimi təsvir etmək ona mümkün olur. Fəqət heyhat çox yanılır... Çox yaxşı olardı ki, Çəmənzəminlilər proletar inqilabını və şəkillərini təsvir etməkdən əl çəkib, inqilab və inqilabçılara böhtan və iftira söyləməsinlər»[397].

1930-cu illərin tənqidi daha çox «Studentlər» əsərini dövri mətbuatın səhifələrinə çıxarır və bu romanı «faşist

[395] «Kommunist» qəzeti, 1937, 14 iyul.
[396] «Şərq qadını» jurnalı, 1926, № 8.
[397] «Yeni yol» qəzeti, 1927, 14 yanvar.

əsərləri» sırasına daxil edirdilər: «Faşist əsərləri olan «Studentlər» romanı ancaq Ələkbərlinin çürük liberallığı nəticəsində nəşr edilə bilərdi»[398]. Qəribədir ki, Məmmədkazım Ələkbərli də müstəntiqə verdiyi ifadəsində «Studentlər»i «faşist xarakterli» əsər adlandırırdı. Bu fakt bir daha təsdiqləyir ki, repressiyalar həm ədəbi, həm də ictimai həyatda vahid ssenari əsasında həyata keçirilirdi. M.Ələkbərlinin bu ifadəsinin ədəbiyyatşünasların diqqətini çəkəcəyini nəzərə alaraq 30-cu illər üçün «əksinqilabi» hesab edilən əsərlərin siyahısını olduğu kimi təqdim edirik:

«1935-1936-cı illərdə Azərbaycan Sovet Yazıçıları İttifaqına rəhbərlik etdiyim müddətdə bir sıra əksinqilabi millətçi əsərlər hazırlanmış və həmin əsərlər işıq üzü görmüşdür:

1. "Turut qaçaqları", Azərbaycanda banditizmi populyarlaşdıran və üsyançı hərəkatı təbliğ edən əsər idi. Bu əsərin ikinci hissəsi mənim xüsusi tapşırığım ilə əksinqilabçı təşkilatın üzvü Sanılı Hacı Kərim tərəfindən yazılmışdır.

2. "Studentlər" romanı, faşist xarakterli əsərdir. Bizim əksinqilabi təşkilatın üzvü Vəzirov Yusif tərəfindən mənim rekdaksiyam altında yazılmışdır.

3. "Şura qızı" əsərinin ikinci hissəsi pantürkist xarakter daşıyırdı və Özbəkistanda, Azərbaycanda və digər türk-tatar respublika və vilayətlərin türk-tatar xalqlarının ümumiliyini xüsusi olaraq nəzərə çatdırırdı. Mənim və R.Axundovun tapşırığı ilə əksinqilabi təşkilatın üzvü Qantəmir tərəfindən hazırlanmışdır.

4. "Kolxozıstan" - açıq-aşkar millətçi əsərdir. Əksinqilabi təşkilatın tapşırığı ilə yazıçı Qantəmir tərəfindən yazılmışdır.

[398] «Kommunist» qəzeti, 1937, 14 iyul.

5. "Sədəf" (addır) müsavatçılığı tərənnüm edən əsərdir. Əsərin qəhrəmanının siması burjua-millətçi əksinqilabi təşkilatın üzvü Xavər Qarayevanın simasından yazılmışdır. Əsər əksinqilabi təşkilatın üzvü Əhməd Cavad tərəfindən yazılmış, mənim müsbət resenziyam olandan sonra isə istehsala verilmişdir.

6. "Aşıqlar ailəsi", "Sınmış saz", "Qaçaqlar" və digər şeirləri bizim təşkilatın tapşırığı ilə şair Mikayıl Müşfiq tərəfindən yazılmışdır. Bu şeirlərində Müşfiq Sovet hakimiyyətinin devrilməsinə, Böyük Azərbaycanın yaranmasına və s. çağırır. Mənim fəal iştirakım ilə işıq üzü görmüşdür.

7. "İblisin intiqamı" pyesində millətçilik təbliğ edilirdi, əksinqilabi təşkilatın tapşırığı ilə onun üzvü Hüseyn Cavid tərəfindən yazılmışdır.

8. R.Axundov və M.Hüseynov ilə razılaşdırıldıqdan sonra Hüseyn Cavidin "Siyavuş" pyesi (pantürkizm təbliğatı) və s. daxil edilməklə əsərlərindən ibarət tam külliyyatı çapa hazırlanırdı.

9. Millətçi Məhəmməd Hadinin Qlavlit tərəfindən müsadirə edilmiş 15.000 nüsxədən ibarət olan külliyyatı nəşr olunmuşdu. Külliyyat Əli Abbas Müznib tərəfindən Əhməd Cavadın redaksiyası və Əsəd Axundovun fəal iştirakı ilə təşkil edilmişdi. Bu haqda mənə də məlum idi.

10. Əksinqilabi təşkilatın üzvü Salman Mümtaz tərəfindən "100 şair" albomu buraxılışa hazırlanmışdı. Burada bir sıra millətçilər tərənnüm edilirdilər. R.Axundovun, Əsəd Axundovun və mənim - Ələkbərli Məmmədkazımın tapşırığı ilə hazırlanmışdı»[399].

[399] MTN-in arxivi, M.Ələkbərlinin istintaq qovluğu, PR - 25533, v. 12-26.

Göründüyü kimi, ***o illərin ideoloji təbliğatı və yeridilən siyasət bir çox yazıçıların özlərini də proletar düşüncəsi ilə əski təfəkkür tərzinin («yeniləşən» cəmiyyət və sabitliyini qoruyub saxlayan genetik kod) arasında çaşbaş qoymuşdu.*** «Mənim həyatımın ən kədərli dövrü siyasətlə məşğul olduğum vaxtlardır. Mən təbiətcə maarif və mədəniyyət adamıyam. Mən ədəbiyyatla yaşayıram və xaricə getməyimə də o bais olubdur. Müsavat dövründə mən Azərbaycanda cəmi cümlətani bir ay olmuşam və məndə belə bir inam olub ki, özlərini ölkənin yiyəsi kimi aparan müsavat başçılarının ağalığı müvəqqətidir. Müsavat hakimiyyətinin nümayəndəsi olmağım da təsadüfi olub. Elə ona görə də Sovet hökuməti gələn kimi vəzifədən istefa vermişəm».

«Bu proletar həyatı mənim üçün bir məktəb oldu. Bütün köhnə düşüncələrimi məndə oyanmış yeni şüur sahəsinə keçirdim. Kapitalizm əsiri olan işçilərlə boyunduruq yoldaşı olaraq dünyaya başqa nəzərlə baxmağa başladım» (sitat K.Məmmədovun «Y.V.Çəmənzəminli» kitabından götürülmüşdür).

Maraqlıdır, ***«bolşeviklik rus təbiətindən çıxan bir vulkandır»[400] - deyən Vəzirov həqiqətənmi proletar həyatını özü üçün məktəb hesab edirdi, əgər elə deyilsə, onda bu ziddiyyət və ikilik haradan gəlir? Bu gün bu sualla çoxlarını ittiham etmək olar. Bunun üçün əvvəlcə gərək 20-30-cu illərə qayıdasan, dövrün özünə – Stalin və Bağırov rejiminə, az da olsa, bələd olasan. Can bir qəlblə bir-birinin evinə gedən-gələn qonşuların qorxudan bir-birindən «küsməklərinin», özündən qorxan, çəkinən adamların şahidi olasan, hər gecə qara maşınların evlərə gətirdikləri fəlakəti görəsən, dar zindanlarda döyülən, həftələrlə ayaq üstə ac-susuz dayanan,***

[400] Y.V.Çəmənzəminli. Xarici siyasətimiz, B. 1993, s. 39.

ayaqları şişən adamların nalәsini, fәryadını, iniltisini eşidәsәn, heç olmasa, 30-cu illәrdәn miras qalan dәrd yüklü istintaq işlәrini vәrәqlәyәsәn, yalnız o zaman mәhkum edilәnlәri vә mәhkum edilmәyәnlәri ittiham edә bilәrsәn.

Dövr, zaman özü azmayi vә azәnin tәrәqqisini tәlәb edirdi. Bu diqtә idi. Sәn ya bu diqtәni qәbul edib öz ideyalarını müxtәlif ədәbi prinsiplәrlә hәyata keçirmәli, ya Sovet hökumәtnin varlığını mədh edәrәk «sevinc yaylığı ilә gözlәrinin yaşını silib, gülә-gülә ələmdәn-nәşәyә keçmәyini» elan etmәli, yaxud da mәhv olmalı idin.

Fevralın 15-də Y.B.Vəzirovun Bakı şəhəri, Krasnaya küçəsi, mənzil 27-də (tel. 84-72) yenidən axtarış aparılmış və axtarış zamanı mənzildən aşağıdakılar aşkar edilmişdir:

Müxtəlif köhnə vəsiqələr – 4 ədəd;

Müxtəlif vəsiqə və arayışlar – 14 ədəd;

Fotoşəkillər – 6 ədəd;

Kitab – müəllifi Vəli Xuluflu – 3 ədəd;

Müxtəlif yazışmalar və qeydiyyat kitabçaları – 1 qovluq;

Köhnə kağız pullar – 1 qovluq

(Protokolun surəti Vəzirova da verilmişdir)[401].

Axtarış zamanı tapılan və götürülən əşyaların içərisində, görəsən, yazıçının hələ də işıq üzü görməyən neçə əsəri məhv edilmişdir. Sonra iki ay keçəcək, Vəzirov özünə Verilən bütün mənəvi və cismani əzablara dözərək, hər gün xəyalında yaşatdığı və gəzdirdiyi ailəsini – həyat yoldaşı Bilqeys xanımı, 13 yaşlı böyük oğlu Orxanı, 12 yaşlı Fikrəti və sonbeşiyi, 7 yaşlı Gülnarəsini anacaq, heç olmasa, onlar əziyyət çəkməsinlər deyə müstəntiqə rəsmi müraciət edəcəkdi: «Xahiş

[401] MTN-in arxivi. Y.V.Çəmənzəminlinin istintaq qovluğu, PR-16870.

edirəm, mənim əmanət kitabçamın həyat yoldaşıma çatdırılmasına icazə verəsiniz. Çünki ailəm iki aydan çoxdur ki, kənardan heç bir maddi kömək almır». 3/IV.40. İmza.

Günlər keçəcək, lakin Bilqeys xanıma verilən 4000 rubl ona və uşaqlarına qismət olmayacaq, az müddətdən sonra narahat ailənin qayğıları daha da artacaqdır. Körpələrə belə rəhm etməyən «humanist» sovet qanunlarına görə «Vətən xainlərinin» uşaqlarına da zülm edilməli idi. Həmin qanuna əsasən, Bilqeys xanım və uşaqları pərən-pərən salındı: «Atamızdan sonra 1941-ci ilin noyabr ayında Bakıda təşkil olunan sürgün kompaniyası ilə əlaqədar olaraq bizim ailə də sürgünə məruz qalmışdır... Beləliklə, 1941-ci ildən 1945-ci ilə qədər Azərbaycanın müxtəlif rayonlarında köçəri həyat keçirdik». Bu sözləri də, təxminən, 52 il sonra, 30.03.93-cü ildə yazıçının böyük oğlu Orxan deyəcəkdir.



SSRİ Xalq Daxili İşlər Komissarlığı yanında xüsusi müşavirənin protokolundan çıxarış

Yazıçının istintaqını yekunlaşdıran müstəntiq belə qərara gəlir ki: Y.B.Vəzirov aşağıdakı əməllərinə görə ifşa olunur:

1. 1919-cu ildə İstambulda Müsavat hökumətnin konsulu vəzifəsində işləyərkən ingilis-fransız və Türkiyə təşkilatları ilə əlaqədə olmuşdur.

2. Fəal, peşəkar müsavatçı kadr kimi qeyri-leqal müsavat təşkilatının rəhbər özəyinə məxsus olmuş və 1927-

ci ildən milli yönümçülərin və müsavatçıların yaratdıqları antisovet blokuna keçmişdir.

3. Öz həmfikirləri arasında müntəzəm olaraq millətçi baxışları təbliğ etmiş və 1931-ci ildə Azərbaycanda olan əksinqilabçı millətçi təşkilatın tərkibinə daxil olmuşdur.

İttihamnamənin altında «müttəhim» öz dəsti-xətti ilə yazırdı: «Mənə verilən 3 maddədən ibarət ittihamlar ağ yalandır. Mən özümü günahkar hesab etmirəm».

Azərbaycan SSR Cinayət Məcəlləsinin 72 və 73-cü maddələri ilə ittiham edilən Y.Vəzirin işi 1940-cı il aprel ayının 19-da baxılmaq üçün SSRİ XDİK-i yanındakı Xüsusi Müşavirəyə göndərildi. Xüsusi Müşavirə onun işinə baxaraq həmin ilin 11 iyununda belə bir qərar qəbul etdi ki, Y.Vəzir müddəti 27 yanvar 1940-cı ildən hesablanmaqla 8 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilsin.

Azərbaycanın görkəmli ziyalılarından olan Y.Vəzir bu səkkiz ili ağır məhbəsdə yaşaya bilmədi və 1943-cü il yanvar ayının 3-də Qorki vilayətinin Suxobezvodnoye kəndində dünyasını dəyişdi. Ölümündən 13 il sonra – 1956-cı ilin fevral ayının 28-də ona bəraət verildi.

Y.V.Çəmənzəminli görkəmli yazıçı, ədəbiyyatşünas, publisist, ictimai xadim həm də dərin təfəkkürə malik folklorşünas alim olmuşdur. O, folklorun poetikası, toplanması və nəşri problemləri və s. ilə bağlı dərin məzmun və məndəricəyə malik əsərlər müəllifidir. Onun elmi-nəzəri fikirlərini məzmun və məndəricə baxımından təsnif etməyə çalışan K.Məmmədov onları, əsasən üç qrupa ayırmışdır:

1. Folklorşünaslıq.

Bura ədib-alimin şifahi xalq ədəbiyyatı, qismən də, etnoqrafiya və tarixə dair əsərləri daxildir.

2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, klassiklər.

Buraya, qismən də, rus ədəbiyyatı klassikləri barədə məqalələr daxildir.

3. Publisistika.

Bura yazıçının, əsasən, Azərbaycan xalqının azadlığına, mətbuatına, dilə, qadının hürr yaşaması məsələsinə dair ciddi, ictimai-siyasi məzmunlu əsərləri daxildir[402].

Qeyd edək ki, folklor Y.V.Çəmənzəminlinin təkcə elmi araşdırmalarında deyil, həm də bədii yaradıcılığında mühüm yer tutur. Folklordan istifadə onun əsərlərində xüsusi bədii-poetik səviyyədir və folklor motiv və süjetlərindən istifadənin onun yaradıcılığında özünəməxsus və təkrarolunmaz semantik səviyyə yaratması haqqında bütün tədqiqatçıların fikri yekdildir. O, folklor və mifoloji süjetləri özünəməxsus ustalıqla bədii təhkiyə hadisəsinə çevirməyi bacarmışdır. Məsələn, bu mövzuda ayrıca monoqrafiyanın müəllifi filologiya elmləri doktoru B.Abdulla yazır ki, Y.V.Çəmənzəminli «Qan içində» romanında «Gültəkin əfsanəsi»ndən istifadə edərkən «əsatirlə yoğrulmuş bu əfsanəni, sadəcə olaraq nağıl üslubunda oxucuya təqdim edir. O başlanğıcda «Biri varmış, biri yoxmuş, allah varmış, bəndəsi çox imiş, bu bəndələrin də içində Oğuz xan adlı igid bir kişi varmış», qurtaranda isə «onlar yedilər yerə keçdilər, sən də ye, dövrə keç» kimi nağıl düsturlarından istifadə edir. Əslində isə təsvir olunan hadisə əsərin nağıldan çox tarixi əfsanə olduğunu sübut etməkdədir. Çünki əfsanədə nağıla nisbətən hadisənin, söylənilən mətləbin doğruluğuna, gerçəkliyinə, həqiqətən baş verməsinə inam

---

[402] Məmmədov K. Yusif Vəzir Çəmənzəminliinin ədəbi-nəzəri mülahizələri / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 5.

öz planında durur. «Gültəkin əfsanəsi»ndə də dediyimiz cəhətlər vardır»[403].

Ümumiyyətlə, Y.V.Çəmənzəminli «folkloru yüksək məhəbbətlə sevmiş, bütün yaradıcılığı boyu onunla nəfəs almış, folklor haqqında tutarlı elmi əsərlər yazmış, bədii əsərlərində ondan ustad sənətkar kimi qidalanmışdır»[404].

Prof. M.H.Təhmasib «Qan içində» romanının nümunəsində yazıçının yaradıcılığında folklordan istifadə məsələsinə toxunaraq göstərir ki, romanda insan həyatının ilk çağlarına aid adətlərdən tutmuş dəfn mərasimlərinə qədər, laylalardan başlamış vida nəğmələrinə – ağılara qədər Azərbaycan folklorunun bütün janrlarından nümunələr vardır. Burada bayatı da, nəğmə də, atalar sözü və məsəl, hikmətamiz sözlər, aforizmlər, əfsanələr, rəvayətlər, nağıllar, lətifələr, hətta əsatir də vardır[405].

Göründüyü kimi, yazıçı-alimin folklora münasibəti zəngin məzmun və məndəricəyə malik olmuşdur. Onun «folklor» haqqındakı baxışlarını ümumiləşdirən fəlsəfə doktoru E.Ağayev göstərir ki, Y.V.Çəmənzəminliyə görə:

«1. Folklorda tarix özünəməxsus şəkildə əks olunur;

2. Folklor etnoqrafiya ilə sıx bağlıdır;

3. Folklor (nağıllar) ibtidai fəlsəfəni və dünyagörüşləri öyrənmək üçün bir qaynaqdır;

[403] Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənzəminli və folklor. Bakı 1981, s. 70.

[404] Məmmədov K. Yusif Vəzir Çəmənzəminliinin ədəbi-nəzəri mülahizələri / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 6.

[405] Təhmasib M.H. Ədib-alim. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 9 dekabr, 1967.

4. Folklorla mifologiyanın bağlılığı o səviyyədədir ki, mifologiyanı bilmədən folkloru araşdırmaq «səthi və yarımçıq» nəticələr verər»[406].

Y.V.Çəmənzəminlinin folklor tədqiqatları onun çox yüksək elmi-nəzəri səviyyə malik olduğunu göstərir. Prof. İ.Abbaslının müşahidəsinə görə, «onun araşdırmaları təsdiq edir ki, Y.Vəzir Şərq və Avropa mədəniyyətini yaxından mənimsəmişdir. O qeyd edirdi ki, xalq yaradıcılığının araşdırılması bəşəriyyətin həyatında yeni səhifələr açır. Yusif Vəzir folklorşünaslığın tarixindən bəlli olan üç nəzəriyyə – elmi istiaqamət: mifoloji, miqrasiya və tarixi məktəblərlə bağlı maraqlı mülahizələr söyləmişdir. Y.Vəzirə görə, mifoloqların bütün epik janrların mifdən yaranması fikri ilə razılaşmaq olmaz. Müəllif daha konkret faktlara keçərək xatırladırdı ki, nağıllarla mifləri eyniləşdirmək olmaz. Çünki nağıllar öz mənşəyi, formalaşması etibarilə daha sonrakı dövrlərin məhsuludur. Y.Vəzir mifoloji nəzəriyyəyə tənqidi ruhda yanaşmış, bu elmi istiqamətn bir çox müddəalarını qəbul etməmişdir»[407].

Y.V.Çəmənzəminlinin folklorşünaslıq məqalələri içərisində nağıllara həsr olunmuş tədqiqatlar üstünlük təşkil edir. O, nağılları toplamaq, nəşr və tədqiq etməklə yanaşı, yeri gələndə özü də «Qaçaq Nəbi», «Al toxmağım, vur toxmAğım» kimi nağıllar yazmışdır. Y.V.Çəmənzəminlinin nağılları toplayıb nəşr etməsini günün vacib məsələlərindən hesab edən folklorşünas alim B.Abdulla bunun səbəblərini belə

[406] Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. B. 2008, s. 41.

[407] Abbaslı İ. Azərbaycan folklorşünaslığı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, 9-cu kitab. B. 2000, s. 16.

açıqlayır: «Şifahi ədəbiyyatın bir növü olan nağıl əslində xalq ruhunun, xalq etiqadının məhsuludur. Burada lap qədim zamanlarda yaşamış əcdadlarımızın həyata ibtidai baxışları, adət-ənənələri, dünyagörüşləri, sirli aləmə, kainata münasibətləri ifadə olunmuşdur»[408]. Çəmənzəminlinin bu əsərləri, mərhum prof. A.Şükürovun qeyd etdiyi kimi, nağıllarımızın sirli qapılarını açmağı və oradakı fəlsəfi fikirləri aşkara çıxarmağı xəbər verən ilk əsərlərdir[409]. Nağılların toplanmasının zəruriliyi məsələsinə Y.Vəzirin öz baxışları da xüsusi maraq kəsb edir. «Nağıl ilə xalqın bütün fəlsəfeyi-fikriyyəsi ifadə olunur deyən müəllif yazır ki: «Dünyanın ən qədim mədəniyyətlərindən birinin beşiyi Kür ilə Araz çaylarının arası olmuşdur. Bu mədəniyyətin əsaslarını bilmək üçün xalq ədəbiyyatımız, bilxassə nağıllarımız qiymətli vasitə ola bilər».[410] Deməli, nağılların toplanması müəllifin diqqətini, yuxarıda deyilənlərlə yanaşı, həm də türk mədəniyyətinin, daha dəqiq desək «Kür-Araz» mədəniyyətinin qədimliyini öyrənmək və göstərmək baxımından da cəlb edirdi.

Onun bu mövzuda «Maarif və mədəniyyət» jurnalının 1926-cı il tarixli 9-cü nömrəsində çap olunmuş «Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi» adlı məqaləsi yazıçı-alimin folklorşünaslıq baxışlarını öyrənmək baxımından diqqəti cəlb edir. Fransadan Bakıya təzəcə qayıtmış Y.V.Çəmənzəminli folklorun xalq ədəbiyyatı kimi kütləvi şəkildə və elliklə toplanması kompaniyasını alqışlayır: «Azərbaycanın Şuralar dövründə ədəbi tariximizin izahı üçün qiymətli bir

[408] Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənzəminli və folklor. Bakı 1981, s. 10.
[409] Şükürov A. Azərbaycan mifologiyası (tədqiq tarixindən). B. 2005, s. 48.
[410] «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 9, səh 44.

sahə vücuda gətirdiyi inkar olunmazdır. Bir neçə ilin müddətində o qədər materiallar meydana çıxdı ki, indi artıq ədəbiyyat tariximizin yazıla biləcəyinə əmin olmaq olar. Yalnız şifahi ədəbiyyatımız hələ lazımi surətdə təsvir olunmamışdır. Səbəbi aşkardır. Əvvəla şifahi parçalar toplanmalı və sonra nizama salınıb təhlil olunmalıdır»[411].

Alimin fikrindən aydın olur ki, o, fokloru həm də ədəbiyyat – yazılı ədəbiyyatın şifahi qolu hesab etmişdir. Bu cəhətdən folklor materiallarının toplanmasını alqışlasa da, ona münasibətin elmi səviyyəsi Y.V.Çəmənzəminlini razı salmAmışdır. O, belə hesab etmişdir ki, bu iş sistemli görülməlidir.

Yazıçı-alimin bu məqaləsi sonralar Azərbaycan (o cümlədən sovet) tarixşünaslığında xüsusilə güclənəcək antitürk əhvali-ruhiyyəsinin o dövrdə də aktual olduğunu göstərir. O yazır ki, Azərbaycan şifahi ədəbiyyatını öyrənmək üçün ölkəmizdə səltənət sürən nüfusları (əhalini – C.Q.), onların tarixini bilməlidir. Bir kərə Firdovsinin «Şahnamə»də təsvir etdiyi İran ilə Turan mübarizəsini nəzərə almalıdır. Tarix göstərir ki, bu mübarizə üçün Şimali Azərbaycan mərkəz təşkil etmiş və nəticədə türk dili qədimdən «Böyük Midiya» adlanan Qaf dağı ilə Həmədan arasında hökmran bir vəziyyət almışdır (Türk və İran mətbuatında münaqişəsi mövcib olan bu məsələlər haqqında mənim irəlidə çap olunacaq «Azərbaycan tarixinə mədxəl» kitabıma baxmalı – müəllif). Lakin şimal axını Azərbaycanı türkləşdirmişdirsə də, orada rast gəldiyi qədim və yüksək mədəniyyəti tamamilə öldürməmiş, biləks onu mənimsəmiş, öz qəlib və şəkilinə salmışdır. Bu şəklə bilaxirə ərəb ruhu da

[411] Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 44.

girmişdir... Nəticədə müəyyən mədəni məhsullar zəmanəmizə qədər gəlib çıxa bilmişdir[412].

Qeyd edək ki, bu fikir xaricdən təzəcə qayıtmış Y.V.Çəmənzəminlinin elmi və milli dünyagörüşünü öyrənmək baxımından zəngin material verir. Təhlil nəticəsində aşağıdakı cəhətlər aydın olur:

1. Y.V.Çəmənzəminliyə görə, Azərbaycan folklorunun məzmun və mündəricəsi ölkədə yaşayan əhalinin bütün etnik özünəməxsusluqlarını inikas edir. Bu cəhətdən folklor Azərbaycanda yaşayan xalqların tarixi ilə sıx bağlıdır. Folklorun janr və məzmun özünəməxsusluğu tarixi kateqoriyadır: milli-etnik tarix və demoqrafik-siyasi özünəməxsusluqlar folklorun məzmun və formasına, şifahi ədəbiyyatın janr strukturuna, tematik əsaslarına, keyfiyyət özünəməxsusluğuna təsir edir.

2. Folklorşünas alim fars şairi Firdovsinin «Şahnamə» əsərində əks olunmuş İran-Turan mübarizəsini real tarixin ədəbiyyata, folklor düşüncəsinə (o cümlədən şifahi və yazılı epik ədəbiyyata) təsirinin bariz nümunəsi və həmin tarixi reallıqların folklordakı inikasının öyrənilməsinin metodoloji modeli hesab edir. Başqa sözlə, fars və türk etnoslarının gerçək milli-siyasi tarixini başlıca olaraq epik xronikalara, qədim dastanlara, folklor yaddaşına əsaslanmaqla «Şahnamə»də epikləşdirən Firdovsinin əsərində olduğu kimi, tarix folklorun həm məzmununda, həm də formasında əks olunur. Y.V.Çəmənzəminliyə görə, şifahi ədəbiyyatımız öz formal-tematik strukturunda Azərbaycan tarixinin bütün etnik-siyasi özünəməxsusluqlarının vahid sistemi kimi, başqa sözlə, Şimali Azərbaycandakı məhəlli «qədim və yüksək

[412] Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi / Göst. kitab, s. 44.

mədəniyyətlərin», «ərəb (ədəbiyyatının – C.Q.) ruhu»nun türk etnik-milli bazisi əsasında birləşməsindən təşkil olunur.

3. Y.V.Çəmənzəminlinin Azərbaycan etnik-siyasi tarixinə baxışının əsas müddəasına görə, türk dili hələ eramızdan çox-çox əvvəllər Böyük Midiyanın (təqribən, indiki Cənubi Azərbaycan ərazisinin, konkret olaraq Qaf dağı ilə Həmədan arasındakı etnik-siyasi mühitin) hakim dili olmuşdur. Başqa sözlə, yazıçı-alim birmənalı şəkildə belə hesab edir ki, türk etnosu, ən azı, bizim eradan əvvəl birinci minillikdə qədim Azərbaycan və İranın avtoxton və hakim etnosu olmuşdur. Qeyd edək ki, onun bədii və elmi yaradıcılığında geniş yer tutan Avesta-zərdüştilik motivi də öz etnik-milli bazisi etibarilə yazıçı-alimin bu görüşlərinə söykənir. Bəzən Y.V.Çəmənzəminlinin Avesta-zərdüşt motivlərinə marağı düzgün anlaşılmır. Lakin yazıçı birmənalı şəkildə belə hesab etmişdir ki, Şimali Azərbaycan (Qədim Albaniya) şimaldan gələn türk axını ilə tükləşmişdirsə, Cənubi Azərbaycan (qədim Manna, Midiya, Atropatena əraziləri) türklərin ana yurdu olmuşdur.

Təbii ki, Azərbaycan türkünü dünya türklərindən, xüsusilə Türkiyədən təcrid edən, onun köklərini irandilli etnoslara bağlayan sovet ideoloqları yazıçı-alimin belə aydın etnik-milli baxışlarına dözə bilməzdi. Y.V.Çəmənzəminli istər elmi, istərsə də bədii yaradıcılığında bu ideyaları açıq şəkildə təbliğ edirdi. Mükəmməl savada malik, Avropada yaşamış, qədim Şərq dilləri və mənbələrinə, Avropa dillərinə yaxından bələd olan yazıçının türk milli həqiqətlərinə qarşı yalançı ideologiyaya əsaslanan bolşeviklər öz zorakılıqlarından başqa heç nə qoya bilməzdilər. Əslində, həmin dövrdə Azərbaycanda yazıçı-alimin baxışlarına qarşı dura biləcək savadlı antitürk alim də yox idi.

Ona görə (və bolşevik mübarizə üsuluna görə, bütün hallarda) yeganə yol onu fiziki baxımdan məhv etmək idi. Çünki «Xalq ədəbiyyatımızın tədqiqi yalnız bizim üçün deyil, bütün insaniyyət tarixinə yeni bir səhifə əlavə edəcəyinə iman edənlərdənəm, çünki dünyanın ən qədim mədəniyyətlərindən birinin beşiyi Kür ilə Araz çaylarının arası olmuşdur. Bu mədəniyyətin əsrarını bilmək üçün xalq ədəbiyyatımız, bilxassə nağıllarımız qiymətli vasitə ola bilər» deyən[413] Y.V.Çəmənzəminlinin fəaliyyətini davam etməsi Azərbaycan xalqını öz etnik-milli həqiqətlərinə qovuşdurmaqla yanaşı, dünyanı da bu həqiqətlə tanış edərdi.

Alimin «Azərbaycanı öyrənmə yolu» məcmuəsinin 1928-ci il tarixli 1-ci nömrəsində çap etdirdiyi «Nağıllarımızı necə toplamalı» adlı məqaləsi qısa həcminə baxmayaraq, dərin metodoloji əhəmiyyətə malikdir. Diqqətçəkicidir ki, onun bu məqaləsi folklorumuzun regional spesifikasını öyrənmək baxımından bu gün də aktualdır. Y.V.Çəmənzəminli hələ 1928-ci ildə folklorun məhz bu üsulla – regional kontekstdə toplanması barədə yazırdı: «Azərbaycanın mədəniyyət tarixini tədqiq edərkən Qarabağ, Şirvan, Qazax tərəflərin mədəniyyət tariximizdə, bilxassə ədəbiyyat sahəsində böyük rol oynadığını görürük. Halbuki Bakı, Salyan, Lənkəran səmtləri istər ədəbiyyat, istər şivə etibarı ilə səfalı Şirvan, Qarabağdan çox-çox geridə qalır. Səbəbi aşkardır. Xalq mühitində rast gəlmədiyi şeylərə ad qoya bilməz. Mühit təbiətcə zəngin olursa, dil də genişlənir, ədəbiyyat da zənginləşir[414].

[413] Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi / Göst. kitab, s. 44-45.

[414] Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 48.

Beləliklə, yazıçı-folklorşünas belə hesab edir ki, mühitin təbiət zənginliyi onun ədəbi düşüncəsində inikas olunur. Təbiət nə qədər zəngin olursa, o, insanın ruhuna daha zəngin qida verir. Bu üsulla regional mühitin spesifikası, məhəlli keyfiyyətləri folklorda bədiiləşir və onun özünəməxsusluğunu şərtləndirir. Y.V.Çəmənzəminli ona görə də xəbərdarlıq edir ki, «xalq ədəbiyyatı ilə məşğul olarkən, bu nəzəriyyənin doğruluğunu hər addımda duyuruq. Bir zaman mən xalq ədəbiyyatını toplayarkən, onları tutuşdurardım. Qarabağda işlədiklərimin Bakıda öyrəndiklərimdən hər cəhətcə yüksək olduğunu görürdüm. Deməli dağlı, meşəli, çeşməli yerin xalqı daha incə dilə, daha şairanə tərkiblərə malik olur»[415].

Yazıçı-folklorşünasın bu dedikləri hazırda Azərbaycan folklorunun toplanması və tədqiqində başlıca metodoloji prinsip hesab olunur. Prof. H.İsmayılov yazır ki, folklor mətnlərinin bu şəkildə (regional antologiyalar halında – C.Q.) çap olunması çağdaş folklorşünaslığın elmi prinsiplərinə uyğundur və hətta onun kifayət qədər aktual və zəruri bir səviyyəsini təşkil edir[416]. H.İsmayılov folklor mətnlərinin strukturunda dörd regional lay aşkarlayır:

1. Məhəlli (lokal) səviyyə.

Buraya kənd, qəsəbə, şəhər, rayon və s. bu tipli məhdud coğrafi məkanı əhatə edən folklor mühiti aiddir.

2. Regional səviyyə.

Tarixi-mədəni və bəzi folklor mühitləri üçün həm də iqdisadi-siyasi şəraitin çeşidli dönəmələrdə müxtəlifliyi eyni bir xalqın həyatını folklor gerçəkliyində rəngarəng şəkildə

[415] Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı / Göst. kitab, s. 48.

[416] İsmayılov H. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. B. 2006, s. 142.

əks etdirmişdir. Bu rəngarənglik bölgəvi xarakter daşıyır və sosial-mədəni əsasları vardır.

3. Milli və yaxud ümummilli səviyyə.

Məsələnin folklor kontekstinə gəlincə qeyd etməliyik ki, folklorumuz – xalqımızın yaratdığı fikir və sənət vahidi bir tamdır, bütövdür, hissələr, qəlpələr, laylar, qatlar şəklində realizə olunur, sabit və dəyişməyən strukturun dəyişə bilən məlumatları şəklində kanonik qəlibləri pozmadan variantlaşır, variasiyalaşır, millinin bölgəsi və məhəlli formaları yaranır.

4. Qlobal səviyyə.

Konkret olaraq Azərbaycan folklrorundan çıxış olunsa, bizim milli-mənəvi varlığımızı əks etdirən mətnlərin Azərbaycan folklor arealından daha geniş kültür çevrəsinə daxil olduğunu müşahidə edə bilərik[417]

Y.V.Çəmənzəminlinin folklor mətnlərinin, konkret olaraq nağılların toplanmasının dil-üslub tərəfləri ilə bağlı baxışları da bu gün aktualdır. O yazır: «Üsula gəldikdə, nağıl ədəbiyyatının müəyyən üsulu var. Onları gözəl edən və süsləndirən müəyyən dil, tərkib və cümlələrdir. Xalq ədəbiyyatı ilə maraqlananlar bu nöqtəni unudarlarsa, çəkdikləri zəhmət hədər olar. Xüsusən cümlələr və dil nağılda da əhəmiyyətli yer tutur. Bir çox nağılların «Biri var imiş, biri yox imiş, Allah var imiş, bəndəsi yox imiş» deyə başlandığını hər kəs bilir, qurtardıqda «o yedi yerə keçdi, sən də ye dövrə keç» deyirlər. Gözəl gördükdə «yemə-içmə, xətti-xalına, gül camalına tamaşa et», yol getdikdə «az getdi, üz getdi, dərə-təpə düz getdi» kimi cümlələr nağılın zinəti hesab olunur. Nağılları toplarkən (toplayıcı – C.Q.) bunları qeyd etməlidir. Bunlarsız nağıl bütün gözəllikdən məhrum olar»[418].

Yazıçı-folklorşünasın qeyd etdiyi nağıl ifadələri bu janr üçün xarakterik olan təsvir formulları, qəlibləridir. Onlarda nağıl məkan və zamanı, eləcə də onlar arasındakı münasibətlərin müxtəlif kombinasiyaları daşlaşmışdır. Əslində, nağıl poetikasının bütün bədii xronotop (məkan-zaman sisteminin) özünəməxsusluğu bu qəliblərdə ifadə olunur. Nağıl məkanında baş verən bütün hadisələrin Fantastikası, məkan və zaman «anlaşılmazlığının» bütün «sirləri» bu statik formalarla bağlıdır. Y.V.Çəmənzəminli bunları bədii ifadə ilə «nağılın zinəti» hesab edir. Lakin yazıçı-folklorşünasın bu bədii bənzətməsinin altında həmin ifadələrə münasibətdə çox ciddi elmi yanaşma var. Əks halda o, nağılı «bunlarsız bütün gözəlliklərindən məhrum» hesab etməzdi. Ədib-alimə görə, nağıl janrının estetikası bu ifadələrlə müəyyənləşir. Əlbəttə, bunlar təkcə forma elementləri yox, həm də nağılın poetik aləmini, nağıldakı hadisələrin «nağılvariliyini» müəyyənləşdirən, şərtləndirən semantik qəliblərdir. Prof. P.Əfəndiyev bu semantik qəliblərin tarixi səciyyə daşıması, özündə nağıl poetikasının səciyyəvi keyfiyyətlərini əks etdirməsi haqqında yazır ki, nağıllarda əsrlər boyu sabitləşən, kamilləşən ənənəvi forma komponentləri vardır. Nağıllar, bir qayda olaraq, müqəddimə ilə başlayır, buna «pişrov» deyirlər. Xalq sənətkarları bacardıqca müqəddiməni maraqlı qurur, çox təsirli sözlər, ifadə vasitələri, idiomlar seçirlər. Həm də müqəddimə,

[417] İsmayılov H. Göst. əsər, s. 142-145.

[418] Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 49.

əsasən, nağılların ümumi məzmunu ilə bağlı olmur[419]. P.Əfəndiyevin fikrindəki sonuncu cümlə bizi düşünməyə məcbur edir. Nağıl mətnindəki ənənəvi qəliblər nağılın əsas süjetində reallaşan məzmunla birbaşa bağlı olmasa da, bunlar nağılın zəruri poetik struktur ünsürləridir. Bu, göstərir ki, nağılın bu formal elementlərinin nağılın semantik strukturu ilə əlaqəsi daha dərin, gizli qatlardadır. Bu da Y.V.Çəmənzəminlinin onları nəyə görə «nağılın zinəti» hesab etməsinin çox ciddi əsaslara malik olmasını göstərir.

Y.V.Çəmənzəminli nağılların təsnifatını da vermiş və onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmışdı: 1. Qədim ayinlərlə, zərdüştiliklə bağlı nağıllar; 2. Tarixi nağıllar; 3. Cocuq nağılları. Folklorşünas alim B.Abdulla bu bölgüyə münasibət bildirərək yazır: «Doğrudur, bu bölgü, eləcə də Yusif Vəzirin nağılların ideyasına münasibəti bir qədər mübahisəlidir. Lakin dünya folklorşünaslığında nağıl bölgüsünə dair müxtəlif fikirlərin olması Çəmənzəminlinin dediklərini də bizə məqbul saymağa imkan verir. Eyni zamanda Azərbaycan folklorşünaslığında, bəzi ziddiyyətli cəhətlərinə baxmayaraq, ilk addım olmaq etibarilə Yusif vəzirin bu xidməti böyük qiymətə malikdir»[420].

«Elmi tədqiqata ən çox ehtiyacı olan folklor»dur[421] deyən Y.V.Çəmənzəminlinin folklora baxışlarını öyrənmək baxımından onun 1928-ci ildə «İnqilab və mədəniyyət» jurnalında çap olunmuş «Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər» adlı məqaləsi xüsusilə aktualdır. Məqalədə diqqəti cəlb edən ilk məqam əsərin «folklor» anlayışına verilən

[419] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B. 1992, 189.
[420] Abdullayev B. Yusipf Vəzir Çəmənzəminli və folklor. Bakı 1981, s. 13.
[421] «Ədəbiyyat qəzeti» 1934, 22 dekabr.

tərfilə başlanmasıdır. O yazır: «Xalq ədəbiyyatı ağızdan-ağıza keçib nəsildən-nəslə intiqal edən (ötürülən, verilən, keçən – C.Q.) ədəbiyyata deyilir. Bu tərif haqqında bütün müdəqqiqlərin (tədqiqatçıların, araşdırmaçıların – C.Q.) rəyi bir görünür. Lakin xalq ədəbiyyatı deyilən bu el fikrinin məhsulu kimə və hansı xalqa məxsusdur deyildikdə, bir az çətinlik çəkilir. Çünki bir xalqın arasında məruf (məşhur – C.Q.) olan bir parça istər şəkil, istərsə də mövzu etibarilə başqa xalqların arasında da görünmədədir[422].

Göründüyü kimi, tədqiqatçı birbaşa «folklor» sözündən istifadə etməmişdir. O, «xalq ədəbiyyatı» yazmış və bu ədəbiyyatın əsas keyfiyyətinin onun ağızdan-ağıza keçməsi, nəsllərdən nəsllərə ötürülməsi olduğunu göstərmişdir. Başqa sözlə, Y.V.Çəmənzəminli xalq ədəbiyyatının yazılı ədəbiyyatdan tamam başqa, fərqli keyfiyyətlərə malik olduğunu, başqa sözlə, xalqın qədim əsatiri-mifoloji görüşləri, etnoqrafiyası, etnopsixologiyası ilə bağlılığını nəzərə almaqla öz dövrünün tədqiqatçıları arasında məşhur olan «xalq ədəbiyyatı» termini ilə kifayətlənmişdir.

Təbii ki, Y.V.Çəmənzəminli folkloru xalq ədəbiyyatı kimi heç vaxt yazılı ədəbiyyatla eyniləşdirməmiş, onların arasındakı bağlılığı, poetik söz koduna əsaslanan ortaqlığı nəzərə almaqla, əsas fərqləri, xüsusilə xalq ədəbiyyatının anonim (müəllifsiz) şəkildə müxtəlif xalqlar arasında yayılmasını, milli zəminin müəyyənləşdirilməsinin bəzən mümkün olmamasını həmişə göz önündə tutmuşdur. Bu cəhətdən alim xalq ədəbiyyatının əsas, özünəməxsus keyfiyyəti kimi onun bəşəriliyini vurğulamışdır.

[422] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 57.

Tədqiqatçı folklorun fərqləndirici keyfiyyəti haqqında yazır ki, «xalq ədəbiyyatını tərif edən övsafi nöqtələr var ki, sabit deyiləcək qədər qüvvətlidir. O da bunlardan ibarətdir:

1. Xalq ədəbiyyatı millilikdən fəzlə bəşəridir.

2. Xalq ədəbiyyatı sənətdən fəzlə günün ehtiyacına xidmət edir.

3. Xalq ədəbiyyatı müəyyən fəlsəfədən məhrum deyil, lakin bu fəlsəfə, bəzi nağıllar istisna edilərsə, mücərrəd deyil, əməlidir.

4. Xalq ədəbiyyatında rumuz, işarə və müqayisə böyük yer tutur.

5. Xalq ədəbiyyatı bir kütlə tərəfindən alınıb, mənimsəndikdə ona milli, ya dini bir süs və rəng verilir. Milli xalq ədəbiyyatı deyildikdə məzkur rəng və süs nəzərə gəlir. Məzmun isə çox yerdə ümumi, bəşəridir»[423].

Bu fikirdə Y.V.Çəmənzəminlinin folklora əsas baxışları ifadə olunmuşdur. Alim folkloru yazılı ədəbiyyatdan fərqləndirən ayrıca səciyyəvi cəhətlər olduğunu göstərib. Həmin cəhətləri isə «övsafi nöqtələr» adlandırıb. «Övsaf» sözü «vəsf» sözündəndir. Bu halda «övsafi nöqtələr» «vəsfedici», «səciyyələndirici» nöqtələr anlamındadır. O, bu nöqtələri sabit, dəyişməz nöqtələr hesab edir. Yəni folklorda elə cəhətlər vardır ki, onlar dəyişməz sifətlər – atributlar olub, folkloru – xalq ədəbiyyatını yazılı ədəbiyyatdan fərqləndirir. Başqa sözlə, Y.V.Çəmənzəminli yazılı ədəbiyyat ilə xalq ədəbiyyatı arasındakı münasibətlərə «sistem» anlayışı aspektində yanaşmışdır. Çünki hər hansı bir fenomenin onu müəyyənləşdirən («tərif edən») səciyyəvi cəhətlərinin («övsafi nöqtələrin») dəyişməzliyindən («sabitliyindən») danışmaq onu məhz «sistem» kimi səciyyələndirmək deməkdir.

[423] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüldlər / Göst. kitab, s. 58-59.

Yazıçı-alim folklorun əsas keyfiyyətinin onda bəşəriliyin dominant (üstün) xarakterə malik olmasını göstərmişdir. Əlbəttə, yazıçının yaşadığı 30-cu illərin ideoloji ab-havasını nəzərə alsaq, onun bu fikrini çox asanlıqla öz dövrünün ideoloji ovqatını əks etdirən yanaşma olduğunu düşünmək olar. Lakin hələ 1928-ci il idi və sovet-bolşevik idarə üsulunun ziyalıları divara söykəyib güllələdiyi 37-ci ilə bir qədər var idi. Digər tərəfdən, Y.V.Çəmənzəminli folklor haqqında dünya elmi-nəzəri fikrinə dərindən bələd olan savadlı alim idi. Təbii ki, folklorda milli ilə bəşərinin vəhdət təşkil etdiyini bilirdi. Folkloru hər bir xalqın milli söz tarixinin başlanğıcı, milli ədəbi düşüncəsinin ilk qaynağı hesab edən yazıçı-alimin folkloru milli simadan məhrum hesab etməsindən söhbət belə gedə bilməz. İndiki halda məsələ daha dərin baxışlarla əlaqədardır. Belə ki, yazıçı-alim folklorda elə nöqtələri tapmağa çalışır ki, o, təkcə Azərbaycan folkloru üçün yox, ümumən, bütün dünya xalqlarının folkloru üçün səciyyəvidir. Demək, onun «xalq ədəbiyyatının millilikdən daha çox bəşəri» olması haqqındakı iqrari hökmü dərin nəzəri biliklərə, müqayisəli-komparativist analizə əsaslanan fikirdir.

Y.V.Çəmənzəminli müxtəlif şərq və qərb dillərini bilən, bu dillərdəki uyğun elmi ədəbiyyatlara bələd, geniş bədii və elmi mütaliəsi olan görkəmli yazıçı və alim idi. Onun başdan-başa «milli rəngdə» olan folklor mətnində «ümumbəşəri boyaların» üstünlük təşkil etməsi haqqındakı fikri folklor mətninin daha dərin analizinə əsaslanır. Doğrudan da, təkcə nağılları götürsək, hər bir xalqın nağılının onun dili, tarixi, etnoqrafiyası, məişəti, mənəvi düşüncə

qəlibləri ilə sıx bağlı olmasına baxmayaraq, ümumən dünya xalqlarının nağıllarının süjeti heyrətamiz dərəcədə bir-birinə oxşayır. Məsələn, bizim Göyçək Fatma haqqındakı nağılımız dünya nağıl süjet kataloqunda Zoluşka haqqında nağılların sanki «əkiz bacısıdır». Eyni sözü digər folklor janrları, xüsusilə miflər haqqında da demək olar. Dünya xalqlarının ilkin yaranış, ilk əcdad-qəhrəman haqqındakı mifləri sanki bir-birini təkrarlayır. Bu məsələ bəzən tədqiqatçıları yanlış yola salır. Hər hansı folklor mətninin analoqunu başqa xalqın folklorunda aşkarlayan kimi onun birindən-digərinə keçməsi haqqında hökm verilir (Əlbəttə, buraya ermənilərdə olduğu kimi saxtalaşdırmalar, mənimsəmələr, folklor oğurluqları daxil deyildir). Halbuki bəzən eynilik dərəcəsinə çatan bu oxşarlığın, analogiyanın səbəbləri daha dərindədir və bunların izahı haqqında elmdə yekdil fikir yoxdur. Müxtəlif yanaşmalar var. Bu yanaşmalar meydana çıxdığı dövrdə diqqəti cəlb edir, lakin sonralar elmi fikirdə möhkəmlənib, yekdil qənaətə çevrilə bilmir[424].

Folklor mətnlərinin bir-birinə (həm forma, həm də məzmun baxımından) bənzəməsini təbii hesab edən Çəmən-

[424] Müəllif öz mövqeyində haqlıdır. Belə ki, dünya folklorunda oxşar (analoji) süjet və motivlər təkcə miqrasiya, ədəbi-mədəni əlaqə və təsirlər və s. bu kimi çoxlu nəzəriyyə və baxışlarla «axıracan» izah olunmur. Bütün baxışlar müəyyən səviyyədə özünü doğrultsa da, səviyyə dəyişən kimi yarasız hala düşür. Çünki oxşarlıq təkcə folklor səviyyəsini (onun motiv və süjetlərini) yox, bütöv bəşər mədəniyyətini əhatə edir. Mədəni fenomenlər oxşar olduğu kimi, bu fenomeni yaradan insan (antopoloji faktor) və onun yaşamını şərtləndirən məkan-zaman sistemi ilahi vəhdət içərisindədir. Bütün varlıq aləmi vahid teokosmik struktur sistemində birləşir. Varlığın istənilən ünsürü ilahi yaradılış hökmünün təzahürüdür və bütün ünsürləri ortaq (analoji) – vahid nöqtədə birləşdirən məhz həmin ilahi yaradılış hökmü – teokosmik informasiyadır – ***redaktor.***

zəminli genetik qohumluğu olan millətlərin, xüsusilə türklərin folklor örnəklərində analoji oxşarlıqların olmasını daha məqbul hesab edir: «Başqa-başqa irqlərə mənsub xalqların ədəbi məhsullarının bir-birinə bənzəməsi təbii isə, türk irqinə mənsub ünsürlərin, məsəllərin bir-birinin eyni olması daha da təbiidir. Ləhcə ayrılığı nəzərdə tutulmazsa, türk qövmləri arasında işlənən bir çox məsələlər bir məzmunda, bəlkə bir şəkildədir... Yalnız Türkiyədə deyil, bizdə işlənən məsəllərin eynini Türkistanda və Krımda görürük. Məsələn, «Azacıq aşım, ağrımaz başım», Krımda «Azğına aşım, qayğusuz başım» şəkli alır. Yaxud bizim «Anasına bax qızını al, kənarına bax bezini al» məsəli tarançılarda belə deyilir: «Anna görüb qız al, qırğaq görüb bez al». Bəzi yerdə: «Anna görüb qız alğıl, qırğat görüb bez alğıl» da deyirlər»[425].

Y.V.Çəmənzəminli dünya folkloruna dərindən bələd olan tədqiqatçı-alim kimi folklorun bəşəri mahiyyətinin onun səciyyələndirilməsində daha dominant olduğunu əsas götürüb bunu xüsusi vurğulayır.

Alimin yuxarıdakı yanaşmasında ikinci müddəa onun folkloru nə qədər dərindən bildiyini ortaya qoyur. «Xalq ədəbiyyatı sənətdən fəzlə günün ehtiyacına xidmət edir», «Çünki insan ictimai həyata ilk addım atdığı zamandan başlayaraq, şübhəsiz ki, həyati təcrübələr keçirdikcə özünə müəyyən qanunlar cızıb» - deyən Y.V.Çəmənzəminli burada folkorun birbaşa praqmatik funksiyasını vurğulayır. Bu da öz növbəsində təhlilə möhtac nöqtədir.

O, folklorun praqmatik funksiyasını qabartmaqla onu heç də yaradıcılıq hadisəsi kimi inkar etmir. Folklor bütün

[425] İnqilab və mədəniyyət» jurnalı. 1928, № 7.

hallarda bədii yaradıcılıqla bağlıdır və estetik funksiyaya malikdir. Lakin bütün folklor mətnlərində bədii-estetik funksiya qabarıq, dominant deyildir. Məsələn, aşıq qoşmasında, hər hansı bayatıda bədii elementlərin harmoniyasından yaranan estetizm aparıcıdır. Bədii gözəllikdən məhrum aşıq şeiri, bayatı, mahnı və s. artıq sənət hadisəsi sayılmır və bir bədii məhsul kimi ömrü az olur. Bu, o deməkdir ki, bu mətnlərdə sənət və yaradıcılıq aparıcı – dominant faktorlardır. Ancaq digər janrlara keçdikdə vəziyyət dəyişir və folklorun praqmatik funksiyası önə keçir. Məsələn, hər hansı ovsunun, falın sözlü mətninin bədii gözəlliyi burada əsas şərt deyildir. Ovsunda əsas olan, Y.V.Çəmənzəminlinin təbirincə desək, «günün ehtiyacı», yəni praqmatik tələbatdır. Və bu mənada folklor öz ilkin mahiyyətində bütün hallarda insanın mənəvi və fiziki ehtiyaclarının ödənilməsinə xidmət etmişdir. Məsələn, çox qədim folklor nümunələri vardır. Onlar insanların gündəlik ehtiyacları, həyati tələbatları ilə bağlı idi. İnsan çoxlu yağış yağdıqda Günəşi gətirmək üçün mərasimlər keçirmiş, həmin mərasimlərdə bir məbud kimi Günəşə dualarla müraciət etmişdir. Bu baxımdan, bu gün mərasim nəğməsi sayılan:

«Gün çıx, Gün çıx,
Kəhər atı min çıx,
Keçəl qızı evdə qoy,
Saçlı qızı götür çıx»

– kimi nəğmələr ibtidai dövrlərdə mərasimdə ifa olanan dua-yalvarışlar idi. Qədim insan bu nəğmələrlə Günəş məbuduna dua etmiş, Günəşin buludların arxasından çıxaraq yağışı dayandırması üçün ona şeirlə yalvarmışdır. Əlbəttə, bu şeirlər bədii gözəlliyə malikdir. Lakin insan onu heç də

məhz bədii gözəllik naminə, sənət əsəri ortaya qoymaq, insanların bədii zövqünü oxşamaq üçün yaratmamışdır. Bu nəğmələr uzun müddətli yağışlar nəticəsində əkin-biçini çürüyüb məhv olan əkinçi insanın Günəşə olan ehtiyacına «xidmət etmişdir». Eyni sözü yağmur nəğmələri haqqında da demək olar. Yaxud sayaçı nəğmələri heyvandarlıqla bağlı magik məzmuna malik folklor mətnləridir. Məhsuldarlıqla bağlıdır. Atalar sözləri də bu baxımdan insanın praqmatik ehtiyaclarının ifadəsidir.

Atalar sözləri qısa, lakonik və sərrast deyimlərdir. Bu deyimlərin lakonikliyi onların həm də bədii cəhətdən mükəmməlliyi ilə şərtlənir. Məsələn, «Yüz ölç, bir biç», «Ac qulağım, dinc qulağım», «Əkəndə yox, biçəndə yox, yeyəndə ortaq qardaş» kimi deyimlərdə misra, qafiyə, məcaz kimi bədiilik yaradan elementlərin mükəmməl vəhdəti var. Lakin bu deyimlər heç bir halda məhz bədiilik naminə, sənət naminə yaradılmamışdır. Atalar sözlərində xalqın tərcrübəsi yaşayır. Xalq öz başına gələn və həyatın sınaqlarından çıxan hadisələri məhz öz həyati maraqları naminə təcrübi formullara çevirmişdir. Atalar sözləri – xalqın təcrübəsidir (***məzmundur***) və bu deyimlərdəki bədii qat (***forma***) həmin təcrübənin (məzmununun) bədii sözlə təcəssümündən yaranan bədii örtükdür (formadır). Bu cəhətdən, hər hansı folklor mətnində bədii gözəllik, sənətkarlıq hansı səviyyədə olursa-olsun, folklor öz yaranışı etibarilə insanın ən müxtəlif ehtiyaclarının ifadəsi, praqmatik mətnlər kimi meydana gəlmişdir.

Y.V.Çəmənzəminli folklor mətnlərini təhlil edərkən onların praqmatik funksiyasını həmişə nəzərə almışdır. Məsələn, alim 1935-ci ildə «Ədəbiyyat qəzeti»ndə çap etdirdiyi «Vəsfi hal» məqaləsində:

«Ağ at gəlir enişdən,
Sinəbəndi gümüşdən,
Bizə də nəsib olsun,
Heybədəki yemişdən»

– kimi zəngin bədii gözəlliyə malik vəsfi-hal nümunələri vermişdir. Lakin alimin həmin şeir nümunələrinin işləndiyi adət (mərasim) haqqında yazdıqları göstərir ki, bu şeirlər heç də bədii məqsədlə yaradılmamışdır. Onlar birbaşa qızların ərə getmək haqqında arzu-istəklərinin magik üsulla reallaşma vasitəsi kimi yaranmışdır. Y.V.Çəmənzəminli yazır: «Xalqımız arasında novruz bayramına bir ay qalmış başlayaraq çərşənbə axşamı vəsfi-hal salmaq kimi bir adət vardı. Qadın və qızlar toplanaraq, bir badya su qoyar və hərədən bir nişan alıb suya salardılar. Badya başında olan qadın təsadüfən əlinə keçən nişanı sudan çıxarıb bir vəsfi-hal söyləyər, bu qayda ilə fala baxardılar. Deməli, nişan verənin ürəyində bir niyyəti olar və niyyətinin baş verəcəyini və ya verməyəcəyini söylənən vəsfi haldan duyardı»[426].

Y.V.Çəmənzəminlinin «Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər» adlı məqaləsində «Xalq ədəbiyyatı müəyyən fəlsəfədən məhrum deyil, lakin bu fəlsəfə, bəzi nağıllar istisna edilərsə, mücərrəd deyil, əməlidir» fikri[427] də folklorun öz mahiyyətindən doğmaqla (folklorun poetikasını əks etdirməklə) çox dərin elmi-nəzəri fikirdir.

[426] Çəmənzəminli Y.V. Vəsfi-hal / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 74.
[427] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 58.

Göründüyü kimi, folklorşünas alim folklorda fəlsəfənin olmasından, başqa sözlə, folklor fəlsəfəsindən bəhs etsə də, həmin fəlsəfənin kefiyyətcə fərqli fəlsəfə olduğunu göstərmişdir.

Ümumiyyətlə, fəlsəfə, təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında ən ümumi qanunauyğunluqları əhatə edən dünyagörüşü sistemidir. Bu halda Y.V.Çəmənzəminliyə görə, folklorda da təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında ən ümumi qanunauyğunluqları əhatə edən özünəməxsus fəlsəfə – folklor dünyagörüşü sistemi var. Həmin dünyagörüşü, əslində, dünya haqqında folklor kodu ilə reallaşmış təsəvvürlər sistemi, yəni folklor dünya modelidir. Alimə görə, bu fəlsəfə nəzəri dünyagörüşü halında, yəni özünün dediyi kimi «mücərrəd» yox, əməli – praktikidir. Folklor fəlsəfəsinin praktikliyi Y.V.Çəmənzəminlinin bundan əvvəl təhlil etdiyimiz fikrindəki «folklorun praqmatizmi» haqqındakı ideyası ilə sıx şəkildə bağlı olub, birbaşa bu praqmatizmlə şərtlənir. Folklor insanın mənəvi və fiziki ehtiyaclarının ödənmə vasitəsi kimi meydana gəlmişdir. Bu halda folklorun bütün mahiyyəti, funksiyaları onun müxtəlif ehtiyaclarının ödənməsinə xidmət edir. Burada folklorun bədii-estetik funksiyası da heç bir istisna, yaxud ziddiyyət təşkil etmir. Folklorun bədii gözəlliyi insanın bədii zövqünü oxşayır, mənəvi ehtiyaclarına qulluq edir, estetik tələbatını ödəyir. Bu halda folklorun fəlsəfəsi də həmin praqmatizmlə şərtlənir. Folklorun fəlsəfəsi həmin folkloru yaradan xalqın təbiət və cəmiyyət haqqındakı bilik və təcrübəsindən ibarətdir. Məsələn, atalar sözləri başdan-başa belə bir praktiki fəlsəfənin ifadəsidir. Doğrudan da, folklor fəlsəfəsindən danışarkən ən uyğun janr elə atalar sözləridir. Ata sözü – nəsihət, öyüd, müdriklik, başqa sözlə, bədii sözlə ifadə olunmuş folklor

fəlsəfəsidir. Onun fəlsəfi mahiyyəti, demək olar ki, bütün tədqiqatçılar tərəfindən təsdiq olunmuşdur.

«Azərbaycan atalar söz və məsəlləri həyatın müxtəlif sahələrinə aid olduqları kimi, onların yaranma yolları da müxtəlif olmuşdur»[428], bu janrla bağlı təriflərdə o, bütün hallarda ibtidai insanın mənəvi və fiziki təcrübəsini ümumiləşdirən fəlsəfə kimi müəyyənləşdirilmişdir: «A t a l a r s ö z ü – şifahi xalq ədəbiyyatının ən çox yayılmış formalarından biri; həyatın bütün sahələrini müşahidə etmək və sınaqdan keçirmək sayəsində yaradılan, şifahi nitqdə və yazılı ədəbiyyatda çox işlədilən, bir və ya bir neçə cümlədən ibarət hikmətli sözlər»[429]. «A t a l a r s ö z l ə r i – bütün dünya xalqlarının folkloru ilə bir sırada Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında da geniş yayılmış bir janr. Janrın spesifik tələbi sadə və aforistik bir cümlə ilə müdrik fikrin, zəngin hissin, dərin müşahidənin, ümumiləşdirilmiş həyat təcrübəsinin ifadə olunmasıdır»[430].

Y.V.Çəmənzəminlinin «xalq ədəbiyyatının simvolizmi», onda «rümuz, işarə və müqayisənin böyük yer tutması» haqqındakı fikri[431] də onun folklor poetikasının çox dərin qatlarına bələd olduğunu göstərir. Folklor başdan-başa simvolikadır. Bu simvolika mənşəyi etibarilə mifologiyaya dayanır. Mifin simvolik nəzəriyyəsinə görə, mifologiya

[428] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. B. 1981. s. 96.
[429] Mirəhmədov Ə. Ədəbiyyatşünaslıq. Ensiklopedik lüğət. B. 1998, s. 19.
[430] Elçin, Quliyev V. Özümüz və sözümüz. B. 1993, s. 14.
[431] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 58.

davranışın simvolik formasıdır. Y.M.Meletinski yazır ki, alman filosofu E.Kassirerin üç cildlik «Simvolik formaların fəlsəfəsi» adlı əsərində mifologiya dil və incəsənətlə bərabər xüsusi modallığa, hissi məlumat və emosiyaların rəmzi maddiləşməsinin xüsusi üsuluna malik avtonom simvolik mədəniyyət forması kimi nəzərdən keçirilir. Mifologiya həm funksionallaşmasının xarakteri, həm də ətraf aləmin modelləşdirilməsinin üsulu ilə birləşən qapalı simvolik sistem kimi göz önünə gəlir[432].

Y.V.Çəmənzəminlinin «xalq ədəbiyyatının bir kütlə tərəfindən alınıb, mənimsəndikdə ona milli, ya dini bir süs və rəng verilir. Milli xalq ədəbiyyatı deyildikdə məzkur rəng və süs nəzərə gəlir. Məzmunu isə çox yerdə ümumi, bəşəridir»[433] olması haqqındakı fikri birbaşa məzmun və forma münasibətlərinin folklor dialektikasını əks etdirir. Ədib-alim burada öz fikrini birmənalı şəkildə ifadə edib, folkloru forma baxımından milli, məzmun baxımından isə bəşəri hesab etmişdir. Biz sonuncu fikrin dərin mənaya malik olmasına işarə etsək də, onu geniş təhlil etmirik. Çünki forma və məzmunun folklor mətninin poetik strukturunda sərhədləndirilməsi (hüdudlarının müəyyənləşdirilməsi) çox mürəkkəb məsələdir. Ədib-alimin bu qəti hökmü onun folklor haqqında bütün hallarda dərin elmi-nəzəri biliklərə malik olmasını ortaya qoyur.

Yazıçı-alimin 1929-cu ildə «İnqilab və mədəniyyət» jurnalında çap olunmuş «Xalq ədəbiyyatının təhlili» məqaləsində onun malik olduğu elmi-nəzəri bilikləri yeni ideo-

[432] Meletinskiy E.M. Pogtika mifa. Moskva, 2000, s. 45.
[433] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 59

logiyanın «xalq ədəbiyyatı» haqqındakı baxış və metodları ilə birləşdirmək cəhdi ifadə olunub. Y.V.Çəmənzəminlinin məqaləsi bu fikirlə başlayır: «Onillik Şura üsuli-idarəsi Azərbaycan həyatında böyük təbəddülata səbəb oldu: əskimiş, çürümüş quruluş, əfsanəvi etiqad yıxıldı. Yerində yeni bir bina, yeni bir yaşayış sahəsi başlandı. Bu yenilik ədəbiyyat və nəşriyyat işlərində də canlandı və gözəl məhsullar verdi. Oktyabr inqilabından əvvəl yalnız məhdud bir zümrənin malı olan ədəbi bir əsər, bu gün minlərcə nüsxə nəşr edilib geniş kütlənin arasında yayılır. İstər yazılı, istərsə də şifahi ədəbiyyatımıza dair bir çox material meydana çıxdı və çıxmaqdadır. İndi artıq tədqiq üçün böyük imkanlar əldə edilir. Toplanılanları sistemə salmalı, təhlil etməli və mövcud olan nəzəriyyələrin tətbiqinə çalışılmalıdır»[434].

Alimin 1934-cü ildə «Ədəbiyyat qəzeti»ndə çap olunmuş «Folklor yolunda» adlı məqaləsində folklorun nəzəri cəhətdən hazırlıqsız, metodsuz öyrənilməsi ilə bağlı narahatlıqları ifadə olunmuşdur. Həmin məqalədə gənc folklorşünas H.Əlizadənin fəaliyyətini tərifləyən Y.V.Çəmənzəminli onun elmi hazırlığının aşağı olmasını göstərməklə yanaşı, F.Köçərlinin müəyyən yanaşmalarını qəbul etmədiyini göstərmişdir: «Folklor toplayanlar isə işə təsadüfi olaraq yanaşmışlar, hazırlıqları olmamış və məsələnin elmi cəhətinə heç də əhəmiyyət verməmişlər. Nəzəri sahəyə bir az əl atan F.Köçərli aramızda ağızdan-ağıza dolaşan bu geniş ədəbiyyatı tamamilə bizim məhsul deyə qəbul etmişdir. Halbuki dar milli çərçivədən çıxaraq, folkloru dünya miqyasında tədqiq edəriksə, başqa nəticələrə gələrik. Zatən hər xalqın yalnız özünə məxsus və

[434] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 62.

başqasınkına heç də bənzəməyən folkloru olsaydı, meydana əsatiri, iqtibasi, poligenizm, antropoloji kimi bir sıra nəzəriyyələr çıxmazdı. Məsələ incədən-incəyə tədqiq olunmazsa, qəti hökm vermək çətindir»[435].

Ədib-alim gözləri qarşısında gedən ictimai-siyasi prosesləri görsə də, hələ tam inanmırdı ki, bir azdan sovet ideoloqları öz marksist-leninçi baxışlarına, ümumən materialist fəlsəfəyə uyğun gəlməyən bütün nəzəriyyə və baxışlara «burjua», «mürtəce», «zərərli» damğalarını vuracaqdılar. O hələ sadəlövhcəsinə belə hesab edirdi ki, «xalq ədəbiyyatını ətraflı bilmək üçün bir çox tarixi məlumat əldə etməli, xalq adət və ayinlərini bilməli, əsatir qismini öyrənməli və başqa xalqlarınkı ilə müqayisə etməlidir. Belə olmazsa, tədqiqatımız səthi və yarımçıq qalar»[436].

Y.V.Çəmənzəminli öz yaradıcılığında, demək olar ki, axıra qədər elmi-nəzəri biliklərindən çıxış etdi. Məsələn, alim 1935-ci ildə «Ədəbiyyat qəzeti»ndə çap etdirdiyi kiçik həcmli «Ağı» adlı məqaləsində bu ritual janrının təqdimatı zamanı «Ölüyə ağı demək xalqların tarixində ən qədim zamanlardan bəri davam edib gələn bir adətdir. Bir çox xalqların arasında ağıya cürbəcür oyunlar və rəqslər də əlavə olunarmış» deyərək, Misir, Roma, yunan, oğuz, hun mədəniyyət tarixlərinə müraciət etmişdir[437]. Lakin «qədim zamanlardan bəri davam edib gələn» ağı demək mərasimi bolşeviklər tərəfindən yasaqlanmışdı və folklorşünas alimin arxasınca ağı deyənlər tapılsa da onlara imkan verilmədi.

[435] Çəmənzəminli Y.V. Folklor yolunda / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 81.
[436] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili / Göst. kitab, s. 63
[437] Çəmənzəminli Y.V. Ağı / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 çilddə, III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. B. 1977, s. 78-79

Bu görkəmli şəxsiyyəti sevənlərin, eləcə də doğmalarının hamısı içində ağladı, içində ağı dedi.

Təəssüf ki, görkəmli yazıçı, mütəfəkkir şəxsiyyət, folklor «məsələlərini incədən-incəyə tədqiq edib, qəti hökm verməyi» bacaran bu böyük şəxsiyyətin sovet hökümətnə, onun əməkçi insanın xoşbəxtliyi, bütün xalqların bərabərliyi haqqında nağıllarına inanıb Azərbaycana qayıtmaq haqqında verdiyi hökm Y.V.Çəmənzəminlinin ən böyük səhvi oldu. Belə yanlışlıqlar Azərbaycana çox baha başa gəldi. Sovet ideologiyası işıqlı başların hamısını məhv etdi. Y.V.Çəmənzəminli hələ keçən əsrin əvvəllərində peşəkar folklorşünasların olmadığı şəraitdə metodsuzluğa, qeyri-peşəkar yanaşmalara dözə bilmirdi. Ancaq sovet ölüm maşını bir azdan milliliyə xidmət edən hər cür mütərəqqi başlanğıcları məhv edərək bu gün acı meyvələrini hələ də dərdiyimiz, itkilərinin yerini hələ uzun müddət doldura bilməyəcəyimiz, ənənələri hələ bir çoxlarının qanında yaşayan və pöhrə verən nəslə dözməyə məhkum olduğumuz yeni epoxanı yaratdı.

BİR FOLKLORŞÜNAS ALİMİN TALEYİ, YAXUD VƏLİ XULUFLU

Azərbaycanın tanınmış ziyalılarından olan Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlu 1894-cü il may ayının 26-da Şəmkir rayonunun Xuluflu kəndində doğulmuşdur. O, ibtidai təhsilini 1905-1907-ci illərdə mollaxanada almış, ərəb-fars dillərinə bələd olmaqla yanaşı, dini dəyərlərimizlə də yaxından tanış olmuşdur. V.Xuluflu sonra «Mədrəseyi-ruhaniyyə»də təhsilini davam etdirmiş və 1912-ci ildə buranı bitirərək, bir müddət həmin məktəbdə pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olmuşdur.

Pedaqoji işin sirlərinə dərindən bələd olmaq məqsədilə o, 1917-ci ildə Gəncədəki müəllimlər kursunu bitirmiş, müəllimliklə yanaşı inqilabi hərəkatda da yaxından iştirak etmişdir.

1919-cu ildən Sov.İKP sıralarına daxil olmuş və 1920-ci ildə Azərbaycan K(b)P-nin birinci qurultayına nümayəndə göndərilmişdir. O, Gəncə quberniyasının sovetləşdirilməsində yaxından iştirak etmiş və 1921-22-ci illərdə partiyanın qəza komitəsinin katibi vəzifəsində çalışmışdır.

1921-ci ildə bolşeviklərin həyata keçirdiyi partiya sıralarındakı təmizləmə işi ilə əlaqədar olaraq Sov.İKP üzvlüyündən çıxarılmış, lakin əməllərində heç bir cinayət tərkibi olmadığından 1927-ci ildə yenidən partiya sıralarına qəbul edilmişdir. 1922-1927-ci illərdə ADU şərqşünaslıq fakültəsində təhsil almış, 1922-29-cu illərdə Ümumittifaq Yeni Türk Əlifbası Komitəsinin təlimatçısı, «Bakinski raboçi» nəşriyyatının və «Azərnəşr»in redaktoru olmuşdur.

1928-ci ildə Bakıda keçirilən Azərbaycan Aşıqlarının Birinci Qurultayına dəvət olunan folklorşünas alim burada

bir çox aşıqlarla tanış olmuş və sonralar onlardan topladığı folklor örnəklərini nəşr etdirmişdir.

1929-33-cü illərdə Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutunun elmi katibi, dil, ədəbiyyat və incəsənət bölməsinin direktoru işləmişdir. 1933-cü ildə Azərbaycan SSR Mərkəzi Dövlət Arxivinin müdiri vəzifəsində çalışmışdır. Sonrakı illərdə SSRİ Elmlər Akademiyası Azərbaycan Filialı Tarix İnstitutunun direktor müavini və s. vəzifələrdə işləmişdir. Azərbaycan SSR MİK-in üzvü olmuşdur. Azərbaycanın orta əsrlər tarixinə dair bir sıra əsərlərin («Səlcuq dövlətinin daxili quruluşuna dair», Bakı, 1930) müəllifidir. 1925-ci ildə «Yeni türk əlifbası ilə yazı qaydaları», «İmla lüğəti» (1929), «Din və qadın» (1930), «Din və mədəni inqilab» (1930) və s. kitablarını nəşr etdirmişdir.

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması və nəşri sahəsində də fəaliyyət göstərmişdir. Belə ki, o, 1927-ci ildə «Koroğlu» dastanının Aşıq Hüseyn Bozalqanlının dilindən yazdığı iki qolunu, 1929-cu ildə isə altı boyunu (əvvəlki 2 boy da daxil olmaqla) kitab halında nəşr etdirmişdir. «El aşıqları» (1927), «Tapmacalar» (1928) kitablarını da tərtib etmişdir.

Professor Vəli Xuluflu Azərbaycan folklor örnəklərinin toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində müstəsna xidmətləri olan ziyalılarımızdandır.

Məlumdur ki, öz ətrafına tanınmış folklorşünas alimləri toplayan Azərbaycanın Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti folklor nümunələrinin toplanmasında və nəşrində mühüm rol oynamışdır. Cəmiyyət tərəfindən Şəmkir, Tovuz, Qazax rayonlarına elmi ezamiyyətə göndərilmiş Vəli Xuluflunun ilk işi 1926-cı ildə "Azərbaycan xalq ədəbiyyatından materiallar" seriyası ilə nəşr edilən "El aşıqları" kitabı olmuşdur. Bu kitaba Qurbani, Dədə Yadigar, Xəstə Qasım, Aşıq Ələsgər, Aşıq Hüseyn Şəmkirli, Çardaxlı Aşıq Əvək (Avak – C.Q.) və başqalarının bioqrafiyaları ilə yanaşı, müxtəlif aşıqların repertuarından yazıya alınmış qoşma, gəraylı, təcnislər (ümumilikdə yüzdən çox şeir nümunəsi) və Şəmkirli Aşıq Hüseynə məxsus "Reyhan" dastanı daxil edilmişdir. Bu kitabın əhəmiyyəti yalnız aşıq yaradıcılığının toplanması və nəşri ilə ölçülmür, o eyni zamanda gələcəkdə nəşr ediləcək aşıq şeirlərinin də toplama prinsiplərinin və tədqiqinin əsasını qoyurdu. Tədqiqatçı alim Aybəniz Əliyeva-Kəngərli haqlı olaraq yazır ki, «El aşıqları» toplusu aşıq ədəbiyyatı materiallarının toplanması və nəşri işinin uğurlu bir təməli idi və az sonra ortaya çıxacaq Hümmət Əlizadə və Salman Mümtaz nəşrlərinə yol açan dəyərli bir folklor nəşri təcrübəsi kimi böyük əhəmiyyət daşıyırdı»[438]. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd etməliyik ki, bu tipli kitabların nəşri aşıq yaradıcılığının tədqiqinə də geniş imkanlar yaratdı.

V.Xuluflu 1927-ci ildə «El aşıqları» adlı başqa bir kitab da nəş etdirdi. Həmin kitabda da Şamxor və Tovuz bölgələrində yaşayan aşıqların yaradıcılığından nümunələr toplanmışdır. Onu da qeyd etməliyik ki, həmin nümunələrdə də dövrün və zamanın diqtəsi öz sözünü demişdir. Müəllifin kitaba yazdığı kiçik həcmli ön sözdən də bunu aydın görmək olur. Belə ki, o, totalitar rejimin mahiyyətindən irəli gələn keçmiş kəndi, oradakı geriliyi və avamlığı açıb göstərir, beləliklə də, yeni dünya ilə köhnə dünya arasındakı sosial fərqləri göstərməyə çalışır. Yeni dünyanın diqtəsindən doğan dinə və din xadimlərinə münasibət də

[438] Aybəniz Əliyeva-Kəngərli. Azərbaycan folkloru və kitab mədəniyyəti, B. 2008, s. 215.

(«Mollanın dediyinə bax, əməlinin dalısınca getmə», «Mollanın yeddisinin başı bir qazanda qaynamaz» və s.) onun bu kiçik müqəddiməsində öz əksini tapır. Ümumiyyətlə, V.Xuluflunun fikrincə, din musiqini haram saydığından mollalarla aşıqlar arasında daima narazılıq və ədavət olmuşdur. Professor P.Əfəndiyev, haqlı olaraq, qeyd edir ki, «Vəli Xuluflunun «aşıqlar mövhumat yaymış, xalqda dünyaya etimadsızlığı təbliğ etmişlər» fikri, əlbəttə, öz müasir şərhini almışdır. Aşıqlarımızın xalqı qəddarcasına aldadan, soyan, islamın adından istifadə edən din nümayəndələri əleyhinə çoxlu şeirləri var. Bu, danılmaz həqiqətdir. Biz bunu əlavə etməliyik ki, aşıqlarımızın Qurani-Kərim, Məhəmməd peyğəmbər, xəlifələr, ümumiyyətlə, islam mifologiyası haqqında çoxlu şeirləri olub. Vəli Xuluflunun dövründə bu nümunələr xalq içərisində dolaşırdı. Heç bir Azərbaycan aşığı dinsiz olmamış, çünki xalq özü dinsiz deyildi. İslam mifologiyasını özündə toplayan aşıq şeirləri V.Xulufludan sonra aşıqların dilindən toplandı və məhv edildi. İndi əlimizdə onların çox cüzi bir hissəsi qalmışdır»[439].

Ümumilikdə götürdükdə V.Xuluflunun aşıq və molla münasibətlərindəki fikirlərində bir ziddiyyət vardır. Belə ki, müəllif bir tərəfdən «aşıqlar xalq ədəbiyyatının və xalq düşüncəsinin canlı bir kitabıdır» deyir və onları müdriklik zirvəsinə qaldırırsa, digər tərəfdən də «kənddəki hakim sinif və varlılar zövqünü oxşayır», «aşıqlar dini əfsanələri və mövhumatı uzun müddət ağızdan-ağıza gəzdirib yaşadar», «aşıqlıq sənəti ilə məşğul olan şəxslər ilə mollalar arasında daima narazılıq və ədavət vardır» fikirləri uzlaşmır. Daha doğrusu, müəllif hakim siniflərin zövqünü oxşamağını, dini

[439] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi. B. 2006, s. 194.

əfsanələri yaşatmağı və s. aşıqların çatışmayan cəhətləri kimi qələmə verirdi. Fikrimizcə, bu ziddiyyətlər folklorşünas alimin şəxsi baxışlarından daha çox, ideoloji sistemin özünün xana, bəyə, mülkədara, mollaya, axunda və s. olan münasibətindən doğan ziddiyyətlər idi.

Maraqlıdır ki, V.Xuluflu bu müqəddiməsində aşıqların mənşəyi, yəni el arasından çıxaraq elin xeyir və şərinə yarayan sənətkarlar olması barədə də öz qeydlərini edirdi. «Aşıqlar kəndin öz arasından çıxan çox vaxt çobanlıq və nökərçilik zamanı söz deyib saz çalmağı öyrənən, sonra el arasında gəzən sənətkarlardır. Bunlar camaatın hər bir xeyir işində, eləcə də, toyda, sünnətdə və s. həmişə hazır olurlar».

V.Xuluflu aşıq sənətinin tərbiyəvi əhəmiyyətindən, eyni zamanda aşığa olan münasibətdən də danışır və göstərir ki, «İlin hansı fəslində olursa-olsun bir kəndə aşıq gəldimi böyük-kiçik onun başına toplanmalıdır. Günün qulağı yatan kimi axşamdan yatmağı öyrənən kəndli uşaqları, ələlxüsus nökərlər və sığırçılar axurlarda, xırmanlarda, divar dibində böyüklərlə bərabər səhərəcən aşığın nağılına qulaq asırlar. Aşığın kütləni tərbiyə etməsi məsələsi də buradan başlanır». Aşıq sənətinin tərbiyəvi əhəmiyyətinin təsir dairəsi ona görə güclü idi ki, o kütləvi surətdə yığılan əhalinin qarşısında xalqın keçmişi, yaşam tərzi və qəhrəmanları, dini dəyərləri barədə məlumatlar verirdi. V.Xuluflu aşıqların dini mövzuda deyişmələrinə etiraz olaraq göstərirdi ki, onlar əhali arasında dini mövhumatı yayır, kəndlilər arasında bədbinlik toxumu səpir və xalqı o ruhda tərbiyə edirdilər. Haqqında bəhs açdığımız kitabda və ona yazılmış ön sözdə müəyyən ziddiyyətli fikirlərin olmasına baxmayaraq, aşıq şeirlərinin toplanması, nəşri, öyrənilməsi, ən başlıcası 1920-30-cu illərdə siyasi rejimin sənəti və

sənətkarı hansı stereotiplərə, qəliblərə uyğunlaşdırması informasiyasını müasir günümüzə çatdırması baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

V.Xuluflu 1928-ci ildə «Tapmacalar» kitabını nəşr etdirir. Müəllif «Tapmacalar» kitabına yazdığı «Bir neçə söz»də göstərir ki, müasir cəmiyyətdə gedən texniki inkişaf və yeniləşmələrlə əlaqədar olaraq kəndlilər öz ilkin yaşam tərzindən uzaq düşəcək və bir yerə yığılıb «nağıl söyləmək, tapmaca demək, cürbəcür oyun oynamaq»dan uzaq düşəcəklər: «Bizdən əvvəlki kütlənin, yəni daha qədim vaxtlar deyil, yüz, iki yüz il bundan əvvəl yaşayanların ictimai həyatı və nə cür keçindiyini nəzərə alacaq olursaq, kəndlilərin çox-çoxunun hələ indi də o həyatdan uzaqlaşmadığını görərik. Şəhərlərə yaxın olmayan və şəhər mədəniyyəti təsiri altına düşməyən kəndlilərin ictimai həyatı, əvvəlki kibi qışın bikarçılık gecələrində bir araya yığılıb nağıl söyləmək, tapmaca demək, cürbəcür oyun oynamaqla keçir.

Yəqindir ki, yaxın vaxtlarda kooperativ və elektrikləşmə vasitəsilə kəndlilər bu həyatdan aralanacaqlar. Lakin onların öz həyatları tələbi üzərinə yaratdığı ədəbiyyat bizim üçün çox maraqlı materyallar verəcəkdir»[440].

Müəllif ön sözdə tapmacaların necə yaranmasına da münasibətini bildirir: «Məsələn: «Annon çevirər, aton təpər», tapmacasını misal qötürəlim. Bunun cavabı «başmak»dır. Bu misal bizim qarşımızda əski aləmin, əski həyatın bir lövhəsini canlandırır. Bu tapmacada şəhər həyatının meşşan bir ayiləsi nəzərə gəlir: kişi mömindir, namaz qılandır; ev gəbə ilə döşənmişdir; başmak qapının dabanında çıxarılır; kişi namaz qılmazdan qabaq subaşına qet-

[440] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 3.

məlidir; arvat aftafanı doldurub qapıya hazır qoymuş və başmakları da çevirmişdir; kişi də qeyinib çölə çıkmışdır. Buradan da bəhs etdiyimiz «annon çevirər, aton təpər» tapmacası əmələ qəlmişdir. Hərgah daha dərinə gedilsə, həyatın bir çok başqa sahəsinə də əl atılar. Nə üçün mömin bir şəxs deyiriq də, kumarbaz və ya bir çinovniq demirik. Çünki tapmacanın cavabı «başmak»dır. Bu da ən çok şəhər həyatı və dindarlıq ilə əlaqədardır. Bundan başqa başmak sözü bizdə başqa bir şübhə də oyandırır. Bu tapmaca düzələn zaman, ehtimal ki, heç bir fabrik çəkməsi məlum deyilmiş; yəni insanların fabrik-zavod istehsalından xəbərdarlığı yoxmuş və ya fabrik varmış, hətta çəkmə belə bazarda satılırmış, lakin bu ayilə dindar olduğundan çəkməni haram bilmiş, ona görə də çəkmə qeymirmiş. Əyər başmak çevirən ananın halını qöz qabağına qətirəcək olursaq: çarşaf, avamlıq, mövhumat, qeybət... xülasə tamamilə qadın quldarlığı meydana çıxacaqdır. Əlbəttə, bu tapmacanı ətraflıca muhakəmə edərsək, şəhərin meşşan həyatını göstərəcək daha bir çox cəhətləri meydana çıxarmak olar»[441].

«Başka bir tapmacanı alalım: «Gece boşalar, gündüz dolar» (yük yeri). Bu tapmacanı oxuyan kibi mən özümü bir qara damda (qazma damda) hiss etdim. Bu damın içinin şeyləri gözümün qabağında canlanırdı. Damın ortasında ocaq yeri, bunun tən barabarında tüstü bacası (orta baca), evin dörd tərəfi qurşaq hündürlüyündə hərmə, hərmənin üstündə qol dəhrəsi, əl dəhrəsi, balta, dayancak sapılcası; damın bir bucagında nəmi kurulmuş tirin altından direklər vurulmuş, direkdən duz torbası asılmış; nihayət, evin dal tərəfində ışık üçün koyulan balaca bacaların altında yuq

[441] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 3-4.

(yük) yeri nəzərimə qəldi. Yük yeri evin köndələninə və uzununa altında kötük qoyulmuş iri pərdilər və ya kərənlərdir. Burada əvvəlcə geçə üstdən gəbə, mitil yorğan-döşək yığılır, ən üstdən cezim və ya şəddə kilim salınır.

Gunun qulağı batıb axşam olcaq, mal-qaranı damlara doldururlar. Böyük, kiçik, arvat, uşaq hamı orta ocağın başına yığılır. Bunlar ocak ışığına yeməyə məşgul olurkən, itlər həyətə yığılıb qapıdan başlarını içəri salırlar. Bəzən bir sumuk ya bir tikə çörək üstündə həyətdə böyük bir boguşma düşür, ya odlu kösöy və ya da bir sənək su ilə araşdırılırlar. Əyər qonax yoxsa, nağıl, söhbət üçün qonşular bir yerə yığılmamışsa, saat 8-dən bütün kənd sınsaflaşıb hamı yatmış olur. Yuxu zamanı mitil yorgan-döşək yükdən təmiz boşalır. Dan üzü ala qaranlıqdan hamı yerdən durmuş olur. Mitillərin cəmisi yenidən yenə yükə yığılır. Ona görə də tapmaca düzəldənlər «gecə boşalar, gündüz dolar» demişlər»[442].

Folklorşünas alimin kəndin və ya şəhərin sosial fərqlərini, yaşam tərzlərini belə geniş əks etdirməsi təsadüfi deyildi. Müəllif bununla folklorun kollektiv yaradıcılıq məhsulu olduğunu isbata çalışırdı: «Biz bu tapmaca münasəbətilə aran kəndliləri əhvalını təsvir etdik. Qış vaxtı, sərt qarlı dağlarda yaşayan kəndlilərin güzəranı başqa cürədir. Onların həyatı daha ibtidaidir. Orada mal, qoyun, at, eşşək, adam hamı bir hayatdan daxil olur. Doğrudur bir qədər varlı kəndlinin burada bir neçə bölməsi olur; bu bölmələrin birisində qoyun, o birisində mal, at, bir başqasında da bütün ayilə yaşayır. Lakin çox vaxt bir həyətdən daxil olduqda, dal bölmədə mal, at, qabaq tərəfdə külfət olur. Hər

[442] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 4.

halda istər yoxsul və ya ortabab kəndli dört, beş ay bütün heyvanı ilə bir damın altında yaşayır»[443].

Müəllif kəndin əhvalının təsvir etdikdən sonra şəhərin əhvalını təsvir edir, şəhərdə və kənddə folklor örnəklərinin necə yaranmasına münasibətini bildirir. «Şəhər əhalisi teatr, kino və ya konsertə gedib, saat 12-14-də evə kayıdırsa və ya evində saat 12-yə kədər radioya qulaq asırsa, kəndlilər saat 8-9-da yatırlar. Lakin onların da musiqisi ayamda-sayamda bir-iki dəfə aşıq oxutmasıdır. Siz başqa bir «musiqi»ni də nəzərə gətirin: bir damın altında atlar xımırt ha xımırt ot yeyir, camışlar burnunu samana durtub fısıldıyır, inəklər yavaş-yavaş çənəsini boş qoyub köyşüyür. Külfət yaşa görə buxarının qırağında uzanıb yatışır. Ona görə də yuklər «qecələr boşalar, qunduzlar dollar».

Əyər bir qədər daha fikirləşəcək olursaq, daha doğrusu, şəhər həyatı ilə kənd həyatını müqayəsə etsək, çox təfavüt görəcəyiz. Evdə kravat, şkaf, isdol, güzgü və sayir ləvazimat yoxdur. Hələ yorğan-döşək dedikdə belə fikirə gəlir ki, guya ev əhli hamısı yorğan-döşəkdə yatır. Muzdurlar, nökərlər, çoban, sığırçı həmişə tək bir kartı da (yapıncı) çumpuzda və ya keçə arasında yatır. Bunlar sahibkarın (xozeyinin) yatdığı evdə yatmazlar. Tək bir kartı və ya cırıx paltarda soyuqdan ölməmək üçün gecələr heyvanlarla barabar pəyə, töylə, yataq və sayirədə, ya heyvanların yanında və yada heyvan axurunda yatırlar»[444].

V.Xuluflunun fikrincə, tapmacalar öz məzmununa görə yarandığı mühitin siyasi, ictimai, iqtisadi, mədəni və s. faktorlarını bütövlükdə əks etdirir: «Xülasə bir tapmaca xalq həyatının bir çok şeylərini bizim yadımıza salır. Tapmaca,

[443] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 4-5.
[444] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 5.

nağıl, hekayə, söhbət və sayirənin kənd arasında olması, onların da ictimai bir həyatı, bir yaradılış qüvvəsi və ictimaiyyəti olduğunu göstərir. Həqiqətən, qış gecələrində lampa işığı olmasa belə, orta ocaq və ya buxarı işığına yığılıb kəndlilər ələlxüsus uşaqlar, xeyli gap-qəlcə eləyirlər. Çünki teatr, kino, sirk və sayir bu kibi başqa ictimai yer yoxdur. Ona görə də bu qədər geniş şifahi ədəbiyyat əmələ gəlmişdir»[445].

V.Xuluflu tapmacaların mənşəyi ilə yanaşı onların özünəməxsus xüsusiyyətlərini də diqqətə çəkir və tapmacaların folklorun digər janrları ilə müqayisədə təbiət və cəmiyyətlə daha sıx bağlı olduğunu göstərirdi. Alim, doğru olaraq, belə hesab etmişdir ki, reallığı bütövlükdə inikas etmək tapmaca janrının spesifik xüsusiyyətidir: «El ədəbiyyatının başqa növlərinə nisbətən tapmacaların özünün ayrıca bir xüsusiyyəti vardır. Bunun materyalı daha real və daha təbiidir. Təbiətdə və həyatda nə görülürsə, tapmaca da onun üzərində qurulur. Bu kitabçanı başdan ayağa qədər oxuyan materyalın hamısı əfsanə və mövhumat üzərində deyil, təbiət üzərində qurulduğunu görəcəqdir»[446].

V.Xuluflunun yuxarıdakı fikirləri sonrakı tədqiqatlarla tam təsdiq olundu. Professor P.Əfəndiyev tapmacaları xalq ədəbiyyatının ən geniş yayılmış janrlarından biri kimi səciyyələndirərək göstərir ki, tapmacalar xalq həyatının bütün sahələrinə aid yaradılmışdır. Xalq ən çox hansı peşə, hansı əşya və hadisə ilə gündəlik təmasda olmuşsa, daha çox onun haqqında tapmaca düzəltmişdir. Tapmacaları mövzu etibarilə, təxminən, aşağıdakı cəhətlərə ayırmaq olar: ev əşyaları, geyimlər, heyvanlar aləmi, bitkilər aləmi, alətlər, insan və onun bədən üzvləri, ərzaq, meyvələr, səma

[445] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 5.
[446] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 5.

cisimləri, yer, təbiət, təbii hadisələr, mücərrəd hadisələr haqqında, elm, texnika haqqında və s.»[447]

V.Xuluflu yazır: «Tapmacalarda gözəl təşbihlər, təsvirlər və səlis cümlələr az deyildir. Dil etibarilə də tapmacalar çox sadə və ahənglidir. Ələlxüsus təbiət təsvirləri sadə və oldukca canlıdır.

Agac başında sarı yumak,
Agac başında darı kuyusu»[448].

Bu xüsusda prof. P.Əfəndiyevin qeyd etdiyi kimi, «tapmacalar obrazlı, bədii təfəkkürün gözəl nümunələridir. Burada xalq ən çox metafora, müqayisə, təşbih və s. bədii təsvir vasitələrindən istifadə edir. Aristotelə görə, tapmaca yaxşıca düzəldilmiş metaforadan başqa bir şey deyildir»[449]

V.Xuluflu tapmacalarda bədii təsvir və ifadə vasitələri məsələsini daha da qabardaraq yazır: «Baxın, qələm, kağız nə cür təsvir olunur:

Agzı bir, dili iqi, canı yok,
Danışdıgı sözün sanı yok.

Bəzən bir materyal cürbəcür tərif və təsvir olunur:

Altı taxta, üstü taxta,
Oturub bir ag otaxta,
Qoyun deyil otlayır,
Toyux deyil yumurtlayır.

[447] Əfəndiyev P.Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B. 1992, s. 123-124.
[448] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 6.
[449] Əfəndiyev P.Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B. 1992, s. 127.

Haman materyal başka bir qəzada özqə cür təsvir olunur»[450]:

Altı dazdır daz deyil,
Üstü dazdıd daz deyil,
Yumurtlayır toyux qimi,
Toyuğa yoldaş deyil.

Bu tapmacaların içində bələləri də vardır ki, tərif və təsviri hətta kəlmələri, cümləsi bir olduğu halda ayrı-ayrı qəzalarda başqa-başqa mənadadır. Ona görə də bəzi tapmacalar bir neçə dəfə təkrar olunur:

Dagdan qəlir dag kimi,
Qolları butaq kimi,
Əyilir su içməyə,
Bəyirir oğlaq kimi.

Qəzalarda bunun cavabı cürbəcürdür: ilan, araba, yel, kayçı, mancılıq, sel deyənlər də vardır.

Tapmacaların real həyatla əlaqəsinin güclü olduğunu vurğulayan folklorşünas eyni zamanda göstərirdi ki, tapmacaları yaradan həyat imdi yavaş-yavaş tərk olub getmədədir. Ona görə də yeni ixtiralar və kəşfiyyatlar üzərinə çok tapmacalar düzəlmir. Bu yeni mədəniyyət ixtiraları kəndlərə yenicə daxil oldugu, yada kutlə hələ lazımınca tanış olmadığı üçün onlar üzərində düzələn tapmacalar təsvir və tərif etibarilə də o qədər də gözəl deyildir:

[450] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 6.

Baltanı vurdum yoncaya,
Səsi qetdi Gəncəyə
Dam üstə bir uzun qişi var uzak ölqələrlə danışır.

Əyər aşagıdaqı tapmaca ilə bunları mükayəsə etsəniz, aralarındaqı təfavüt o saat gözə çarpar[451]:

Ləyən, ləyən, ləyəndə,
Ləyən boynun əyəndə,
Yeməq olar xam vaktı,
Yeməq olmaz dəyəndə.

Burada xiyar yarpaqları ləyənə bənzədilmiş, gözəl təsvir edilib doğruça da tərif verilmişdir.

Tapmacalar, ümumiyyətlə, təsvir və tərifcə qözəl üslubca da qəşəng oldugları qibi, çox mühakimə tələb edirlər. Buna görə tapmacalara xalq fikrinin «matimatkası» deməq olar. Məsələn:

Bir özüdür, dört qözü.

Bunun boyundurk ilə iki öküzdən ibarət olduğunu tapmaq üçün çokca düşünmək və bir çox materyalları göz önündən keçirmək lazım gəlir»[452].

Müəllifin yanaşmasında onun tapmacaları xalq fikrinin – intellektual düşüncəsinin «matematikası» hesab etməsi xüsusi ilə diqqət çəkən məqamdır. Doğrudan da, tapmacaların mahiyyətində bilik durur. Bu biliklərin hansı səviyyədə

[451] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s. 6.
[452] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s.6-7.

olmasından, yaxud cəmiyyətin biliklərinin hansı səviyyəsini əks etdirməsindən asılı olmayaraq, onlar xalqın ətraf aləm, dünya haqqında təsəvvürlər sistemini özündə əks etdirir. Bu baxımdan, V.Xuluflunun «tapmaca-matematika» metaforası tapmacalar haqqında son dövrdə reallaşdırılmış struktur tədqiqatlarla tam təsdiq olunur. S.Rzasoy yazır: «Kosmoloji çağın cəmiyyəti öz ictimai təcrübəsini ənənənin şifahiliyi şəraitində «yaddaşlaşdırmağa», yaddaşa həkk etməyə, sadəcə, məhkum idi. Bu baxımdan, kosmoloji çağın etnosunun yaddaşı aramsız qəbul olunan informasiyaların hesabına daim zənginləşirdi. Burada nəzərə alınmalı ən mühüm məqam kollektiv yaddaşa gələn informativ biliyin məhz universallaşmış biliyi əks etdirməsidir. Yəni etnosun həyat təcrübəsi universallaşmış bilik şəklində etnosun kollektiv yaddaşına köçürdü. ***Tapmacalar yaddaşın hər bir fərd tərəfindən mənimsənilməsinin və başlıcası, bu mənimsəmə üzərində kollektiv nəzarətin ən uğurlu üsulu idi. Tapmacanın funksional mahiyyəti də məhz bu «üsulla» ehtiva olunur*** (kursiv bizimdir – C.Q.). Belə ki, etnosun kollektiv biliyi kollektivin gələcək üzvlərinə həm tapmaca vasitəsilə ötürülür, həm də bu ötürülmə üzərində nəzarət edilirdi. Tapmacalarda kosmoloji çağın etnosunun əhatə etmədiyi dünya sahəsi qalmır. Bu dünya sahələri tapmacalarda empirik biliyə çevrilir, yaşlı nəsildən yeniyetmə nəslə universallaşmış bilik şəklində həm verilir, həm də elə tapmacaların özü vasitəsilə yoxlanılırdı»[453]

V.Xuluflu tapmacaların insanların idrak aləmi, İntellektual düşüncə səviyyəsi ilə bağlılığını yeni nümunələr verərək onları belə təhlil edir:

[453] Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. B. 2004, s. 163.

«Cıg cıga kuşlar,
Camı daşlar,
Özü kazanar,
Xalka bagışlar.

Təbiidir ki, bunu və sayir bu kibi tapmacaları tapmaq üçün çokca düşünməlidir. Hər halda fiqir tərəqqisində tapmacaların böyüq əhəmiyyəti vardır. Tapmacaların tərtibinə gəldikdə materyalların çoxusu təbiətə ayid oldugundan ictimai, siyasi və sayir qruplara bölməyib, əlifba sırası ilə buraxmağı münasib gördüq.

Bundan başqa hər tapmacanın yazılışında toplanan qəzanın tələffüzündə olan xüsusiyyəti mümkün qədər saxlamağa çalışdıq. Bunun dil mütəxəssislərinə əhəmiyyəti olduğu kibi, hər qəzada öz tapmacasını öz tələffüzündə oxuyar və başqa qəzalarda bu xüsusiyyət ilə tanış olar»[454].

Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, folklorun özünəməxsus xüsusiyyətlərindən biri də çoxvariantlılıqdır. V.Xuluflu da toplama və nəşr işində çoxvariantlılığa xüsusi əhəmiyyət vermiş və müxtəlif bölgələrdən toplamış olduğu tapmacaların variantlarını da kitaba salmışdır.

Ay qəlir adamnan
Bir xonca badamnan
Nə dili var nə agzı,
Danışır adamnan
Kür qıragı, Mürsəlli kəndi[455].

[454] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s.7.
[455] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s.16.

Ay qedər adamla
Bir xonca badamla
Nə dili var nə agzı,
Hey danışar adamla
Naxçıvan[456]

Ay qedir adamınan
Bir xonca badamınan
Nə dili var nə agzı,
Danışır adamınan
Bakı, Buzovna[457]

V.Xuluflunun topladığı mətnlərdə çoxvariantlılıq yalnız tapmacaların mətnində deyil, eyni zamanda cavablarda da müşahidə olunurdu. Bu xüsusda folklorşünas Aybəniz Əliyeva-Kəngərli yazır: «Çoxvariantlılıq mətnlərə deyil, həm də tapmacaların cavablarına aid olduğundan V.Xuluflu öz nəşrində bu məsələyə də diqqət yetirmişdir. Belə ki:

Burda vurdum baltanı,
Ağzı gümüş baltanı.
Ordan bir oğlan çıxdı –
Cümlə-cahan soltanı.

– tapmacasının Şamaxının Basqal kəndindən (bu kənd hazırda İsmayıllı rayonu ərazisinə daxildir) yazıya alınmış variantında cavabın «su», Qazağın Daşkəsəmən kəndindən toplanılmış:

[456] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s.16.
[457] Xuluflu V. Tapmacalar, B. 1928, s.17.

Burda vurdum baltanı,
Ordan çıxdı qaltanı.
Yerin-göyün soltanı.

– variantında isə gün olduğu göstərilmişdir[458].

A.Əliyeva-Kəngərli belə bir nəticəyə gəlir ki, V.Xuluflunun tapmacaları tərtib prinsipinin kamilliyi və dolğun-luğu baxımından özündən əvvəlki nəşrlərlə müqayisədə daha mükəmməl təsir bağışlayır[459].

Yeri gəlmişkən qeyd etməliyəm ki, 1937-ci ildə V.Xuluflunu ittiham edən XDİK-in Dövlət Təhlükəsizlik İdarəsinin 4-cü şöbəsinin rəisi dövlət təhlükəsizlik kapitanı Avanesyan «Tapmacalar»a da münasibətini bildirir və onları müsavat tapmacaları adlandırırdı. Avanesyan dərk etmirdi ki, V.Xuluflunun topladığı tapmacalar Azərbaycan xalqının tarixən yaratdığı ədəbi mədəni nümunələr idi və onları yalnız müsavatla bağlamaq nadanlıqdan başqa bir şey deyildi.

V.Xuluflunun Azərbaycan folklorşünaslığı qarşısında fundamental xidmətlərindən biri «Koroğlu» dastanı ilə bağlıdır. Onun topladığı «Koroğlu» dastanında ikinci şah Abbasa münasibət də maraqlıdır. Sovet dövründə şahlara, bəylərə, xanlara münasibət, bir qayda olaraq, mənfi idi. Lakin burada ikinci şah Abbasa ikili münasibətin hər ikisi (mənfi və müsbət) göstərilir: «İranda ikinci şah Abbas padşahlığı dövründə (1641-1666 m.) şah tərəfindən neçə dəfə sərdarlıq mənsəbi təklif edilirsə də, Koroğlu qəbul

[458] Aybəniz Əliyeva-Kəngərli. Azərbaycan folkloru və kitab mədəniyyəti, B. 2008, s. 220.
[459] Aybəniz Əliyeva-Kəngərli. Azərbaycan folkloru və kitab mədəniyyəti, B. 2008, s. 221.

etmir. Nəhayət, başının ağardığını görüb, qocalığını hiss etməyə başlayır. Töbə, istiğfar eyləyir, Məkkəyə getmək istəyir. Başına toplanan adamlarla görüşüb, onlardan ayrılır. Vəfalı Qıratını minir. Şah Abbas ilə görüşüb, oradan Məkkəyə getmək qəsdilə İsfahana tərəf yola düşür»[460].

V.Xuluflunun 1925-26-cı illərdə Tovuzda elmi ezamiyyət zamanı o dövrün məşhur el sənətkarı Aşıq Hüseyn Bozalqanlıdan topladığı "Koroğlu" qolları 1927 və 1929-cu illərdə iki müxtəlif nəşr halında işıq üzü görmüşdür.

«V.Xuluflu 1929-cu ildə «Koroğlu» dastanını yenidən nəşr etdirir. 1927-ci il nəşri iki qoldan ibarət olmuşsa, 1929-cu il nəşrində dastanın daha kamil dörd qolu və dastanlaşma mərhələsində olan altı hekayət verilmişdir. Bu variantda V.Xuluflu A.Xodzko nəşrinin sxematikasına uymur, milli aşıq repertuarında «Koroğlu» süjetini izləməklə əslində aşıq repertuarında «Koroğlu» modelini bərpa edir. Nəşrin birinci hissəsində V.Xuluflu «Koroğlu» süjetinin səkkiz qolunun sxeminin aşıq repertuarında bərpa edilmiş variantını üzə çıxarır.

Nəşrin ikinci hissəsində «Gülüstan türklərində Koroğlu» əhvalatı əks olunur. Əslində, bu dastanın axısxa türkləri içərisində yayılmış əski bir variantının başlanğıcı, yaxud süjetin qədim söyləmələrindən birinin yadda qalan variantıdır. Bu variant folklorşünaslıqda mövcud olan belə bir fikri yenidən elmə qaytarmağa əsas verir ki, «Koroğlu» süjetləri hələ XIII-XIV əsrlərdə xalq arasında sonuncu oğuznamələrdən biri kimi mövcud olmuş, sonralar kəndli müharibələri, xüsusən Cəlalilər hərəkatı ilə bağlı tarixi faktlarla çarpazlaşmışdır».[461]

İlk kitab 1927-ci ildə nəşr edilmiş, "Toqat səfəri" və "Bağdad səfəri" adlı iki qoldan ibarətdir.

Kitabın əvvəlində Vəli Xuluflu "Koroğlu" dastanı barədə yığcam məlumat verdikdən sonra təqdim olunan qolların söyləyicisi Aşıq Hüseyn Bozalqanlının bioqrafiyasından bəhs edərək onu zəmanənin görkəmli saz-söz ustadı kimi səciyyələndirmişdir. Kitabda təqdim olunan "Koroğlu" qollarının dil, üslub və təhkiyə söyləniş tərzi aşıq nitqinə məxsus kolorit və dinamik danışıq tərzinin saxlanıldığını göstərir.

1929-cu ildə "Koroğlu"nun yeni bir nəşr təqdimatını həyata keçirən Vəli Xuluflu bu dəfə dastanın dörd qolunu - "Toqat səfəri", "Bağdad səfəri", "Dərbənd səfəri" və "Dəli Koroğlu və Bolu bəy" qollarını oxuculara çatdırır.

Vəli Xuluflunun hər iki nəşrini müqayisə etdikdə, aydın olur ki, 1927-ci il nəşri kiçik istisnaları nəzərə almasaq, demək olar ki, əl vurulmadan 1929-cu il nəşrinə də daxil edilmişdir. Kitabdakı yeni qollar ("Dəli Koroğlu və Bolu bəy", "Dərbənd səfəri") isə Aşıq Əsəddən yazıya alınmışdır.

Professor Azad Nəbiyevin tədqiqatlarında V.Xuluflu tərəfindən 1933-34-cü illərdə «Koroğlu»nun 14 məclisdən ibarət daha mükəmməl üçüncü nəşrinin də hazırlandığı göstərilir.

Başqa bir müəllifin fikrincə, 1930-cu illərdə erməni alimi Kanonyan professor Vəli Xulufludan iki dəfə xahiş edir ki, sizdə «Koroğlu» dastanlarının bütün variantları və tarixi haqqında geniş məlumat var. Ermənilər üçün də qəhrəmanlıq rəmzi «Koroğlu» dastanları yaradılmalıdır, Azərbaycanda hakimiyyət ermənilərdədir, bu dastanı yarat-

[460] «Koroğlu». V.Xuluflu nəşri, 1927 , (çapa hazırlayanı A.Nəbiyev) B. 2007, s. 26.

[461] Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Bakı, 2002, səh. 70.

maqda kömək elə, əks təqdirdə, sizə xətər yetişər. Erməni qorxaqlığını yaxşı bilən V.Xuluflu açıqca Kanonyana deyir ki, tarixçi alim Veliçko kitabında yazır: «Təmiz qanlı ermənilər dovşandan da qorxurlar». Bundan əlavə şair A.S.Puşkin qoca dilindən deyir: «Tı trus, tı rab, tı armenin». Belə qorxaq xalq Koroğlu yetişdirə bilərmi? Az da olsa, milli qəhrəmanınız varsa – məsələn Sasunlu Davud – o da təmiz qanlı erməni deyildir.

Vəli Xuluflu bu əhvalatı dostlarına çatdırır ki, Kanonyan mənə belə dedi. Bu hadisədən 4 gün sonra professor Xuluflu tutuldu və xalq düşməni elan edildi. Zəngin arxivini isə Dövlət Təhlükəsizlik Komitəsinin işçiləri apardılar. Bundan sonra ermənilər zəif də olsa, «Koroğlu» dastanını yaratdılar[462].

Folklorşünas alim «Koroğlu» dastanını yazıya alarkən folklor mətnlərinin toplanması ənənələrinə sadiq qalaraq mətnə və dialektlərə müdaxilə etmir, onları olduğu kimi çatdırmağa çalışırdı. Lakin zərurət olduqda kiçik müdaxilələrdən də çəkinmirdi. Bu baxımdan toplayıcının 1929-cu il nəşrində verdiyi bir qeyd maraqlıdır: «Kitabın ərəb əlifbası çapında aşığın ifadəsini saxlamışdıqsa da kəlmələrin tələffüzünü olduğu kimi yazmamışdıq. Çünki aşıq Hüseyn /Söyün/ Qazaxlı olduğundan onların tələffüzündə bir çox xüsusiyyətlər vardır... əgər tamam aşığın tələffüzündə yazardıqsa, oxuması bir o qədər çətin olardı»[463]. Toplama işinin prinsiplərini yaxşı bilən Vəli Xuluflu yalnız o halda mətnə müdaxilə edirdi ki, o mətnin geniş oxucu kütlələri tərəfindən düzgün oxunmasına və qavranmasına mane olmasın.

[462] Xalq qəzeti. 28 fevral, 2010, № 47 (26397).
[463] V.Xuluflu. Koroğlu. Bakı, Azərnəşr, 1929, s. 3-4

Vəli Xuluflunu bir çox müasirlərindən fərqləndirən əsas xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, o folklorda çox variantlılığa, folklor mühitinə və folklorun pasportlaşdırılmasına, yerli dialekt və şivələrə xüsusi əhəmiyyət verirdi. Onun toplayıb nəşr etdiyi «Tapmacalar» və «Koroğlu» kitablarında bu prinsiplər qorunmuşdur.

1. Regionun folklor mühiti barədə məlumat.
2. Folklor örnəklərinin ərazinin danışıq tərzi, ləhcə və dialektləri qorumaqla toplanması və janr xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi.
3. Söyləyicilərin folklora yaxınlığı, folkloru qavrama qabiliyyəti. Söyləyici barədə müfəssəl məlumatın verilməsi.
4. Toplayıcının təhsili, folkloru öyrənmə marağı barədə məlumat.

Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, «V.Xuluflunun fəaliyyətində xalq ədəbiyyatı məsələləri ötərki, keçici, təsadüfi bir hal deyildir. O, bir folkloşünas olmaq etibarilə xalq ədəbiyyatının toplanması, nəşri və öyrənilməsi ilə ardıcıl məşğul olmuşdur. Folklora aid kitablarını müəyyən elmi prinsiplər əsasında çap etmiş, dastan, aşıq yaradıcılığı, tapmacalar haqqında indi də öz əhəmiyyətini saxlayan nəzəri müddəalar söyləmişdir. Beləliklə, V.Xuluflu müasir Azərbaycan folklorşünaslığının yaradılmasında yaxından iştirak edən ilk folklorşünaslarımızdan biridir»[464].

***

[464] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi. B. 2006, s. 198.



Vəli Xuluflunun cinayət işinin üz qabığı

Tarixə Azərbaycan ziyalılarının soyqırımı kimi daxil olan 1937-ci il V.Xulufludan da yan keçmədi. Aərbaycan SSR XDİK-in Dövlət Təhlükəsizlik İdarəsinin 4-cü şöbəsinin rəisi DT mayoru Gerasimov və DT leytenantı Şer 27 yanvar 1937-ci ildə Vəli Xuluflu barəsində toplanmış materiallar, eləcə də müttəhim ifadələri əsasında aşağıdakı məzmunda bir arayış tərtib etdi. «Müttəhimlərdən Tixamirovun və Çiçikalovun ifadələrinə və başqa göstəricilərə görə müəyyənləşdirilir ki, SSRİ vətəndaşı, türk, K(b)P-nın üzvü, Azərbaycan EA filialı yanında Tarix İnstitutunun direktor müavini V.Xuluflu əksinqilabçı millətçi təşkilatın üzvüdür.

Şərh edilənlərə əsasən V.Xuluflu Azərbaycan CM-in 72-73-cü maddələrdə nəzərdə tutulmuş cinayətlərə görə həbs edilməli və keşikçi dəstəsinin nəzarəti altında saxlanılmalıdır»[465].

Vəli Xuluflunun həbsi və evində axtarış aparılması ilə əlaqədar olaraq 28 yanvar 1937-ci ildə 68 nömrəli order imzalandı (maraqlıdır ki, həbsetmə və axtarış aparma orderi yanvarın 28-də imzalansa da, axtarış yanvarın 27-də aparılmışdır). Beləliklə də, Azərbaycanın görkəmli ziyalılarından biri Vəli Xuluflu yanvarın 28-də həbs edildi.

[465] MTN-in arxivi. V.Xuluflunun istintaq qovluğu, PR-25014.

Vəli Xuluflunun həbsindən bir neçə gün sonra AK(b)P Varaşilov rayon komitəsi 16 aprel 1937-ci ildə iclas keçirdi.

16 aprel 1937-ci il 35 nömrəli protokoldan çıxarışda oxuyuruq.



Vəli Xuluflu 1937-ci il

EŞİDİLDİ: 1894-cü ildə anadan olmuş, 1927-ci ilin sentyabrından partiyanın üzvü, partiya bileti №1429085, sosial vəziyyəti qulluqçu olan Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlunun işi.

Məruzəçi Azərbaycan EAF-nın direktor müavini yoldaş T.Okinşeviç.

QƏRARA ALINDI: 1927-ci ilin sentyabrından partiyanın üzvü olan, partiya bileti №1429085 necə bir əksinqilabi Trotsksist və partiyanın düşməni kimi XDİK orqanları tərəfindən həbs edilmiş Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlu partiya sıralarından çıxarılsın.

Azərbaycan K(b)P Voraşilov rayon komitəsinin katibi Y.Okinşeviç.

DTİ-nin 3-cü şöbə 4-cü bölməsinin rəisi DT leytenantı Qalstyan Az.SSR XDİK DT-nin 3-cü dərəcəli komissarı Sumbatova 23 sentyabr 1937-ci ildə yazdığı rəsmi məruzəsində bildirirdi ki, mən 12493 nömrəli istintaq işinə baxaraq belə nəticəyə gəldim: Vəli Xuluflu Məmmədhüseyn oğlu əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvü, ziyanverici, əksinqilabçı,

üsyançı işi aparmış, terrorçu mövqeyində durmuş və Azərbaycan K(b)P-nın MK-nin katibi Bağırov yoldaşın və YK(b)P-nın ZKP katibi Beriya yoldaşın əksinə hazırlanan terror aktlarından xəbəri olmuşdur.

Qərara aldım: Vətəndaş Vəli Xuluflu Məmmədhüseyn oğlu Azərbaycan SSR cinayət məcəlləsinin 73, 64, 69, 17-70 maddələrinə əsasən müttəhim kimi ittihamı, istintaqdan və məhkəmədən yayınmaması üçün Azərbaycan SSR XDİK-in həbsxanasında keşikçi dəstəsinin nəzarəti altında saxlanılması davam etdirilsin.

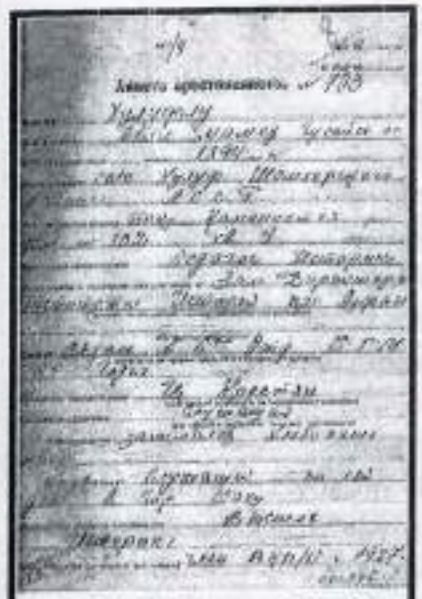
Qalstyanın gəldiyi qənaətdən belə görünür ki, V.Xuluflu olduqca təhlükəli, qatı cinayətkar imiş və onu yalnız keşikçi dəstəsinin nəzarəti altında saxlamaq lazımdır. Sumbatovlar da Qalstyanlarla razılaşır və belə bir qərara imza atırdılar. V.Xuluflunun sorğu protokolları da təsdiqləyir ki, o, heç bir cinayət işi törətməmişdir. Lakin onu ittiham etmək üçün müstəntiqlər kifayət qədər «faktlar» toplamışdılar. 3 fevral 1937-ci il dindirməsinə nəzər salsaq V.Xuluflunun nədə ittiham edildiyinin şahidi olarıq:

Sual: Axtarış zamanı sizin mənzilinizdən götürülmüş Müsavat partiyasının lideri M.Ə.Rəsulzadənin 1926-cı ilin iyul ayında İstambulda çapdan çıxmış «Rusiyanın siyasi vəziyyəti» kitabçasını haradan almısınız?

Cavab: Məncə, bu kitabı mən, Şaumyan adına institutda oxuyarkən almışam. Onda institutun möhürü olmalıdır.

Sual: Kitab sizə məxsusdur, onda heç bir möhür və ştamp yoxdur. Bu kitabı hardan və necə əldə etmisiniz?

Cavab: Belə surətdə mən, bu kitabı Zeynallı Hənəfidən almışam. Təxminən, 1929-cu ildə, ya da bir az sonra Zeynallı o haqda bildirdi ki, Türkiyədən kitab bağlaması gəlib və o kitabların bir-bir adlarını çəkib, hər hansısa birini



Vəli Xuluflunun müttəhim anketi

oxumaq üçün məsləhət bildi. Zeynallının dediyinə görə kitab onun tərəfindən deyil, professor İsmayıl Hikmət tərəfindən alınmışdır...

... **Sual:** Zeynallı Türkiyədə başqa kiminlə əlaqə saxlayırdı?

Cavab: Dəqiq heç nə bilmirəm. Lakin mənə məlumdur ki, 1920-ci ildə H.Zeynallının dostu Əli Kərimov Türkiyədə olmuşdu. Əgər səhv etmirəmsə, Zeynallı da vaxtilə Türkiyədə olmuşdu. Ola bilsin ki, hər hansı bir əlaqəni Zeynallı birbaşa Türkiyə və ya Əli Kərimov vasitəsilə yaratmışdı. Bundan başqa, Zeynallı və Əli Kərimov türk dilini çox gözəl bilirlər.

Sual: M.Ə.Rəsulzadənin qeyri-qanuni (yasaqlanmış) kitabçasını H.Zeynallının verdiyi şəraiti dəqiqləşdirin? O, bu kitabçanı sizə verəndə nə dedi?

Cavab: Şəraiti dəqiq xatırlamıram. Xatırlayıram ki, İstambuldakı kitab barədə o sevinclə mənə çatdırdı. Bu işdə məncə üçüncü bir şəxs iştirak edirdi. Onu xatırlamıram.

Sual: Siz kitabı alan zaman bilirdinizmi bu nə kitabdır və kimindir?

Cavab: Əlbəttə, bilirdim ki, M.Ə.Rəsulzadənindir və o, Zeynallı vasitəsilə Türkiyədən alınmışdır. Bilirdim ki, bu əksinqilabi nəşrdir.

Sual: Siz başa düşürdünüzmü ki, Rəsulzadənin bu kitabı əksinqilabi, qeyri-qanuni ədəbiyyatdır? Bilirdiniz ki, H.Zeynallı bu kitabları əksinqilabi məqsədlə alır. Siz Zeynallını tənqid etdinizmi?

Cavab: Təsdiq edirəm ki, Zeynallının müsavat ədəbiyyatını alması, doğrudan da, antisovet və əksinqilabi məqsəd daşıyırmış. O zaman mən Zeynallını tənqid etmədim.

Sual: Siz onlarla eyni, həmfikir olmusunuz və onlarla birlikdə əksinqilabi mövqedə durmusunuz. Təsdiq edirsinizmi?

Cavab: Təsdiq etməliyəm ki, 1930-cu ildə mənə məlum oldu ki, Zeynallı əksinqilabi təşkilata meyllənib və mən özümə nəticə çıxartdım ki, bu antisovet yönlü professor Muxsimitdinlə və İsmayıl Hikmətlə dostluğundan yaranmışdır. Bundan başqa, Zeynallının onlarla əlaqəsi və əksinqilabi ədəbiyyatın mənə verilməsi bu qənaətlərimi daha da möhkəmləndirdi. Şəxsən mən buna liberal yanaşırdım.

Uzun uzadı davam edən bu dindirmədə XDİK müstəntiqi Avanesyan partiyanın üzvü olan Vəlu Xuluflu kimi bir şəxsin M.Ə.Rəsulzadənin kitabını oxumasını vətən xainə bərabər tutur:

Sual: Siz vətən xaini adlandırılırsınız. Riyakar hərəkətlər etmisiniz. Zeynallının əksinqilabi hərəkətlərini gizlətmisiniz. Bilərəkdən ona kömək etmisiniz? Siz Zeynallının fəaliyyəti ilə həmfikir olmusunuz və əksinqilabi mövqedə dayanmısınız, əksinqilabi təşkilatın üzvü olmusunuz? İstintaq məsləhət verir ki, inad göstərməyəsiniz və öz əksinqilabi fəaliyyətiniz haqqında açıq ifadə verəsiniz?

Cavab: Zeynallının əksinqilabi fəaliyyəti ilə mən həmfikir deyiləm və əksinqilabi partiyanın üzvü olmamışam...

Maraqlıdır ki, hələ heç bir ciddi fakt aşkarlamayan, yenicə dindirməyə başlayan müstəntiq elə ilk dindirmədə

vəzifə səlahiyyətlərini aşaraq V.Xuluflunu vətən xaini elan edir, məhkəmə olmamış məhkəmənin hökmünü ona oxuyur. Bu həmin illərin reallıqları idi və demək olar ki, bütün müttəhimlərdən eyni üsullarla ifadələr alınırdı. Əvvəl vətən xaini elan olunur, bir neçə dindirmədən sonra isə hökm oxunurdu. Daha doğrusu, həbs olunanların böyük əksəriyyəti vətən xaini kimi həbs edilir, sonra isə hökm çıxarılırdı. Bir çox hallarda isə vətən xaini, xalq düşməni hökmləri plenum və yığıncaqlarda dövlət rəsmiləri tərəfindən verilirdi. İstintaq və məhkəmə isə plenum və ya yığıncaqda oxunmuş hökmün doğruluğunu isbata çalışırdı.

31 yanvar 1937-ci il dindirməsində V.Xuluflu Trotskiçilikdə ittiham olunur. DTİ 4-cü şöbəsinin rəisi DT kapitanı Avanesyan dindirməni belə başlayır:

Sual: Siz Trotskiçilərdən kimləri tanıyırsınız?

Cavab: Azərbaycan EA-nın filialının keçmiş direktor müavini trotskiçi kimi həbs edilmiş Qarberi tanıyıram. Həbs edilənədək mən onun trotskiçi olmasını bilmirdim. Mən onu idealist, deborunçu, Deborunun və Plexanovun açıq müdafiəçisi kimi tanıyırdım. Azfan nəşriyyatında Şapironu tanıyırdım. Onun trotskiçi olmasını mən o, partiyadan xaric ediləndə bildim. Mən onu da bildim ki, Ruhulla Axundov 1921-22-ci illərdə trotskiçi kimi tanınmış və özü trotskiçi cərgədə duran Sarkisə yaxın olmuşdur. Bu haqda 1925-26-cı illərdə adını xatırlamadığım bir nəfərdən eşitmişəm. Başqa trotskiçi tanımıram.

Sual: Trotskiçilərdən kimdənsə kitab almısınızmı?

Cavab: Mən Qarberdən Trotskinin kitabını almışam. Adını bilmirəm. Səhv etmirəmsə, bu 1934-cü ildə Qarberin direktor müavini olduğu və mənim Azfana işə düzəldiyim vaxt olmuşdur.

Sual: Trotskinin kitabını o, sizə harada verib?

Cavab: Xatırlamıram.

Sual: O, Trotskinin kitabını nə səbəbə sizə vermişdir? Kitabı verəndə üstü yazılmışdı, yoxsa yox?

Cavab: Trotskinin kitabını mənə öz imzası ilə, deyəsən, Leninqrad şəhərinə getmə ərəfəsində, ya da mənim Azfana qəbul edilməyimdən əvvəl vermişdi.

Sual: Sizin izahatınızdan aydın olmadı, o kitabı sənə hədiyyə, yoxsa oxumaq üçün vermişdi?

Cavab: Bu, mənə məlum deyil.

Sual: ...Bu barədə siz harasa məlumat verdinizmi?

Cavab: Bu haqda mən heç hara deməmişəm. Qarberin mənə verdiyi kitabı nə səbəbə verməsini bilmirəm. Mən Qarberin trotskiçi olduğunu bilmirdim. Mənim ondan Trotskinin kitabını götürməyim mənim səhvimdir.

Sual: Təkcə səhvmi? Siz tarix üzrə professorsunuz, Azərbaycan Kommunist Bolşeviklər Partiyasının üzvüsünüz və burada səhv ola bilməz. Dəqiq izahat verin ki, Qarber sizə Trotskinin kitabını verdi, siz onu qəbul etdiniz və heç kimə bildirmədiniz.

Cavab: Qarberin Trotskinin kitabını mənə hədiyyə etməsini onun məni Trotsksist təşkilata cəlb etməsi cəhdi kimi izah edirəm.

Sual: İşi mürəkkəbləşdirməyək. Qarberin sizi cəlb etməsini indi başa düşdünüz, yoxsa ki, kitab sizə verilərkə aydın idi?

Cavab: Mən yalnız indi başa düşdüm ki, o məni təsir altına salmaq istəyirmiş.

Sual: Sizi bu ideyaya nə vadar etdi?

Cavab: Mən onun trotskiçi olması nəticəsinə o həbs ediləndə gəldim.

Sual: İstintaq məcburdur sizə bildirsin ki, siz səmimi deyilsiniz. Siz 1934-cü ildə bilməyə və başa düşməyə bilməzdiniz ki, Trotskinin kitabını kommunistlər bir-birinə hədiyyə verməz. İzah edin. Nə üçün Qarber Trotskinin kitabını şəxsən sizə bağışlamışdır?

Cavab: Köhnə fikrimdə qalıram. Qarberin kitabı nə üçün mənə bağışlaması mənə aydın deyil. Belə ki, Qarberlə mənim ümumi əksinqilabi cəhət üçün zəmin ola bilməz.

Sual: Qarber 1934-cü ildə ilk görüşdə Sizə Trotskinin kitabını verə bilməzdi. İstintaq tələb edir ki, bu faktı düzgün izah edəsiniz?

Cavab: Öz izahatıma heç nə əlavə edə bilmərəm.

* * *

Avanesyan 1 fevral 1937-ci ildə apardığı dindirməsində V.Xuluflunun Elmlər Akademiyasındakı və başqa yerlərdəki tanışları ilə maraqlanır.

Sual: Azərbaycan Elmlər Akademiyasının filialında sizə yaxın olan yoldaşlarınızın adını deyin?

Cavab: Yaxın dostluq əlaqəsi saxlayıram: Tarix şöbəsinin rəhbəri Bukşpanla, Arxeoqrafiya sektorunun rəhbəri Həsən İmanovla, Dil və Ədəbiyyat İnstitutunun direktoru Z.İ.Zifeldam, Az.FAN nəşriyyatının müavini Zakirov Zinnətlə, təsərrüfat şöbəsinin müdiri Arutyunovla, Dil və Ədəbiyyat İnstitutunun direktor müavini Qulam Bağırovla, elmi əməkdaş Əli Kazımovla, tərcüməçi Həsənzadə Vahabovla.

Sual: Az. FAN-da olmayan dostlarınızın adını çəkin?

Cavab: Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası Terminologiya şöbəsinin rəhbəri Yusif Əliyev, ASE-nin tarix şöbəsinin əməkdaşı Rəşid Ruhullayev, ASE-nin təbiət elmləri şöbəsinin rəhbəri Yaqub Zəki, Az.SSR Qlavlitin rəisi Emin-

bəyli İbrahim, Yelenedoftarsi zootexnik stansiyasının aparıcısı Mirzə Sadıxov, Mərkəzi arxiv idarəsinin rəisi Məmməd Bayramov, Azərbaycan Tarix Muzeyinin direktoru Mövsüm Salamov, ADU-nun professoru Qubaydullin, Mərkəzi Arxiv İdarəsinin elmi katibi Gülnəzərov.

Sual: Siz professor Çobanzadəni tanıyırsınızmı?

Cavab: Bəli onunla ancaq rəsmi surətdə tanış olmuşam.

Sual: Lakin istintaqa məlumdur ki, siz Çobanzadə ilə dostluq əlaqəsi saxlayırsınız. Bunu təsdiq edirsinizmi?

Cavab: Bəli, təsdiq edirəm ki, mən, təxminən, 1927-ci ildən Çobanzadə ilə dostluq əlaqəsindəyəm.

Sual: Çobanzadə haqqında birinci suala nə üçün siz cavab verdiniz ki, onunla ancaq rəsmi tanışam?

Cavab: Mən sizi o dəqiqə başa düşmədiyimdən səhv etdim.

Sual: İstintaq belə hesab edir ki, siz bilərəkdən əlaqənizin həqiqi xarakterini gizlətməyə cəhd etdiniz. Bunu təsdiq edirsinizmi?

Cavab: Təsdiq etmirəm. Mən əvvəldən səhv etdim deyəm ki, Çobanzadə ilə əlaqəm rəsmidir.

Protokol şəxsən mənə oxunmuşdur, düzgün yazılmışdır.

Sorğunu apardı: 4-cü şöbənin rəisi DT kapitanı Avanesyan.

* * *

Avanesyan V.Xuluflunun yaxın əlaqələrini öyrəndikdən sonra onu konkret olaraq əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvü olmaqda suçlayırdı. 25-28 fevral 1937-ci il dindirməsində oxuyuruq:

Sual: İstintaqa məlumdur ki, siz əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvüsünüz, bunu təsdiq edirsinizmi?

Cavab: Qəti surətdə rədd edirəm.

Sual: Bukşpanın ifadəsinə görə V.Xuluflu AK(b)P-nın üzvü, Az. EA-nın filialının direktor müavini əksinqilabi millətçidir.

Cavab: Bukşpan, yəqin ki, mənim nə vaxtsa YK(b)P-dən millətçiliyə meyl etdiyimə görə azad edildiyim üçün belə nəticəyə gəlib.

Sual: Sizin dostunuz H.Zeynallının 09.02.37-ci ildə verdiyi ifadəyə görə, əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvlərindən mənə V.Xuluflu məlumdur, – demişdir. Siz yenə də əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvü olduğunuzu etiraf etmirsiniz?

Cavab: Mənim əksinqilabi millətçi təşkilatın mövcudluğu haqqında heç bir məlumatım yoxdur və mən ona heç vaxt üzv olmamışam. Zeynallı mənim haqqımda düzgün ifadə verməyib.

Sual: Zeynallı özü haqqında verdiyi ifadədə sizin də bu təşkilatda olduğunuzu bildirir. Zeynallı sizin dostunuzdur. O, sizə Türkiyədən gətirilmiş gizli müsavat ədəbiyyatı vermişdir. Siz bunun üstünü açmadınız və əksinqilabi mövqedə durdunuz. Siz səmimi ifadə vermək fikrindəsinizmi?

Cavab: Bilmirəm, nə üçün Zeynallı mənim əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvü olduğumu bildirir. Halbuki, mən onunla yaxşı ünsiyyətdə olmuşam, M.Ə.Rəsulzadənin Türkiyədən gətirilmiş qeyri-qanuni kitabçasını mənə verəndə mən onu ələ verməmişəm.

Sual: İstintaq bildirir ki, inadcılıq göstərməyib düzgün danışasınız. Müttəhim Çiçikalovun verdiyi ifadəyə görə, siz həqiqətən əksinqilabçı millətçi təşkilatın üzvüsünüz.

Cavab: Mən bunu təsdiq etmirəm.

Sual: Sizin inkar etməyiniz mənasızdır. Sizin dostunuz müttəhim professor Çobanzadənin ifadəsinə görə siz əksin-

qilabçı millətçi təşkilatın üzvüsünüz. Buna nə deyə bilərsiniz?

Müttəhim Çobanzadə öz ifadəsində göstərib: əksinqilabçılardan mənə aşağıdakılar məlumdur. Hansılarla ki, mənim onlarla əksinqilabi əlaqəm var idi - V.Xuluflu AK(b)P-nın üzvü, Az.EA-nın filialının direktor müavini. Xuluflu ilə 24-cü ildən tanışam, ancaq yaxın əlaqələrimiz 29-cu ildən başlayıb və mənim həbs olunduğum günə qədər davam edir.

Cavab: Mən düzgün ifadə vermək qərarına gəldim. Həqiqətən də, Çobanzadə mənə əksinqilabçı millətçi kimi məlumdur və mən onunla əksinqilabi danışıqlar aparmışam.

Sual: İstintaq yenidən birinci suala qayıdır. Siz əksinqilabi partiyanın üzvü olduğunuzu indi boynunuza alırsınızmı?

Cavab: Mən buna etiraz edirəm. Belə bir təşkilatın mövcudluğu haqqında heç nə bilmirdim. Ancaq boynuma alıram ki, bir neçə il müddətində əksinqilabçı millətçilərlə işlədiyimdən onlarla tez-tez ünsiyyətdə olduğumdan mən ruhən millətçilərə yaxınlaşdım və əksinqilabçı millətçilərlə heç bir mübarizə aparmadım.

İstintaqın gedişinə fikir versək görərik ki, buradakı ziyalıların qarşı-qarşıya gətirilməsi, onların verdikləri ifadələrdən çıxarışları oxumaqla müttəhimi ittiham etmək düşünülmüş surətdə həyata keçirilən istintaq fəndlərindən biri idi. Eyni halı digər müttəhimlərin də istintaq işlərində müşahidə etmək olur. Bu onu göstərirdi ki, istintaq və məhkəmələr vahid ssenari üzərində qurulmuş bir oyun idi.

Qalstyan 25 sentyabr 1937-ci ildə CPM-nin 204-cü maddəsinə əsasən V.Xuluflunun istintaq işinin başa çatdığını elan etdi. Vəli Xuluflu isə dediklərinə heç nə əlavə etməyəcəyini bildirdi. Bundan sonra V.Xuluflunun ittihamnaməsi hazırlandı.

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

Vəli Xuluflu aşağıdakılarda ittiham olunurdu:

1. 1 dekabr 1934-cü ildə Kirovun ölümü ilə əlaqədar hazırlanmış qəsdi həyata keçirən əksinqilabi tirotskiçi-zinovyevçi terrorçu təşkilatın üzvüdür, sonra isə (1934-1937-ci illərdə) partiya və hökumət rəhbərlərinə qarşı terror aktları hazırlamışdır.

2. 1925-ci ildən həbs edilənədək Ümumittifaq əksinqilabi pantürkist mərkəzin üzvləri; Çobanzadə və Qubaydullinlə əksinqilabi işdə təşkilati əlaqə saxlamış, partiya və Sovet hökumətinə qarşı barışmaz mübarizə mövqeyində durmuşdur.

3. 1935-ci ildə gizli əksinqilabi millətçi təşkilatın heyətinə daxil olmuş və təşkilatın rəhbər heyəti ilə təşkilati əlaqə saxlamışdır.

4. Silahlı üsyanın hazırlanmasında fəal iş aparmış, Azərbaycanın rayonlarında əksinqilabi üsyançı özəklər yaratmışdır.

5. Azərbaycan EAF-nın Tarix İnstitutunda işlərkən elm cəbhəsində də ziyançı iş aparmışdır.

6. Terror mövqeyində dayanmış və MK katibi yoldaş Bağırova qarşı terror aktının hazırlanmasında və variantların müzakirəsində fəal iştirak etmişdir[466].

SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyasının 11 oktyabr 1937-ci ildə keçirilən hazırlıq iclasında sədr: İ.O.Matuleviç, üzvləri: 1. İ.Zaryanov, 2. Y.Ciqur, katib: F.Kostinko, işti-

[466] MTN-in arxivi. V.Xuluflunun istintaq qovluğu, PR-25014.

rakçı kimi isə SSRİ prokurorunun baş köməkçisi S.Rozovski müəyyənləşdirildi.

Adları çəkilənlərin iştirakı ilə müttəhim V.Xuluflunun cinayət işinə baxılmış və müəyyənləşdirilmişdir:

1. SSRİ prokurorunun baş köməkçisi Rozovskinin təsdiq etdiyi ittihamnamə ilə SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası 1 dekabr 1934-cü ildən qanun çərçivəsində cinayət işini icraata götürməyə razılaşsın.

2. Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlu Az.SSR CM-nin 64, 69, 70, 73-cü maddələri ilə məhkəməyə təslim olunsun.

3. İşə bağlı məhkəmə iclasında baxılsın.

4. Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlu üçün əvvəl seçilmiş həbs qəti-imkan tədbiri saxlanılsın.

V.Xuluflunun cinayət işinə 12 oktyabr 1937-ci ildə Bakı şəhərində SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyasının Səyyar Sessiyasının bağlı məhkəmə iclasında baxıldı. Qapalı məhkəmə iclası saat 18:00-da öz işinə başladı. Sədr elan etdi ki, Azərbaycan SSR CM-nin 73, 64, 69, 70-ci maddələri ilə nəzərdə tutulmuş müttəhim Xuluflunun cinayət işi dinlənilir. Katib bildirdi ki, müqəssir məhkəməyə gətirilmiş, şahidlər isə çağırılmamışdır. Müttəhim ittihamnamənin surətini aldığını bildirdi. Sədr məhkəmənin tərkibini elan etdi, müttəhim məhkəmədə hüquqlarını bildirdi və ondan soruşdu ki, tərkibə qarşı narazılığı varmı? Müttəhim isə heç bir xahiş və narazılığını bildirmədi.

İttihamnamə oxundu.

Sədr müttəhimə onun müqəssirliyinin mahiyyətini aydınlaşdırdı və ona sual verdi ki, günahınızı təsdiq edirsinizmi?

Xuluflu müqəssirliyini və əvvəlki istintaqlarda verdiyi ifadələri təsdiqlədi. Sədr məhkəmənin bitdiyini elan etdi. Sədr hökmü oxudu. Məhkəmə saat 18:20-də başa çatdı.

SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyasının
Səyyar Sessiyasının
HÖKMY

Bağlı məhkəmə iclası 12.10.37-ci ildə Bakı şəhərində keçirilib.



Vəli Xuluflunun güllələnməsi barədə arayış

Məhkəmə istintaqlarından məlum olmuşdur ki, V.Xuluflu 1935-ci ildən üsyançı, terrorçu, ziyankar-təxribatçı və millətçi təşkilatın fəal üzvlərindəndir.

Xuluflu terrorçu R.Axundov ilə təşkilatçılıq əlaqələri saxlamış, onun verdiyi tapşırıqlara görə Azərbaycanın Rayonlarında üsyançı təşkilatlar yaratmış, üzvlər cəlb etmiş və onları hökumət əleyhinə hərbi üsyana hazırlamışdır. Bağırova qarşı terrorçu aktın hazırlanmasında iştirak etmiş və Tarix institutunda əksinqilabi millətçi terrorçu-ziyançı təbliğat aparmışdır. Beləliklə, Xuluflunun Azərbaycan SSR CM-in 64, 69, 70, 73-cü maddələri ilə günahkar olduğunu sübut etdi. Bütün bunlara əsaslanaraq Kollegiya CPM-in 316, 317-ci maddələrini rəhbər tutaraq hökm edir:

Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlu bütün şəxsi əmlakı müsadirə olunmaqla, ən ağır cəzaya –**GÜLLƏLƏNMƏYƏ** məhkum olunsun.



Fatma Xuluflunun cinayət işinin üz qabığı

V.M.Xuluflunun güllələnməsi haqqında hökm Bakı şəhərində 13.10.37-ci il tarixdə həyata keçirilmişdir. Hökmün icrasının həyata keçirilməsi barədə akt SSRİ XDİK-in 1-ci xüsusi şöbəsinin xüsusi arxivində 8-ci cild 33-cü səhifədə saxlanılır[467].

Vəli Xuluflu güllələndikdən sonra təhlükəsizlik orqanları tərəfindən onun həyat yoldaşı Xuluflu Fatma Əli qızı hədəfə alındı və Koqan tərəfindən aşağıdakı məzmunda arayış tərtib edildi.

Azərbaycan XDİK-i tərəfindən 28 fevral 1937-ci ildə neçə bir ziyançı, əksinqilabi-terrorçu, Azərbaycanda olan əksinqilabi millətçi təşkilatın üzvü kimi vətən xaini Vəli Xuluflu Məmmədhüseyn oğlu həbs edilmişdir.

Onun istintaq işi başa çatmış və 12.10.37-ci ildə SSRİ Ali Məhkəməsinin Səyyar Sessiyasının Hərbi Kollegiyası tərəfindən birinci kateqoriya ilə məhkum edilmişdir. Onunla birlikdə həbs olunana qədər yaşamışdır:

Həyat yoldaşı - Xuluflu Fatma Əli qızı 1903-cü ildə Kirovabad şəhərində doğulmuş (İstintaq işində olan sənədlərin bəzilərində onun doğum tarixi 1900-cü il kimi qeyd

[467] MTN-in arxivi. V.Xuluflunun istintaq qovluğu, PR-25014.

edilmişdir – C.Q), Azərbaycanlı, SSRİ vətəndaşı, bitərəf, orta təhsilli, həbs olunana qədər univermaqda toxuculuq şöbəsində dərzi, məhkum olunmamışdı.

Oğlu - Çingiz 14 yaşında.

Qızı - Syunduz 15 yaşında.

SSRİ XDİK-i rəhbərliyinin 00486 №-li əmrinə əsasən Xuluflu Fatma Əli qızı vətən xaininin arvadı kimi həbs edilsin və Bakı şəhərində ümumi həbsxanada saxlanılsın.

Xuluflu Fatmanın evində silah, qiymətli əşyalar və əksinqilabi ədəbiyyat götürmək məqsədi ilə axtarış aparılsın. Qalan əşyaları müsadirə edilsin və dövlətə verilsin[468].

Təqdim olunan bu arayışdan sonra 26 mart 1938-ci ildə DTİ 8-ci şöbəsinin rəisi DT leytenantı Koqan Xuluflu Fatma Əli qızının istintaq işi ilə tanış olmuş və SSRİ MİK-in 4 iyul 1934-cü il tarixli qərarına əsasən belə bir qərar qəbul etmişdir ki, Xuluflu Fatma Əli qızı vətən xaininin arvadı kimi istintaqdan və məhkəmədən yayınmaması üçün həbs edilsin.

Həmin qərar 31 mart 1938-ci ildə Q.B.Borşov tərəfindən təsdiq edilmiş və Fatma xanıma 13 aprel 1938-ci ildə elan olunmuşdu.

31 mart 1938-ci ildə Bakı şəhəri V.Kladbişenskaya küçəsi, ev 8-də axtarış aparılması barədə 867 №-li order imzalandı.

Onlar bu evə təzə köçmüşdülər, Vəli Xuluflunun həbsindən əvvəl Bakı şəhəri Kommunist küçəsi, ev 102, mənzil 9-da yaşayırdılar. Ərinin həbsindən sonra 16.07.37-ci ildə məhkəmənin 9.07.37-ci ildə çıxardığı 952 saylı qərarını ona çatdırdılar. Həmin qərara əsasən Xuluflu Fatma yaşadığı

[468] MTN-in arxivi. Fatma Xuluflunun istintaq qovluğu, PR - 26117.

evdən çıxaraq 13-cü Kladbiş, ev № 8-ə köçməli idi. Fatma xanım buna etiraz etsə də, ona iki gün vaxt verilməsini xahiş etdi (Fatma xanımı köçürdükdən sonra həmin ev XDİK-in nümayəndəsinə verildi – C.Q). İndi axtarış Fatma xanıma verilmiş kiçik evdə aparılacaqdı.

QEYD: İstintaq işində 1845 №-li order də vardır ki, həmin orderə əsasən Xuluflu Fatma Əli qızı 14.10.37-ci ildə həbs edilməli və evində axtarış aparılmalı idi. Nədənsə F.Xuluflu həmin vaxt həbs edilməmişdi.

Buna baxmayaraq axtarış 1938-ci ilin 11 aprelində aparıldı. Axtarış zamanı Fatma xanımdan ona məxsus CAA seriyalı 532906 №-li sovet pasportu və onun həqiqətən Bakı univermağında işlədiyini təsdiq edən 207 saylı vəsiqə (həmin vəsiqə istintaq işində qorunub saxlanılır) götürülmüşdür. Axtarış zamanı istintaq üçün maraq kəsb edə biləcək bir şey tapılmasa da, əşyalar siyahıya alınaraq müsadirə edilmiş, mənzil möhürlənmiş və Fatma xanımın 2 uşağı küçəyə atılmışdır. Fatma Xuluflunun 80 yaşlı anası hər iki uşağı götürüb onların tərbiyəsi ilə məşğul olmaq məcburiyyətində qalır. Özünün qulluğa ehtiyacı olduğu halda, iki uşağa, həm də valideyinləri «vətən xaini» olan uşağa baxmaq onun üçün həm maddi-mənəvi, həm də fiziki cəhətdən çox ağır idi. Bunu yaxşı dərk edən F.Xuluflu 20 mart 1940-cı ildə Azərbaycan SSR XDİK-ə yazdığı ərizəsində satıb xərcləmələri məqsədi ilə evindən götürülmüş əşyaların uşaqlarına qaytarılmasını xahiş edirdi: «Mən həbs edilən zaman 10.04.38-ci ildə ev əşyalarının qeydiyyatı aparılmış və mənə aid olan əşyalar da götürülmüşdür. Mənim uşaqlarım, maddi cəhətdən pis təmin olunmuş qoca anamın himayəsindədirlər. Ona görə də sizdən artıq dərəcədə xahiş edirəm ki, o əşyaları və ya onların bir hissəsini

anama qaytarasınız. Ona görə ki, onları satıb özünü və uşaqları saxlaya bilsin. 20.03.1940-cı il. Xuluflu Fatma».

Axtarışdan iki gün sonra - 13 aprel 1938-ci ildə dindirilən F.Xuluflu DTİ 8-ci şöbəsinin inspektoru, DT serjantı Matimovun suallarına belə cavab verir:

Sual: Deyin, siz nə vaxtdan öz əriniz Vəli Xuluflu ilə birlikdə yaşayırsınız?

Cavab: Ərimlə 1922-ci ildən həbs edildiyi - yəni 28 fevral 1937-ci ilədək birlikdə yaşamışam.



Vəli Xuluflunun həyat yoldaşı Fatma Xuluflu

Sual: Ərinizin əksinqilabi fəaliyyəti haqqında sizə nə məlumdur?

Cavab: Ərimin əksinqilabi fəaliyyəti barədə mənə heç nə məlum deyil. Çünki o mənimlə heç nə haqqında öz fikirlərini tamamilə bölüşmürdü.

Sual: Öz ifadənizə başqa nə əlavə edərdiniz?

Cavab: Heç nə əlavə edə bilmərəm.

İmza: Xuluflu Fatma[469].

Bu kiçicik dindirmədən sonra DT serjantı Lyubimov Xuluflu Fatma Əli qızının 23338 №-li istintaq işi haqqında aşağıdakı məzmunda ittihamnamə hazırladı. (İttihamnamə DTİ 8-ci şöbənin rəisi DT leytenantı Koqanla razılaşdırılmış və həmin ittihamnaməni 21 aprel 1938-ci ildə Borşov təsdiq etmişdir). SSRİ MİK-in 4 iyun 1934-cü il qərarına əsasən, Xuluflu Fatma Əli qızı vətən xaininin arvadı kimi

[469] MTN-in arxivi. Fatma Xuluflunun istintaq qovluğu, PR - 26117.

10 aprel 1938-ci ildə həbs edilmiş və Bakı şəhərində ümumi həbsxanada saxlanılır.

SSRİ XDİK-in 15.08.37-ci il 00486 №-li əmrinə əsaslanaraq ittiham edilən Xuluflu Fatma Əli qızının 23338 №-li istintaq işi SSRİ XDİK-in Xüsusi Müşavirəsinə göndərilsin.

Beləliklə, F.Xuluflunun işi Xüsusi Müşavirəyə göndərildi və 29 may 1938-ci ildə SSRİ XDİK-in Xüsusi Müşavirəsində Xuluflu Fatma Əli qızının istintaq işinə baxıldı.

29 may 1938-ci ildə SSRİ XDİK-in Xüsusi Müşavirəsinin iclas protokolundan çıxarış:

EŞİDİLDİ: Azərbaycanlı, 1903-cü ildə təvəllüd etmiş Xuluflu Fatma Əli qızının 23338 №-li istintaq işi.

QƏRARA ALINDI: Xuluflu Fatma Əli qızı xalq düşməninin arvadı kimi cəzasını islah əmək düşərgəsində çəkmək və vaxtı 10.04.38-ci ildən hesablanmaqla SƏKKİZ il müddətinə azadlıqdan məhrum edilsin[470].

Günahsız bir qadını doğma yurdundan və övladlarından SƏKKİZ il ayrı saldılar. İndi Fatma xanım bir daha övladlarının üzünü görmək, onların taleyi ilə maraqlanmaq üçün səkkiz il zamanın rəhbərləri kimi soyuq və sərt iqlimlə mübarizə aparmalı idi. Fatma xanım yaşanması çox çətin olan bir şəraitdə SƏKKİZ il yaşadı... Yaşadı ki, doğmalarını görsün, ərinin taleyi ilə maraqlansın.

10 aprel 1946-cı ildə həbsdən azad edildi. Lakin onu bir vaxt məcburi surətdə ayırdıqları doğma Bakısına qayıtmağa icazə vermədilər. Guya o, Bakıya qayıtsaydı əksinqilabi işlə məşğul olardı. Ona görə də ona Bakı şəhərindən uzaqda yaşamağa icazə verildi. Fatma xanımın qızı Mingəçevir şəhərində ailə qurub oradakı SES-da injiner

[470] MTN-in arxivi. Fatma Xuluflunun istintaq qovluğu, PR - 26117.

işləyirdi. İndi bu xəstə qadın qızının yanına getmək və qalan ömrünü orada başa vurmaq məcburiyyətində idi.

Fatma xanım həbsdən azad olduqdan sonra övladlarını görüb bir az təskinlik və rahatlıq tapsa da, həyat yoldaşı Vəli Xuluflunu unuda bilmirdi. Sürgündə olduğu yerlərdə də gözləri ilə onu aramış, elə bilmişdir ki, o da buralarda sürgündədir. Arasa da, tapa bilməmişdi ömürgün yoldaşını Fatma xanım. Ağlına da gətirməmişdi ki, onu artıq güllələyiblər. Bir də axı nə üçün güllələməli idilər Vəli Xuluflunu? Bütün bu suallar ona rahatlıq vermədiyindən o, eyni suallarla müxtəlif ünvanlara müraciət edərək Vəli Xuluflunu soraqlayırdı.

SSRİ prokurorluğunun Baş Hərbi Prokuroruna
Bakı şəhəri Nijnaya-Bulvar küçəsi,
ev 643, blok 1, mənzil 14-də yaşayan
Xuluflu Fatma Əli qızı tərəfindən

Ərizə

23 oktyabr 1954-cü ildə mən ərimin bəraət alması məsələsinə dair narazılığım olduğunu sizə bildirmişdim.

Siz mənə 10 dekabr 1954-cü il tarixli 2/2n 24525-44 nömrəli məktubla bildirmişsiniz ki, V.Xuluflunun işi barəsindəki narazılığım Baş Hərbi Prokurorluğa çatıb, yoxlamalar aparılacaq və yoxlamanın nəticələri barədə məlumat verəcəksiniz. O vaxtdan 5 ay keçib, lakin heç bir əlavə məlumat almamışam. Mən yaşlı qadınam, layiq olmadığım alçaqlıqlara məruz qalmışam. Mənim bütün əmlakımı müsadirə etdilər, evimi aldılar, sığınacaqsız qalmışam.

Mənim vəziyyətimə diqqət yetirin. Bu cür yaşayış məni yormuşdur. Qoca vaxtımda özümə sığınacaq qurmaq

istəyirəm. Ona görə də bilmək istəyirəm ki, V.Xuluflunun işini yoxlamağa başlamısınızmı? Nə tədbir görmüsünüz, ümumiyyətlə, o sağdırmı və sağdırsa harada yaşayır? Əgər onu ədalət məhkəməsi həbs etmişdirsə, onda mənə qalır ki, əyilmiş başımla taleyi fəth edim. Əgər mənim ərim günahsızdırsa, onda xahiş edirəm, mənə məlumat verin və mən xalqın üzünə dik baxım. Öz vətənimin vətəndaşları ilə eyni hüquqlu olum. Xuluflu Fatma 17 may 1955-ci il.

***

SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyasının sədrinə
surəti : SSRİ KP MK-nın birinci katibi N.S.Xruşşov yoldaşa
SSRİ Nazirlər Soveti sədri H.A.Bulqanin yoldaşa
Bakı şəhəri Nijnaya-Bulvar küçəsi,
ev 643, blok 1, mənzil 14-də yaşayan
Xuluflu Fatma Əli qızı tərəfindən

Ərizə

Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlunun işinə 3 may 1956-cı ildə N 1497-s SSRİ Ali Hərbi Prokurorluğunda baxılıb. SSRİ Ali Hərbi Prokurorluğu mənə bildirdi ki, 6 iyun 1956-cı ildə 9d-24525-44 nömrəli işin nəticəsini mənə SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası bildirəcək. O vaxtdan 2 aydan artıq keçməsinə baxmayaraq Sizdən cavab almamışam. Mən bədbəxt qoca bir qadın həmişə haqqa ümid bəsləmişəm. İnamla yaşamışam. İnanaraq Sizdən xahiş edirəm ki, ədalət məhkəməsinin qərarı barədə mənə məlumat verin. Mən çox yaşamayacağam, ömrümün son günlərini bəraət alaraq yaşamaq istəyirəm.

Sizdən xahiş edirəm ki, ərimin işi ilə bağlı araşdırmaların nəticəsini yuxarıda göstərdiyim ünvana çatdırasınız. Xuluflu Fatma. 18 avqust 1956-cı il.

***

SSRİ Ali Soveti Rəyasət Heyətinin sədri
K.E.Voroşilov yoldaşa
Bakı şəhəri Nijnaya-Bulvar küçəsi,
ev 643, blok 1, mənzil 14-də yaşayan
Xuluflu Fatma Əli qızı tərəfindən

Ərizə

Artıq 2 ildir ki, mən ərimin işi ilə əlaqədar olaraq ali orqanlara müraciət etməyimə baxmayaraq hələ də nəticəsiz qalmışdır.

Nazirlər Sovetinin sədri H.A.Bulqaninə, SSRİ KP MK-nin katibi N.S.Xuruşşova, SSRİ Ali Hərbi prokurorluğuna və SSRİ Ali Məhkəməsi hərbi kollegiyası sədrinə dəfələrlə müraciət etmişəm, lakin hamısı eyni cavab verMişdir ki, bəraət məsələsinə baxılmasına icazə verilmir.

Ola bilərmi ki, iki il ərzində V.Xuluflunun işinə baxmaq mümkün olmasın və mənə sonuncu dəfə əməli cavab verin. Əgər mənim ərizəm göndərdiyim ünvana çatdırılsa, mən də öz arzuma çataram. Ərizələrim isə ünvanlara deyil, katibliklərə çatır, onlar da, adətən, standart cavablar verirlər.

V.Xuluflu xalq düşməni kimi 28 yanvar 1937-ci ildən Az.SSR XDİK tərəfindən tutulub. Onun işlərinin qaydaya salınması məsələsində mənə kömək etməyinizi xahiş edirəm.

Mən özüm də 8 il xalq düşməninin arvadı kimi cəza çəkmişəm. Bütün əmlakım, evim müsadirə olunub. Həmin gün-

dən sığınacaqsızam. Mənim ərimin işini sürətləndirməyi sizdən xahiş edirəm. Mən bundan sonra çox yaşamayacağam. Həyatımın son günlərində axirətə bəraət almış halda getmək istəyirəm. Bütün gücümlə sizdən yenə xahiş edirəm ki, X.Vəlinin işlərinin qaydaya salınmasının nəticəsi barədə mənə məlumat verəsiniz. Məktubu Bakı şəhəri, Nijnaya-Bulvar küçəsi, ev 643, blok 1, mənzil 14-də yaşayan Aslanovaya (Xuluflu Fatma Əli qızına) göndərəsiniz. 26/09.56-cı il. Xuluflu Fatma.

SSRİ KP MK-nin katibi N.S.Xruşşova, Nazirlər Sovetinin sədri H.A.Bulqaninə, SSRİ Ali Hərbi prokurorLuğuna və SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası sədrinə dəfələrlə müraciət etsə də, heç bir müsbət cavab ala bilməMişdir.

Yalnız SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası Fatma xanımın «ərim haradadır» sualına 17 oktyabr 1956-cı ildə belə cavab verilməsini məsləhət görmüşdür: V.Xuluflu 12 oktyabr 1937-ci ildə məhkum edilmiş və 19 oktyabr 1941-ci ildə vəfat etmişdir.

1956-cı ildə Fatma xanıma çatdırılan bu sözlər ağ yalan idi. Vəli Xuluflu 1937-ci ilin 13 oktyabrında güllələnmişdi. V.Xulufluya 17 noyabr 1956-cı ildə bəraət verildi.

Fatma xanımı narahat edən məsələlərdən biri də vaxtı ilə evindən götürülmüş əşyaların geri qaytarılması idi. O, bununla əlaqədar olaraq SSRİ Baş Prokuroru R.A.Rudenkoya ərizə ilə müraciət etmişdir. Həmin ərizəyə cavab olaraq 22 noyabr 1956-ci ildə Az. SSR Nazirlər Soveti yanında DTK şöbə rəisi Məmmədov tərəfindən bildirilmişdir ki, mənzil məsələsi ilə əlaqədar olaraq məsləhət görürük ki, Bakı Şəhər İcraiyyə Komitəsi yanında hökumət komissiyasına müraciət edəsiniz. Fatma xanımın mənzil məsələsi də beləcə həll edilmişdir.

Fatma xanımın başı bu kimi işlərə o, qədər qarışmışdı ki, özü yaddan çıxmışdı. Bir dəfə də olsun, ərizə ilə müraciət edərək öz bəraəti ilə əlaqədar olaraq xahiş etmirdi. Görünür, bunu görən oğlu Çingiz Xuluflu ərizə yazaraq anasının günahsız olduğunu bildirməyə məcbur olmuşdur.

Zaqafqaziya Hərbi Dairəsinin
Hərbi Prokurorluğunun
baş köməkçisi A.İ.Çesnakov yoldaşa.
Bakı şəhəri Nijnaya Bulvarnaya küçəsi,
643-cü məhəllə, blok 1, mənzil 14-də
yaşayan Xuluflu Çingiz Vəli oğlu tərəfindən

ƏRİZƏ

«Mənim anam, Xuluflu Fatma Əli qızı əri Xuluflu Vəli Məmmədhüseyn oğlunun həbsi ilə əlaqədar olaraq «xalq düşməni»nin arvadı kimi həbs edilmişdir.

SSRİ Ali Məhkəməsinin Hərbi Kollegiyasının qərarına əsasən atam Xuluflu Vəli ölümündən sonra bəraət almış və hüquqları bərpa olunmuşudr.

Ona görə də sizdən xahiş edirəm ki, mənim anamın istintaq işinə baxasınız və ona bəraət verəsiniz. 04 yanvar 1957-ci il»[471].

Az.SSR Ali Məhkəməsinin 01 fevral 1957-ci ildə Xuluflu Fatma Əli qızının istintaq işi ilə əlaqədar olaraq protest qaldırdı. Həmin protestdən sonra 15 fevral 1957-ci ildə Fatma Xulufluya bəraət verildi.

---

[471] MTN-in arxivi. V.Xuluflunun istintaq qovluğu, PR-25014.

XALQIN SƏRVƏTİNİ TOPLAYAN «XALQ DÜŞMƏNİ», YAXUD HƏNƏFİ BABA OĞLU ZEYNALLI

Görkəmli ədəbiyyat tənqidçisi və folklorşünas alim Hənəfi Baba oğlu Zeynallı 1896-cı ildə Bakıda dəmirçi-nalbənd ailəsində doğulmuşdur. 1912-ci ildə atasını itirən Hənəfi anasının onun-bunun evində qulluqçuluq etməklə qazandığı cuzi əmək haqqı ilə ibtidai təhsilini mədrəsədə başa vurur. Ailənin yaşayışının ağırlığını hiss edən H.Zeynallı qəzet satmaq və küçələrdə çəkmə silməklə ailənin maddi ehtiyaclarını aradan qaldırmağa çalışır, eyni zamanda orta təhsilini rus-tatar məktəbində davam etdirir. Ailə və təhsil həyatındakı çətinliklərə baxmayaraq, bədii yaradıcılıqla (şeir, məqalə, hekayə yazmaqla) da məşğul olur və «Namus» adlı ilk hekayələr kitabı 1914-cü ildə nəşr edilir. Dövri mətbuatda tez-tez yazılarının çap edilməsi onun oxumaq həvəsini daha da artırır və o, 1915-ci ildə Bakıdakı Orta Politexnik məktəbində təhsilini davam etdirir. H.Zeynallı 1916-cı ildə bu məktəbi bitirdikdən sonra Moskvada İmperator Texniki Peşə məktəbinə daxil olur. 1917-ci ildə inqilabi fəaliyyətinə görə həmin məktəbdən xaric edilir və Bakı şəhərinə gələrək bolşevik hərəkatına qoşulur. H.Zeynallı 1917-ci ildə «Tuti» jurnalında nəşr etdirdiyi «Həqiqi bəxtiyar kimdir?» adlı məqaləsində öz idealını belə açıqlayırdı: «Ancaq əqli səlim olan hər bir şəxs, əvvəla milləti, sonra bütün insaniyyət üçün çalışarkən kəndində bir şövq, zövq duyar. Millətini və bütün insaniyyəti səfalət və fəlakətlərdən iraqlaşdırdıqda kəndi də səadətə yaxınlaşar»[472].

[472] «Tuti» jurnalı, 1917, № 21.

Bu məram və məqsədlə 1919-cu ildə bolşevik partiiyasına daxil olan Hənəfi Zeynallı 1920-ci ildə İstambul universitetinin hüquq fakültəsinə daxil olmuş və az müddətdən sonra partiyanın tapşırığı ilə təhsilini yarımçıq qoyaraq vətənə qayıtmışdır. 1922-ci ilədək partiya, sovet, ictimai-təşkilati işlərdə çalışmış, dövri mətbuatda çıxış etmiş və müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur.

H.Zeynallı 1922-ci ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin tibb fakültəsinə daxil olmuş və 1927-ci ildə oranı bitirmişdir. Əvvəlcə Şərq fakültəsinin Azərbaycan türk ədəbiyyatı tarixi kafedrasında, sonra isə Azərbaycan Pedaqoji İnstitutunda çalışmışdır.

1923-cü ildən Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatında fəaliyyətə başlamış və 1924-1929-cu illərdə bu qurumun baş redaktoru vəzifəsinə təyin olunmuşdur. 1923-31-ci illərdə Azərnəşrdə işləyərkən o, «Maarif və mədəniyyət», «İnqilab və mədəniyyət», «Maarif işçisi» jurnalları, «Kommunist» qəzeti və digər kütləvi informasiya vasitələri ilə də əməkdaşlıq etmiş, maraqlı ədəbi, elmi, publisistik yazılarla çıxış etmişdir.

H.Zeynallı V.İ.Leninin əsərlərini Azərbaycan dilinə tərcümə etmiş, 1934-cü ildə isə SSRİ Elmlər Akademiiyasının Azərbaycan filialında işə başlayaraq folklor bölməsinə rəhbərlik etməklə yanaşı, Azərnəşrdə redaktor kimi də fəaliyyət göstərmişdir.

Hənəfi Zeynallı 1920-30-cu illərdə yaradıcılıqla daha fəal məşğul olmuş, dərsliklərin və dərs vəsaitlərinin («Ədəbiyyatdan iş kitabı», «Ədəbiyyat dərsləri», «Ədəbiyyat müntəxəbatı» və s.) hazırlanmasında və tərtibində həmmüəlliflərdən biri kimi yaxından iştirak etmişdir. O, dərsliklərin hazırlanması zamanı iki məsələyə – milli nümunələrin təqdiminə və elmiliyə xüsusi fikir verməyi təqdir etmişdir.

Bundan başqa, teatra dair resenziyalar, türk dünyasının görkəmli simalarından olan M.F. Axundov, S.Ə.Şirvani, X.B.Natəvan, Aşıq Pəri, Cəlil Məmmədquluzadə, Salman Mümtaz, İsmayıl Hikmət, H.Cavid, C.Cabbarlı, N.Hikmət, S.Rüstəm və başqalarının yaradıcılığından bəhs edən dəyərli elmi məqalələr yazmışdır. H.Zeynallı ədəbiyyatın müxtəlif sahələrinə dair qiymətli fikirlər söyləsə və böyük ədəbi irs qoyub getsə də, onun yaradıcılıq fəaliyyətinin əsas sahəsi folklorun toplanmasına, nəşrinə və tədqiqinə, bütövlükdə folklorşünaslığın bir elm kimi formalaşmasına yönəlmişdir.

Bu istedadlı gəncin özünün də bir folklorşünas alim kimi formalaşmasında 2 noyabr 1923-cü ildə təsis edilmiş tarix və etnoqrafiya, təbiət, iqtisadiyyat şöbələrindən ibarət olan «Azərbaycanı tədqiq və tətəbbö cəmiyyəti»nin (ATTC) az rolu olmamışdır. Cəmiyyətin folklor komissiyasının sədri kimi H.Zeynallı şifahi xalq ədəbiyyatının toplanması, nəşri və tədqiqi, eyni zamanda Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrinə ekspedisiyaların təşkili sahəsində mühüm işlər görmüşdür.

Xalq yaradıcılığı nümunələrinin toplanmasının əhəmiyyətinin vacibliyindən danışan folklorşünas H.Zeynallı yazırdı: «El ədəbiyyatının toplanması iki tərəfdən xeyirlidir: birinci, gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatı, get-gedə yaddan çıxan sözləri, adətləri, zövqü, bir sözlə – dimağ həyatını bunlar vasitəsilə öyrənmək və görmək olacaqdır. İkinci, ayrı-ayrı şəxslərin dimağında doğmuş və heç bir vəchlə xalqımızın adətlərinə, düşüncəsinə, ləhcə və şivəsinə uymayan və ona görə də anlaşılması güc olan yalançı klasssik və buna bənzər çürüntülərdən xilas olub diri, sağlam və get-gedə canlanan ədəbiyyat yaratmaq mümkün olacaqdır»[473].

[473]Zeynallı H. Azərbaycan el ədəbiyyatı, «Maarif işçisi» jur., 1926, № 11.

Təsbit etməyə böyük ehtiyac vardır ki, H.Zeynallının Azərbaycan folklorşünaslığı tarixindəki obrazı həm də onun nəzəri cəhətdən hazırlıqlı bir alim olması ilə əlamətdardır. O, sadəcə olaraq, öz xalqının milli-mənəvi dəyərlərinin inikas olunduğu folklora vurğun ziyalı deyildi. H.Zeynallı həm də öz nəzəri hazırlığını daim təkmilləşdirən, milli folkloru dərin elmi əsaslarla tədqiq etməkdən ötrü elmi-nəzəri yeniliklərə qarşı həssas olan alim idi. Bunu onun yuxarıdakı fikri əyani şəkildə göstərir. Həmin fikri təhlil etməklə biz onun nəzəri düşüncələrinin dərinliyinin, folklora nəzəri müstəvidə nə qədər aşina olmasının şahidi olarıq. Digər tərəfdən, bu bizə H.Zeynallının simasında varisi olduğumuz nəzəri folklorşünaslıq irsinin real dəyərini görməyə və qiymətləndirməyə imkan verər.

H.Zeynallı «el ədəbiyyatının toplanmasının xeyrini», göründüyü kimi, iki tərəfdən səciyyələndirməklə folklora ilk növbədə funksional-praqmatik aspektdə yanaşmışdır. Tədqiqatçı birinci səciyyələndirməsində folkloru dinamik proses kimi təsvir etmişdir. Burada «gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatı», «get-gedə yaddan çıxan sözlər», «adətlər», «zövq» ifadələri folklorun dinamikasını bütöv bir praqmatik-kommunikativ sistem daxilində təqdim edir:

1. «Gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatı» folklor gerçəkliyini və folklor-gerçəklik münasibətlərinin qarşılıqlı təsir sistemini eyni zamanda əhatə edir. Gerçəkliyin dinamik ritmi folklorun dinamik ritmini şərtləndirməklə yanaşı, bunları vəhdətdə olan sistem halına gətirir. H.Zeynallı «el həyatının» dinamikasının folklorda əks olunduğunu vurğulamaqla bərabər, folklorun dinamkasının həyatın dinamikasına qarşılıqlı şəkildə təsir etdiyini də demək istəmişdir.

Məsələyə daha dərin nəzəri aspektdə yanaşsaq, görərik ki, bu, gerçəklik (həyat) və mətn (folklor) münasibətlərinin mürəkkəb semantikasını çevrələyir. Mətn (folklor mətni) gerçəkliyi əks etdirir. Gerçəkliyi təşkil edənlər (folklor yaradıcıları) olmasa, mətn də olmaz. Lakin proses heç vaxt birtərəfli olmur. Gerçəklik folklor mətnində yaddaşa çevrilir. Bu halda folklor mətni etnosun düşüncəsinin yaddaş potensiyasını təşkil edir. Etnos öz yaddaşını daim zənginləşdirdiyi kimi, həm də bu yaddaşa qarşılıqlı şəkildə bağlı olur. Folklor yaddaşı zaman-zaman hərəkətə gəlir və etnosun davranışına təsir edir. Beləliklə, gerçəklik (xalq) və mətn (folklor) bir-birinə qarşılıqlı şəkildə təsir etməklə vahid dinamik sistemi yaradır. H.Zeynallının «gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatını bunlar (folklor mətnləri – C.Q) vasitəsilə öyrənmək və görmək olacaqdır» deməsi, belə hesab edirik ki, onun folklorla xalqın həyatının qarşılıqlı təsir dinamikasını aydın şəkildə təsəvvür etdiyini göstərir.

2. H.Zeynallının «get-gedə yaddan çıxan sözlər», «adətlər», «zövq» haqqında danışması onun folklorun mövcudluq prinsiplərini də çox dərin qatlar səviyyəsində təsəvvür etdiyini göstərir. Burada:

«get-gedə yaddan çıxan sözlər» – ***folklorun;***

«adətlər» – ***etnoqrafik davranış qəliblərinin (formuların);***

«zövq» – ***etnopsixoloji qəliblərin (stereotiplərin)*** –

həm qarşılıqlı təsirdə olan sistem olmasını, həm də folklorun bu elementləri də öz içərisinə alan makrosistem olması anlamına (mənasına) gəlir. Və bunlar öz növbəsində H.Zeynallının folklorşünaslıqla bağlı nəzəri görüşlərinin mükəmməl olduğunu nümayiş etdirir.

H.Zeynallı «el ədəbiyyatının toplanmasının xeyrini» ikinci tərəfdən səciyyələndirərkən folkloru yaradıcı proses,

bədii yaradıcılıq müstəvisində dəyərləndirmişdir. O, «ayrı-ayrı şəxslərin dimağında doğmuş və heç bir vəchlə xalqımızın adətlərinə, düşüncəsinə, ləhcə və şivəsinə uymayan və ona görə də anlaşılması güc olan yalançı klassik və buna bənzər çürüntülərdən xilas olub diri, sağlam və get-gedə canlanan ədəbiyyat yaratmaq mümkün olacaqdır» deyərkən folklorla ədəbiyyatın qarşılıqlı təsir dinamikasını nəzərdə tutmuşdur.

Şübhəsiz ki, onun folklor-ədəbiyyat münasibətlərinə yanaşmasında sosializm realizminin (qismən proletkultçuluğun) ideoloji təsiri hiss olunur. Buruda «ayrı-ayrı şəxslərin dimağında doğmuş və heç bir vəchlə xalqımızın adətlərinə, düşüncəsinə, ləhcə və şivəsinə uymayan və ona görə də anlaşılması güc olan yalançı klassik və buna bənzər çürüntülər» təyini inqilabi əhvali-ruhiyyəni əks etdirir.

Məlumdur ki, sovet dövləti sinfi quruluşların hər cür təzahürlərinə qarşı düşmən mövqedə olub, onları inkar edirdi. Bunun ədəbiyyatdakı təzahürü olan «proletkultçuluq», ümumiyyətlə, inqilabaqədərki ədəbiyyatı sinfi ədəbiyyat hesab edib, yerli-dibli inkar edir və yeni – sosialist məzmunlu ədəbiyyatın yaradılmasını tələb edirdi. Düzdür, sonralar klassik irsə «seçmə üsulu» ilə – yeni quruluşa yarayan və yaramayan ədəbiyyat prinsipləri ilə yanaşıldı. Bu halda H.Zeynallının da haqqında «yalançı klassik və buna bənzər çürüntülər» adı altında bəhs etdiyi ədəbiyyat yeni dövrün bədii-estetik zövqü üçün yararsız olan ədəbiyyat idi.

H.Zeynallı digər tərəfdən «sağlam və get-gedə canlanan ədəbiyyat yaratmağın mümkünlüyündən» danışmışdır. Alimə görə, bu sağlam ədəbiyyatı folklorun əsasında yaratmaq olar. H.Zeynallının inamı onun folklor-ədəbiyyat münasibətləri haqqında nəzəri görüşlərindən qaynaqlanır. Belə ki, onun folklor əsasında sağlam ədəbiyyat yaratmağın

mümkünlüyünə olan inamı folkloru mənəvi cəhətdən sağlam bir təməl hesab etməsindən qaynaqlanır. Şübhəsiz ki, burada «sağlam» sözü siyasi-ideoloji məzmun daşıyır. Yəni folklor yeni quruluşun tələblərinə cavab verən, zəhmətkeş xalqın arzu və mənafelərini ifadə edən əsl xalq ədəbiyyatıdır. Prof. K.Əliyev belə yaradıcı prosesin nəzəri əsaslarına toxunaraq yazır: «Sənətkar mənsub olduğu xalqın folklor irsinə müraciət edir, xalq yaradıcılığından səmərəli şəkildə qaynaqlanır. Belə halda bir bayatı, bir atalar sözü, bir nağıl süjeti də həm təzə həyat yaşayır, həm də zənginliyini, siqlətini yenidən təsdiq edir»[474].

Təbii ki, H.Zeynallı üçün folklor təkcə ədəbiyyat deyildi. O, folklorun ədəbiyyatdan məzmun, forma, funksiya cəhətlərindən fərqli olduğunu bilirdi. Lakin alimin yanaşmasında folklor həm də bədii söz sənəti idi və H.Zeynallı folklorun məhz ədəbi funksiyasına əsaslanıb, yeni ədəbiyyatı onun sayəsində yaratmağın mümkünlüyündən danışmışdır.

H.Zeynallı 1926-cı ildə nəşr etdirdiyi «Azərbaycan atalar sözü» kitabına yazdığı müqəddimədə «hər kəsin dilinin əzbəri olan atalar sözlərinin təsnifi ilə və onu toplamaqla bu birinci kitabımızda xalq ədəbiyyatı qapılarının pasını açmaq istədik»[475] fikrini irəli sürməklə yanaşı, «təəssüflərlə demək lazımdır ki, şifahi el ədəbiyyatımız get-gedə daralmış bir dairədə susuz ağaclar kimi solmağa başlamışdır»[476] – deyərək öz narahatlığını da gizlətmirdi. O, yalnız narahatlığını ifadə

[474] Əliyev K. Azərbaycan romantizminin folklor qaynaqları / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VII kitab. B. 1987, s. 161.
[475] Zeynallı H. Azərbaycan atalar sözü, B.,1926.
[476] Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. Toplayan f.e.d. Rasim Tağıyev. B., 1982, s. 126.

etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda folklorun «daralmış dairədən» çıxarılması yollarını da göstərirdi. «Bu sahədə beş həvəskarın, üç elmi işçinin çalışması ilə bu qədər geniş bir sahənin öhdəsindən gəlmək olmaz. Elin malını kütlə toplamalıdır, burada yüzlər və minlərlə əl iştirak etməlidir»[477].

Bu çağırış və müraciətdən aydın olur ki, H.Zeynallı folklorun müvafiq elmi prinsiplər və müasir ənənələr əsasında toplanması işinin genişləndirilməsinə və surətləndirilməsinə üstünlük verir, bu prosesə bütün ziyalıların qoşulmasını arzulayır, eləcə də bu işə göz yumanları cinayətkar hesab edirdi: «Yalnız o zaman və yenə də o zaman dilimizin arınması və saflaşdırılması məsələsi mövzu, bəhs ola biləcək, yoxsa bu günkü ölü, çürük, ancaq bir dəstə «əli qələm tutanlar»ın və təkiyənişinlər və ya bunun kimilərin zövqünü oxşayan, nə kəndliyə, nə işçiyə, heç bir məna verməyən söz yığınlarına ədəbiyyat demək və onu da yeni ruh ilə bəslənən balaların başına doldurmaq bir cinayət sayılsa belə azdır və bu cinayəti işləyənlər həmən xalq ədəbiyyatına göz yumanlardı»[478].

Tədqiqatçı alim göstərirdi ki, atalar sözlərinin məna və əhəmiyyəti qayət böyükdür. Hətta o qədər böyükdür ki, onları araşdıran birisi o sözləri yaradan xalqın adi ailə həyatından başlayıb ictimai münasibətinə qədər, tarix boyu keçirmiş olduğu iqtisadi dövrlərə qədər, hətta o elin bütün bədiyyat, ruhiyyat, əxlaq, din və fəlsəfəsinə qədər bələd ola bilər.

H.Zeynallı folklor nümunələrinin toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə bütün yaradıcılığı boyu xüsusi diqqət yetirdi. O tərtibçisi olduğu kitablarda, xüsusilə də 1928-ci

[477] Zeynallı H. Azərbaycan folkloru, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.
[478] Zeynallı H. Azərbaycan folkloru, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.

ildə çap etdirdiyi «Azərbaycan tapmacaları»nda Avropa və rus folklorşünaslığının ənənələrindən bəhrələndiyini, adı gedən kitabın həmin prinsiplər əsasında tərtib etdiyini qeyd edirdi. Eyni antoloji hala hələ müəllifin 1926-cı ildə toplayıb nəşr etdirdiyi «Azərbaycan atalar sözü» kitabında da rast gəlirik: «Kitabın quruluşuna gəldikdə, onu söyləməliyiz ki, qəbul etdiyimiz sistem tamamilə başqalarından ayrılmaqdadır. Fransız, alman, rusca kibi bu yoldakı geniş bir ədəbiyyata baxılsa, əvvəla, hər yerdə əlifba sistemləri ilə düzülmüşlər, yəni savda və ya məsəldə ilk sözün baş hərfini alıb tərtibi düzmüşlər»[479]. Göründüyü kimi, tədqiqatçı bütün bunlara ciddi elmi-nəzəri əsasları olan fundamental folklorşünaslıq elminin yaranması işi kimi baxırdı.

El ədəbiyyatının xalqın malına çevrilməsinə can yanğısı ilə yanaşan bu ziyalını folklor nümunələrinin yalnız toplanması deyil, eyni zamanda **necə və hansı prinsiplərlə** toplanması daha çox düşündürürdü.

O toplayıcılardan əsasən aşağıdakıları tələb edirdi.

1. Folklor materiallarını geniş xalq kütlələri arasında işləndiyi kimi (şivəni, məhəllənin leksikonunu, ifadə şəklini, bədii görüşlərini, cümlə quruluşlarını, səslərdəki dəyişmələri[480] olduğu kimi) yazıya köçürmək.

2. Xalq ədəbiyyatına, xalq məişətinə dərindən bələd olmaq.

3. Regional xüsusiyyətləri nəzərə almaqla materialın toplanıldığı ərazinin etnoqrafik və coğrafi baxımdan təsvirini vermək.

[479] Azərbaycan atalar sözü. (Hazırlayanı H.Zeynallı), B. 1926, s. 24.
[480] Zeynallı H. Azərbaycan el ədəbiyyatı, «Maarif işçisi» jur., 1926, № 11, s. 31.

4. Folklor materialları arasında leksik tipoloji paralellər aparmaq.

Alim tərəfindən irəli sürülən bu tələblərin dövrünün ciddi problemləri olmaqla yanaşı adi toplayıcıdan daha çox peşəkar toplayıcı-tədqiqatçıya, folklorşünas alimə aidiyyatı var. Başqa sözlə desək, birinci tələb istisna olmaqla, yerdə qalan tələblər folklor nümunələrinin toplanmasından daha çox tədqiqinə aiddir.

H.Zeynallının qoyduğu tələblər sırasında «folklor mAteriallarını geniş xalq kütlələri arasında işləndiyi kimi yazıya köçürmək» barəsindəki birinci prinsip xüsusilə aktual olub, onun bir folklorşünas alim kimi folklor mətninin ruhuna dərindən bələdliyini göstərir. Göründüyü kimi, görkəmli folklorşünas folklor mətninə hər hansı tədqiqatçı müdaxiləsini yolverilməz hesab etmişdir. Belə ki, folklor mətni şifahi yaradıcılıq hadisəsi kimi özündə keçdiyi zamanların izlərini saxlayır. Həmin izlər toplayıcının yaşadığı dövrün həyat qanunları ilə üst-üstə düşməyə, başqa sözlə, müasir dövrün toplayıcısına məntiqsiz, mənasız da görünə bilər. Lakin folklor mətninin bütün gözəlliyi onun özünəməxsusluğundadır. Toplayıcı həmin özünəməxsusluğu qorumalı və başa düşməlidir ki, folklorun əsl mahiyyəti mətnin bütövlüyündə ifadə olunur. Tədqiqatçı mətndə məntiqsiz, mənasız hesab etdiyi elementləri buraxmaqla, yaxud dəyişdirməklə folkloru özünəməxsusluğundan, onun təbii gözəlliyindən məhrum edir və bununla həm də mətnin dərin qatlarında gizlənmiş mənaların üstünü qaranlıq pərdə ilə örtmüş olur.

O, folklorşünaslardan yalnız Azərbaycan folklor nümunələrini deyil, bütün türk xalqlarının ağız ədəbiyyatını tədqiqata cəlb etməyi və müasir elmi-nəzəri ümumiləşdirmələr aparmağı tələb edirdi. Bu isə o deməkdir ki, H.Zey-

nallı dövrünün bir çox folklorşünas alimləri kimi bu məsələlərə tələbkarlıqla yanaşır və folklorşünaslığın fundamental bir elm sahəsinə çevrilməsinə çalışırdı. Tədqiqatçı alim yaxşı bilirdi ki, folklorşünaslığı fundamental elm sahəsinə çevirmək üçün yeni cəmiyyətin yeni tələblərinə də cavab vermək lazım idi. Bu dövrün və zamanın diqtəsi idi. O yazırdı: «Əski cəmiyyətin zövqünü, düşünüşünü, həyatı anlayışını inkar etmiş yeni sinif özü üçün yeni əsaslar üzrə yeni kultur yaratdıqda əski ədəbi məktəbdən, ədəbi üslubdan tamamilə ayrılacaq, özündən əvvəlki sinifin varlığını inkar edəcək və yeni üslub yaradacaqdır»[481].

Göründüyü kimi, 1920-1930-cu illərdə klassik irsdən, milli mənəvi dəyər və sərvətdən necə bəhrələnməli sualı ədəbi tənqidi, eləcə də folklorşünaslığı düşündürən əsas problemlərdən biri idi. Əslində bu, yeni cəmiyyətin ədəbi deyil, bütövlükdə sənətin imperiyanın maraqlarına uyğunlaşdırılmasına xidmət etmək məqsədi güdən siyasi problemi idi. Hənəfi Zeynallı klassik irsdən imtinaya qarşı çıxır və göstərirdi ki, «yazılı və ağız ədəbiyyatı içində gördüyümüz hər bir əsər öz əsrinin bir vəsiqəsidir. O əsər müəyyən istehsal əlaqələrinə girmiş siniflərin yaratdığı siyasi və ictimai bir mühit içində doğmuş olduğu üçün öz əsrinin dünyaya baxışını ifadə edir... İctimai həyatın məhsulu olduqları üçün bir əsrdə doğan bütün əsərlərin müqayisəsində əsrin ümumi ruhunu aramalı və nəhayət, bunların hamısının təsadüfi olaraq meydana gəldiyini deyil, bəlkə müəyyən nəticəsi olan ictimai, psixoloji proses olaraq doğduğunu nəzərə almalıdır»[482].

---

[481] Zeynallı H. Metodoloji müqəddimə – A.V.Baqri. Ədəbiyyatşünaslıq üçün vəsait, s. 85.

[482] Zeynallı H. Ədəbiyyat tədqiqində metod. Ədəbiyyatdan iş kitabı. Birinci qisim. B., 1928, s. 38.

Fikrimizcə, H.Zeynallının klassik irsdən necə bəhrələnməli sualı ətrafındakı düşüncələri yazıldığı tarixdən xeyli müddət keçməsinə baxmayaraq öz aktuallığını itirməmişdir. Həqiqətən də, hər bir sənət əsəri və ya folklor nümunəsi öz əsrinin vəsiqəsidir və həmin sənət nümunələri yarandığı dövrün ruhunu, ab-havasını özündə ehtiva edir.

Həmin dövrün folklorşünaslıq elminin qarşısında duran əsas problemlərdən biri də xalqın yaratdığı bədii nümunələrin necə adlandırılması məsələsi idi. Hələ 1920-ci illərdən başlayaraq tədqiqatçılar «El ədəbiyyatı», «Ağız ədəbiyyatı», «Şifahi ədəbiyyat», «Şifahi xalq ədəbiyyatı», «Yiyəsiz ədəbiyyat», «Əfvahi ədəbiyyat», «Folklor» və başqa istilahlar işlətməyə çalışırdılar. Daha doğrusu, bu terminlərdən hansının işlədilməsi məqalələrin və tədqiqatların əsas müzakirə predmetinə çevrilirdi. Bəzi toplayıcı və ya folklorşünaslar isə bunun fərqinə varmadan öz tədqiqatlarında bu istilahların bir neçəsindən eyni anda istifadə edirdi. O dövrün mətbu mənbələrindən aydın görünür ki, yeni dövrün folklor nümunələrinin hansı ad altında təqdimatı məsələsi yalnız folklor tarixinin deyil, həm də folklorşünaslığın problemi kimi ortaya çıxmışdı.

Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, H.Zeynallı 1926-cı ildə «Maarif və mədəniyyət» jurnalında çap etdirdiyi «Ağız ədəbiyyatı» məqaləsində xalq ədəbiyyatının adı məsələsinə toxunur və «xalq ədəbiyyatı» istilahının yerinə «ağız ədəbiyyatı»nın işlədilməsini məqsədəuyğun hesab edirdi. H.Zeynallının tədqiqatçılarından olan Nərgiz Qurbanova bu məsələ ilə bağlı yazır: «... məlumdur ki, 20-ci illərdə anlayışlara münasibətin öz tipik xüsusiyyətləri var idi; bu baxımdan H.Zeynallının da mülahizəsi məntiqsiz deyil. Maraqlı burasıdır ki, «xalq ədəbiyyatı» anlayışı müqabi-

lində H.Zeynallı «ağız ədəbiyyatı» terminini doğru sayırdı ki, bunu da o qədər müvəffəqiyyətli hesab etmək olmaz. Birinci termindəki ziddiyyət burada da var. Belə mübahisəni bu gün elmi baxımdan perspektiv hesab etmək olmaz, o, 20-ci illərin ruhu ilə aşılanmış hal idi»[483].

Maraqlıdır ki, müəllif H.Zeynallının bu mülahizəsinin həm «məntiqsiz», həm «o qədər müvəffəqiyyətli» olmadığını, həm elmi baxımdan perspektivsizliyini, həm də «20-ci illərin ruhu ilə aşılandığını» qeyd edir və fikrimizcə, məsələni bir qədər də mürəkkəbləşdirir.

Görkəmli folklorşünas alim Paşa Əfəndiyev isə H.Zeynallının bu məsələdə qeyri dəqiqliyə yol verdiyini göstərərək yazır: «H.Zeynallının göstərdiyi kimi Puşkin, Lermontov və başqa sənətkarların yaratdığına heç vaxt xalq ədəbiyyatı deyilməyib. Məsələni də, əlbəttə, bu şəkildə qoymaq qeyri-dəqiqdir. Hazırda bizim dövrdə sənətkarlarımız xalq ruhunu, xalq psixologiyasını əvvəlki dövrdə yaşayan sənətkarlardan qat-qat artıq təsvir edirlər. Ona görə də yazılı ədəbiyyatla, şifahi ədəbiyyatı məna, məzmununa görə yaxınlaşdırmaq, istilah məsələsini ortaya qoymaq, müzakirə açmaq yersiz olardı»[484].

Paşa müəllimin özünün də klassiklərlə müasirlərin hansının «xalq ruhunu, xalq psixologiyasını» daha dərindən ifadə etməsi müqayisəsi qüsurlu görünsə də, belə bölgü aparılmasına (yazılı ədəbiyyatla şifahi ədəbiyyatı məna, məzmununa görə yaxınlaşdırmaq) etirazında tamamilə haqlıdır. Lakin araşdırmaların məntiqi nəticəsi kimi demək olar ki, H.Zeynallı folklor nümunələrinin məhz «Ağız ədəbiyyatı» adı altında işlənməsində o qədər də israrlı deyildi. Təsadüfi deyildir ki, o, 1926-cı ildə «Maarif işçisi» jurnalında nəşr etdirdiyi məqaləsini «Azərbaycanda el ədəbiyyatı», 29 fevral 1936-cı ildə «Ədəbiyyat qəzetində» çap etdirdiyi məqaləsini isə «Azərbaycan folkloru» adlandırırdı. O, ayrı-ayrı yazılarında hətta «xalq ağız ədəbiyyatı», «el ədəbiyyatı» və «şifahi ədəbiyyat» kimi terminlərdən də istifadə edirdi. Bütün bunlar onu təsdiqləyir ki, H.Zeynallını şifahi xalq ədəbiyyatının adı daima düşündürmüş və onun bu terminlərdən istifadəsi bu adın dəqiqləşdirilməsinə xidmət edirdi. Ən maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, müasir dövrdə də bu istilahların hamısı sinonim kimi işlədilir və bütün bunların hamısı folkloru yazılı ədəbiyyatdan fərqli düşüncə kodu kimi səciyyələndirməyə xidmət edir.

Tədqiqatçı alim «Ağız ədəbiyyatı» məqaləsində «şifahi xalq ədəbiyyatı nədir» sualına da cavab axtarır və belə qənaətə gəlirdi ki, «xalqın öz ruhundan çıxan, onun öz əhvali-ruhiyyəsini meydana qoyan və eyni zamanda onun öz içində gəzən ədəbiyyat» ağız ədəbiyyatıdır. Müəllif şifahi ədəbiyyatın üç əsas xüsusiyyətini səciyyələndirir və ağız ədəbiyyatının fikrimizcə, dövrü üçün ən mükəmməl tərifini verir.

Maraqlıdır ki, H.Zeynallı şifahi xalq ədəbiyyatına dair hər hansı bir fikir və ya mülahizə yürüdərkən qaynaq və ya mənbə kimi folklor nümunələrinin özünü, eyni zamanda ən son elmi araşdırmaları əsas götürürdü. Ona görə də, folklorşünasın 1920-1930-cu illərdə yürütdüyü elmi-nəzəri fikirlərinin böyük əksəriyyəti bugün də aktuallığını qoruyub saxlayır. Məsələn, H.Zeynallı şifahi ədəbiyyatı «mənzum» və «mənsur» deyə iki əsas hissəyə bölür və poeziya ilə prozanın (epik-lirik ünsürlərin) bir janr daxilində birləşdiyini də nəzərdən qaçırmırdı: «...Şifahi ədəbiyyatın mən-

[483] Qurbanova N. Hənəfi Zeynallı, B., 1989, s. 20-21.
[484] Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər), B., 1997, s. 64.

zum qismini bayatı, mahnı, ağı, gap (təsnifat), bağlama, beşik (nəğmə), meyxanə-bədiyə, tərifnamə kimi parçalara ayırmaq olar. Mənsur qismə gəldikdə o da müxtəlif məzmunlu nağıllar, dastan (qəhrəmannamələr), qarəvəllilər (sərgüzəştlər), timsal və təmsillər, əfsunlar, tapmacalar, atalar sözü (sınaq və başqaları) kimi şöbələrə ayırdıqda, qəhrəmannamələr, əfsanələr ilə yanıtmaclar və tərifnamələri həm mənsur, həm də mənzum qismdə görmək olur. Ən doğrusu bunlarda hər iki cəhət vardır».

Üzərindən böyük bir zaman keçməsinə baxmayaraq bu təsnifat öz doğruluğunu bugün də qoruyub saxlayır. Eyni sözləri kiçik qüsurlarına baxmayaraq, onun atalar sözləri və məsəllərin bölgüsü, eyni zamanda onlar arasındakı fərqlər barədə verilmiş izaha da şamil etmək olar. H.Zeynallı atalar sözü və məsəlləri həm şəkli xüsusiyyətlərinə, həm də məna fərqlərinə görə təsnif edir. Onlar arasındakı fərqi izah edərkən isə belə qənaətə gəlir ki, məsəllər atalar sözünün hələ daşlaşmamış variantıdır. Daha doğrusu, atalar sözlərində böyük fikirlər lakonik şəkildə tam ifadə olunduğu halda, məsəllərdə bu və ya digər hadisəyə işarə edilir və natamamlıq hiss olunur, müəyyən izahata ehtiyac duyulur.

Qeyd etməliyik ki, H.Zeynallının folklorşünaslıq irsində onun «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsəri mühüm yer tutur. Bu əsər müəllif tərəfindən ömrünün son illərində qələmə alınmış və uzun illər çap olunmamışdır. Nəhayət, AMEA-nın Folklor İnstitutu bu qiymətli tədqiqatı üzə çıxararaq «Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri» seriyasında çap etmişdir. Əsəri nəşrə hazırlamış prof. İ.Abbaslı mətnin taleyi ilə bağlı yazır: «Qırmızı terrorun» yaddaş «tarixçəsi»ndən bəllidir ki, H.Zeynallı 1937-ci il yanvarın 28-də həbsə alınmış və həmin ilin oktyabrın 13-də repressiya qurbanı

kimi həyatına son qoyulmuşdur. Bu ziyalı «təmizlənməsi»ndən sonra müəllifin onlarla əsərləri ilə yanaşı, «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» araşdırması da Azərbaycan Elmlər Akademiyasının xüsusi fonduna aparılıb burada qorunmuşdur. Hazırda tədqiqat işi Azərbaycan Milli Arxiv İdarəsi Ədəbiyyat və İncəsənət arxivinin 160 saylı fondunun bir nömrəli sənədi kimi həmin ünvanda saxlanmaqdadır. Fondda H.Zeynallının dəsti-xətti ilə latın əlifbasında yazılmış «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» adlı əsərin əlyazması və yenə də latın qrafikasında olan makina yazısı saxlanılır ki, təqdim olunan mətn hər iki variantla müqayisədə çapa hazırlanmışdır. Mətn hazırlanarkən orijinala (əlyazması və makina yazısı) heç bir müdaxilə edilməmiş və yalnız zəruri ehtiyac duyulan kiçik düzəlişlər aparılmışdır»[485].

Əsərin elmi aktuallığını xüsusi vurğulayan prof. İ.Abbaslı yazır: «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» adlı araşdırma tanınmış ədəbiyyatşünas-tənqidçi Hənəfi Zeynallının (1896-1937) folklorşünaslıq axtarışları sırasında yazıldığı tarixi kəsim üçün öz aktuallığı, mövzu və problemin ilk dəfə qoyuluşu, həlli baxımından bu gün də xüsusi elmi əhəmiyyət kəsb etməkdədir»[486].

Hörmətli professorun fikirləri ilə razılaşmaqla bərabər əlavə etmək istəyirik ki, oxuculara ilk dəfə təqdim olunan bu əsər həm elmi əhəmiyyətinin çağdaş folklorşünaslığın nəzəri nailiyyətləri fonunda dəyərləndirilməsi, həm də H.Zeynallının nəzəri görüşlərinin öyrənilməsi baxımından xüsusi diqqət tələb edir.

---

[485] Abbaslı İ. Ön söz – Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. B., «Səda», 2004, s. 7-8.

[486] Abbaslı İ. Ön söz – Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. B., «Səda», 2004, s. 4.

H.Zeynallı «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsərinin başlanğıcında mahnıların janr olaraq mahiyyətini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. O yazır: «Azərbaycanda xalq içində «mahnı», «məni», ədəbi dildə isə «qoşma», Türkiyədə «şərqi», «türkü», «qoşma», «qoşu», «qoşuq», Qaşqayda (H.Zeynallı qaşqayların İranın cənubunda yaşayan köçəbə Azərbaycan türkləri olduğunu səhifənin altında qeyd etmişdir – C.Q.) müxtəlif bəstələrdə çalınır, göftədə çağrılan ən ibtidai xırda formalı lirik şeir janrıdır»[487].

Burada diqqət çəkən mahnıların vaxtilə həm də «Qoşma» adı ilə də tanınmasıdır. Hazırda qoşma aşıq şeirinin janrıdır. Lakin çox da uzaq olmayan zamanda «qoşma» Sözü həm şeir janrının, həm də mahnı janrının adı olmuşdur.

H.Zeynallı aşıq mahnıları ilə xalq mahnılarının birbirindən üslubi cəhətdən fərqli olduğunu göstərərək yazır: «Bizim araşdırdığımız mahnıları stil etibarilə məşrut olsa da, iki başlıca hissəyə ayırmaq lazım gəlir:

1. El mahnıları
2. Aşıq mahnıları.

Bu iki qism yaradıcılıq – geniş kütlənin və aşıqların yaradıcılığı bir-birini təkmil edir və biri digərinin daha inkişaf etmiş mürəkkəb bir şəkli sayıla bilər. Hər bir müəyyən stil üçün müəyyən janrlar xas olduğuna görə mahnılar da həm məzmunca, həm forma cəhətdən ayrıca bir stilə tabedir»[488].

Beləliklə, tədqiqatçıya görə, el mahnıları və aşıq mahnıları bir-biri ilə qırılmaz şəkildə bağlı olub vahid kökə dayanır. Onlar musiqi üslubu etibarilə müstəqil qolları

[487] Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. Mətni nəşrə hazırlayan və «Ön söz»ün müəllifi İ.Abbaslı. B., «Səda», 2004, s. 11.
[488] Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. Mətni nəşrə hazırlayan və «Ön söz»ün müəllifi İ.Abbaslı. B., «Səda», 2004, s. 11.

təmsil etsə də, eyni bir xalqın musiqi dünyasının ayrılmaz qollarıdır. H.Zeynallı el mahnıları ilə aşıq mahnılarının ayrılmazlığını bu üslubların daim bir-birini təkmilləşdirməsi – qarşılıqlı təsir faktoru ilə də əsaslandırmışdır.

H.Zeynallı el mahnıları ilə aşıq mahnılarının janrlar sistemi, məzmun-forma müxtəlifliyi baxımından fərqlənməsinin səbəblərini araşdırarkən rusdilli elmi-nəzəri ədəbiyyatlardakı belə bir fikrə əsaslanmışdır: «Müxtəlif siniflərin ayrı-ayrı inkişaf pilləsindəki bədii qiymət prinsipləri başqa-başqa olduğuna görə, müxtəlif ictimai dairələrin nəğmələrinin bədii qiymət və əhəmiyyəti də başqa-başqa olmalıdır»[489].

Beləliklə, H.Zeynallıya görə, el mahnıları ilə aşıq mahnılarının arasındakı fərqlər sosial amillə bağlıdır. Sosial təbəqələşmənin cəmiyyətin strukturunda yaratdığı sosial-zümrəvi rəngarənglik uyğun olaraq cəmiyyətin bədii yaradıcılığının da janr əlvanlığını şərtləndirmişdir.

H.Zeynallı mahnı janrı ilə bağlı müxtəlif dünya alimlərinin fikirlərini təhlil edərək terminoloji dolaşıqlıqlara xüsusi diqqət vermişdir. O bir sıra alimləri qeyri-dəqiqlikdə, daha doğrusu, söz və musiqinin oxşar janrlarının incəliklərinə enmədən, fərqlərinə biganə yanaşmaqla eyni bir termin altında birləşdirməkdə qınamışdır. Bu məsələdə faktlara, dünya elmi-nəzəri fikrinin uğurlarına əsaslanan alimin apardığı tədqiqatın nəticələri ilk növbədə elmi-nəzəri siqləti ilə seçilir. Bu baxımdan, İ.Konu, A.N.Samoyloviç, M.F.Köprülüzadə, İ.Hikmət, Ə.Abid və s. kimi məşhur müəlliflərin fikirləri ilə razılaşmayan H.Zeynallı, məsələn, Kovalski familiyalı müəllifin türk mahnıları haqqında təd-

[489] Фриче В.М. Проблемы искусствоведения. М., 1930, с. 130; Литературная энциклопедия. Том VIII, с. 588.

qiqatlarına belə münasibət bildirmişdir: «Kovalski bir tərəfdən toylarda çağrılan nəğmələri, müasiqə lirik nəğmələrini, satirik nəğmələri alır, o biri tərəfdən dastanlardakı epik nəğmələri alıb hamısını bir ədəbi növ deyə tədqiq eləyir»[490].

Tədqiqatçı şeirlə musiqinin vəhdəti, türk musiqisi və şeirinin vahid struktur ahəngi haqqında belə bir qiymətli fikir söyləmişdir ki, «...türk şeirinin əsasını təşkil edən türk musiqisidir. Hələ Azərbaycan xalq ədəbiyyatı bu günədək xalq musiqisindən ayrılmamış və məzmun, janrların adları sıx surətdə onların bəstə (musiqi – C.Q.) və kuftəslə (farsca «qofte» kəlməsindən olub, «sözləri» anlamındadır – C.Q.) bağlıdır. Türk xalq vəzninin heca vəzni «barmaq üslubu» olması, yenə də təzyanənin saz tellərinə vurulması sayı ilə və onun ritmi ilə, ahəngi ilə, təqdimi ilə əlaqədardır. Buradakı vahid qıyası olan məqam – musiqi motivi – bir dördlük yaradacaq həcmdə olur. Bu əsas sonradan, musiqi və dil inkişafı ilə əlaqədar olaraq, ehtimal ki, məqam mürəkkəbləşdiyi kibi şeir də mürəkkəbləşir. Məsələn, əvvəldə şikəstə, mahnı, gəraylı və i.a. bəstilə çağrılan şeirlər vardısa, sonralar, ehtimal ki, «müxəmməslər» – bəsləmələr meydana gəlmişdir. Daha sonra «cığalı müxəmməslər» mürəkkəbləşərək beşləmələrlə dördləmələr toxunulmağa başlamış və bu cığalılar da müxtəlif şəkillərə girmişdir»[491].

Qeyd edək ki, H.Zeynallının «türk şeirinin əsasını türk musiqisinin təşkil etməsi» haqqındakı fikri Azərbaycan xalq poeziyasının melopoetik strukturunun öyrənilməsi baxımından çox qiymətlidir. Bu, aydın bir məsələdir

[490] Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. Mətni nəşrə hazırlayan və «Ön söz»ün müəllifi İ.Abbaslı. B., «Səda», 2004, s. 14.
[491] Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. Mətni nəşrə hazırlayan və «Ön söz»ün müəllifi İ.Abbaslı. B., «Səda», 2004, s. 15-16.

ki, mahnının musiqisi ilə onun mətnini təşkil edən şeir vəhdətdədir. Belə bir vəhdət olmasa, mahnı alınmaz. Lakin H.Zeynallının «türk şeirinin əsasını türk musiqisinin təşkil etməsi» haqqındakı fikri yalnız konkret bir mahnının musiqisi ilə sözlərinin vəhdəti barəsində deyildir. O, ümumiyyətlə, türk bədii-estetik düşüncəsində mahnı və musiqi kodlarının struktur vəhdətini nəzərdə tutmuşdur. Türk düşüncəsində melopoetik vəhdət, əslində, şifahi söz yaradıcılığının – folklorun mahiyyətinin dərki baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığında folklorun ədəbiyyat, yaxud bir tərəfi ilə ədəbiyyatla bağlı avtonom sənət və yaradıcılıq kodu olması haqqındakı məşhur mübahisəni[492] bir daha xatırlasaq, bu halda folklorun özünəməxsusluğunun dərkində melopoetik vəhdətin vacib amil olduğu, eyni zamanda H.Zeynallının «türk şeirinin əsasını türk musiqisinin təşkil etməsi» haqqındakı fikrinin aktuallığı üzə çıxar.

Əslində, şeiri və musiqini özündə sinitezləşdirən türk folklorunun mahiyyətinin üzə çıxarılmasında melopoetik vəhdət başlıca çıxış nöqtəsidir. Bu məsələ sonrakı tədqiqatlarla təsdiq olunmaqla daha da dərinləşdirilmişdir. Prof. S.P.Pirsultanlı yazır: «Aşığın sazı ilə sözü əkiz doğulmuşdur. Bizə məlum olan aşıq şeirinin bütün formaları: gəraylı, qoşma, divani, təcnis və müxəmməs sazla əlaqəli yaranmış, hər şeir janrı sazın qoluna öz danışan pərdəsini bağlamışdır.

[492] Bax: Abdulla B. Bədii yaradıcılıq iməcilik deyil – «Ədəbiyyat qəzeti», 28 aprel, 2006-cı il; İsmayılov H. Folklor: aksiom və absurd arasında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX cild. B. 2006, s. 3-17.

Sazın qolunda qoşmanın öz danışan Şah pərdəsi, divaninin və təcnisin də öz müstəqil pərdələri vardır»[493].

Ağsaqqal alimin bu fikri H.Zeynallınının fikri ilə birbaşa səsləşib onu təsdiq etməklə yanaşı, folkloru bədii sözlə musiqinin vəhdəti kontekstində öyrənməyin yeganə düzgün yol olduğunu vurğulayır. Prof. S.P.Pirsultanlının yaradıcılıq yolunu tədqiq edən S.Rzasoy onun yuxarıda sitat verdiyimiz fikrini maraqlı şəkildə təhlil edərək yazır: «Azərbaycan folklorşünaslıq elminin qocaman və görkəmli aliminin bu fikrini söz-söz, cümlə-cümlə təhlil edib, dərindən anlamaq istəsək, ortaya çox dərin elmi məsələlər, mühüm elmi tezislər çıxır. Bu baxımdan, prof. S.P.Pirsultanlının düşüncələrinə görə:

- Aşığın saz yaradıcılığı ilə söz yaradıcılığı qarşılıqlı struktura malik vahid sistemdir: (***«Aşığın sazı ilə sözü əkiz doğulmuşdur»***).

- Burada «ə k i z l i k», sadəcə olaraq, aşıq musiqisi ilə aşıq poeziyasının birgəliyini nəzərdə tutan obrazlı ifadə yox, havacat kodu ilə heca kodunun vahid sistem daxilindəki struktur mütənasibliyini, bu kodların «d u a l» kosmoloji modelini ifadə edən kateqoriya-anlayışdır.

- Poeziya və musiqi kodlarının vahid dual («əkiz») sistemi təşkil etməsi («əkizliyi») sistemin boy-boy duran kod sütunlarını (poeziya və musiqi) və sütunları təşkil edən elementləri (poeziya və musiqinin janrlarını) bir-birinin işarəsi kimi «oxumağa» imkan verir. Başqa sözlə, aşıq şeirinin kosmopoetik strukturunun bütün səviyyələri və həmin

[493] Pirsultanlı S.P. Azərbaycan xalq şeiri və onun sazla əlaqəli inkişaf prosesi – «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. B. 2005, s. 393; Pirsultanlı S.P. Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə, 2006, s. 393.

səviyyələri təşkil edən ünsürlər bir-biri ilə mütənasib sistem əlaqəsindədir: (***«Bizə məlum olan aşıq şeirinin bütün formaları: gəraylı, qoşma, divani, təcnis və müxəmməs sazla əlaqəli yaranmış...»dır***).

- Sazın qolunun lad-not strukturu (pərdə düzümü) poeziya-musiqi dualhığından irəli gəlməklə aşıq şeirinin janr strukturunu özündə əks etdirir: (***«...hər şeir janrı sazın qoluna öz danışan pərdəsini bağlamışdır. Sazın qolunda qoşmanın öz danışan Şah pərdəsi, divaninin və təcnisin də öz müstəqil pərdələri vardır»***)[494].

Belə hesab edirik ki, H.Zeynallınının XX əsrin birinci yarısında söylədiyi «...türk şeirinin əsasını təşkil edən türk musiqisidir» tezisi[495] sonralar digər tədqiqatlarla, o cümlədən S.P.Pirsultanlının araşdırmaları ilə daha da dərinləşdirilmiş və onun «Aşıq şeirini sazla və saz havaları ilə əlaqəli öyrəndikdə, nəinki, təkcə onun şəkli xüsusiyyətləri, hətta tarixən bu xalq sənətinin hansı ruhda yaşadığı da, şifahi və yazılı poeziyamızla əlaqəsi də, onun əsas mövzuları da aydınlaşır»[496] fikri ilə, belə demək mümkünsə, postulatlaşdırılmışdır.

«Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsəri H.Zeynallının yaradıcılığının əsas metodoloji bazasını da müəy-

[494] S.Rzasoy. Sazla sözün vəhdəti: musiqi və heca kodlarının poetik struktur semantikası professor Sədnik Paşa Pirsultanlının düşüncə modelində. «Yurddan səslər» dərgisi, № 2, oktyabr-noyabr, 2007, s. 20; S.Rzasoy. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. B. 2008, s. 64-65.

[495] Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. Mətni nəşrə hazırlayan və «Ön söz»ün müəllifi İ.Abbaslı. B., «Səda», 2004, s. 15.

[496] Pirsultanlı S.P. Azərbaycan xalq şeiri və onun sazla əlaqəli inkişaf prosesi – «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. B. 2005, s. 393; Pirsultanlı S.P. Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə, 2006, s. 393.

yənləşdirməyə yardım edir. Əsərdən məlum olur ki, o, görkəmli alim N.Marrın sonralar stalinizm tərəfindən amansız ideoloji məhvetməyə məruz qalmış yafetoloji nəzəriyyəsinə əsaslanırmış. H.Zeynallı yazır: «Bəlkə, xalq şeirləri içərisində ən çox təsadüf edilən şeirlər yeddi hecalı dördləmələr formasında düzəldilmiş olduğunu demək bir qədər həqiqətə yavuq olardı. Bugünkü yafetitologoiya isbat edir ki, Hind-Avropa burjua metodolojisini təqib edən lisançılığın dillərin ulu babası olan tezisi əsasından yanlışdır. Əksinə, əvvəl ibtidai bir ulu baba-dil olmayıb, bəlkə, çox-çox dillər olmuş, sonra əmək təsirin altında ovçuluq, balıçılıq və sairə artelləri təşkil edib işlədikdə ayrı-ayrı dillərdə danışan kütlələrin arasında müştərək dillər əmələ gəlmiş və bu əmələ gələn dillər say etibarı ilə get-gedə azalmışdır. Demək, Babil qülləsinin dağılması ilə dillər pərakəndə düşməmiş, əksinə, Fironların ehramlarını yaparkən o qocaman daşları daşıyan müxtəlif əllərdə toplanan kölələr müştərək bir dil yaratmağa müvəffəq olmuşdur. Həmin Hind-Avropa üsulunun folklordakı davamını təşkil edən burjua metodoloqları burada türk şeirinin ulu babasını tapmağa çalışırlar»[497].

Qeyd etmək istərdik ki, H.Zeynallının «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsəri təhlil üçün çox geniş material verir. Burada mövzu ilə bağlı dünyanın çox məşhur alimlərinin fikirləri təhlil olunmuş, dərin nəzəri məntiqə əsaslanan polemikalar aparılmışdır. Bütün bunlar H.Zeynallının bir alim kimi elmi-nəzəri səviyyəsini göstərməklə bərabər, onun tədqiqatlarının müasir dövrümüzdəki aktuallığını da nümayiş etdirir. Bu baxımdan onun «Azərbaycan nağılları» toplusuna yazdığı ön söz diqqəti xüsusi cəlb edir.

[497] Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. Mətni nəşrə hazırlayan və «Ön söz»ün müəllifi İ.Abbaslı. B., «Səda», 2004, s. 21-22.

Bu toplu Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin «Azərbaycan dilində latın qrafikası ilə kütləvi nəşrlərin həyata keçirilməsi haqqında» 12 yanvar 2004-cü il tarixli sərəncamına əsasən çap olunmuş «Azərbaycan nağılları» beşcildliyinin birinci cildinə daxil edilmişdir[498].

Birinci cildin redaktoru prof. İ.Abbaslı yazır: «Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri və araşdırılmasında xüsusi xidməti olan Hənəfi Zeynallının (1896-1937) irsində indiyədək işıq üzü görməmiş əsərlərdən biri də «Azərbaycan nağılları» toplusudur. Nağıllarımızın böyük bir qismini əhatə edən bu toplama-tərtib işi 1936-cı ildə çapa hazırlanmış, lakin müəllifin həbsindən (28 yanvar 1937) sonra bir sıra əsərləri ilə yanaşı, Azərbaycan Elmlər Akkademiyasının xüsusi fonduna göndərilmişdir... «Azərbaycan nağılları» toplusundan bəlli olur ki, H.Zeynallı bu tərtib işini üç cilddə nəşr etməyi nəzərdə tutmuş, bu məqsədlə I cildə 21, II cildə 23, III cildə isə 28 xalqı nağılı (cəmi 72) daxil etmişdir[499].

Prof. İ.Abbaslı H.Zeynallının nağıllar üçün yazdığı ön söz barədə qeyd edir ki, nəşrə daxil edilən «Azərbaycan nağılları haqqında» adlı giriş məqaləsi isə H.Zeynallının xatırladılan fondunda qorunan nağıllar haqqındakı araşdırmaları arasından seçilmişdir. Müəllifin nağıl janrı barədə Azərbaycan və rus dillərində yazmış olduğu bir neçə giriş

[498] Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Toplayıb tərtib edəni: H.Zeynallı. Nəşrə hazırlayanlar: İ.Abbaslı, R.Xəlilov, M.Teymur. B. 2005.

[499] Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Toplayıb tərtib edəni: H.Zeynallı. Nəşrə hazırlayanlar: İ.Abbaslı, R.Xəlilov, M.Teymur. B. 2005, s. 4.

məqaləsi, nağıllar haqqında olan izahlı biblioqrafiya, izah, şərh və qeydlər təsdiq edir ki, H.Zeynallı ötən yüzilliyin 30-cu illərində Azərbaycan nağılları ilə bağlı çoxyönlü axtarışlar aparan ilk tədqiqatçılardan olmuşdur[500].

Təqribən, 1936-cı ildə yazılmış «Azərbaycan nağılları haqqında» adlı ön söz H.Zeynallının ədəbi-nəzəri, folklorşünaslıq görüşlərini öyrənməyə imkan verdiyi kimi, stalinizm repressiyalarının ədəbi-nəzəri fikirdə, folklorşünaslıq tədqiqatlarında yaratdığı əhvali-ruhiyyəni də əks etdirir.

H.Zeynallı nağılı bir janr kimi səciyyələndirərək yazır: «Nağıllar, hekayətlər, qarəvəllilər və lətifələr azərbaycanlıların zəngin və müxtəlif şəkilli el yaradıcılığı növlərindən bir qismidir. El yaradıcılığının bu fantastik təhkiyəvi növünün pərdəsi altında Azərbaycan əməkçi elinin tarixi keçmişi, ictimai əlaqələri, əməl və arzuları ilə etiqadları, inanışları canlanan kimidir»[501].

Göründüyü kimi, H.Zeynallı nağılı hekayət, qarəvəlli, lətifə kimi janrlarla bir növə aid edib, onu el yaradıcılığının «növü» adlandırır. Başqa sözlə, indi olduğu kimi, «epik növ» terminindən istifadə etmir. Tədqiqatçı nağıl janrının əsas xüsusiyyətinin fantaziya olduğunu göstərir. Lakin H.Zeynallıya görə, bu fantaziya «nağıl təhkiyəsinin pərdəsi» – zahiri örtüyüdür. Həmin örtüyün alt qatında Azərbaycan xalqının tarixi və düşüncəsi vardır. Bu cəhətdən, alimin fikrini təhlil etdikdə aydın olur ki:

- Nağıllar ilk növbədə xalqın («Azərbaycan əməkçi elinin») tarixini öyrənmək üçün ciddi mənbədir. Tarix burada fantastik obraz və süjetlər şəklində olsa da, onların epik məntiqinin əsasında real tarixi münasibətlər durur.

- Nağıllarda xalqın həyatının sosial münasibətlər sferası modelləşir: nağıl personajları və onlar arasındakı münasibətlər real həyati münasibətləri epik təhkiyə elementləri ilə təsvir edir.

- Nağıllarda cəmiyyətin sosial istəkləri («əməl və arzuları») ilə onun arxaik düşüncəsi («etiqad və inanışları») bir-birinə qovuşur. Nağıl bir mətn kimi xalqın düşüncəsini bütöv halda inikas edir. Bu bütövlük həmin janrın təkcə bir güzgü kimi cəmiyyətin tarixi əhvalını özündə əks etdirməsində ifadə olunmur. Güzgü yalnız inikas edir, onda inikas olunan güzgünün daxili məzmununa aid deyildir. Güzgü hadisəsinin məzmunu əks etdirməkdən ibarətdir və bu əksolunma mexanikidir. Nağıllar da cəmiyyətin əhvali-ruhiyyəsini əks etdirir. Lakin bu, mexaniki əksolunma deyildir. Nağılın poetik güzgüsündə əks olunan məsələlər onun daxili məzmununu təşkil etməklə nağılla xalqın tarixini vahid sistemə tabe edir. Nağıl cəmiyyətin sosial-mənəvi düşüncəsini əks etdirməklə, onu özündə daşıyır. Başqa sözlə, tarix, inanc və etnik psixologiya nağıl janrının strukturunda tarixən yaşayan və onun daxili tərkib ünsürlərini əks etdirən poetik struktur qatlarıdır.

H.Zeynallı nağıl janrının bu xüsusiyətini ilk növbədə onun qədimliyi ilə əlaqələndirir: «Nağıllar onları yaratmış olan insan cəmiyyəti qədər qədimdir. Bunlar el yaradıcılığının bir növü kimi uzun zamanlar bilgi və bədii həyəcanın mənbəyi olmuş, bir sıra həyatı bağları, təbiətlə, ayrı-ayrı şəxslər və kütlələrlə olan əlaqəni sürətləndirmiş, ibtidai insan isə

500 Yenə də orada, s. 5.

501 Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Toplayıb tərtib edəni: H.Zeynallı. Nəşrə hazırlayanlar: İ.Abbaslı, R.Xəlilov, M.Teymur. B. 2005, s. 7.

bunların hamısını öz yaradıcılığı ilə bəzəmiş, şəxsləndirmiş, nəsildən-nəslə söyləyərək əbədiləşdirməyə çalışmışdır»[502].

Tədqiqatçının bu fikri onun təkcə nağıl janrının yox, həm də bütövlükdə folklorun nəzəri əsaslarına dair zəngin biliklərə malik olduğunu göstərir. Alimin, bəlkə də, indi bir qədər sadə görünən bu fikrində dərin nəzəri yanaşmalar vardır. Belə ki, H.Zeynallı hesab edir ki, nağıllar «el yaradıcılığının bir növü kimi uzun zamanlar bilgi və bədii həyəcanın mənbəyi olmuş»dur. Bu fikir nağıla mətnin funksional struktur qatları səviyyəsində yanaşmadır. Nağılın «bilgi mənbəyi olması» onun ilkin insanların fiziki və mənəvi təcrübəsini özündə əks etdirməsi deməkdir. Nağıllarda insanın yaşadığı dünyadan qavraya bildiyi biliklər sehr-fantastika kodu ilə əks olunur. Lakin bu biliklər nağıllarda mexaniki şəkildə daşınmır: insan onlarla psixoloji əməliyyatlar aparır. H.Zeynallının yazdığı kimi, nağıllar həm də ilkin insanın «bədii həyəcanının mənbəyi»dir.

Göründüyü kimi, H.Zeynallı nağılı bir mətn hadisəsi kimi, «bilgi» və «bədii həyəcan» qaynağı kimi səciyyələndirir. Bu cəhət daha dəqiq incələmə tələb edir:

1. «Bilgi» – informasiya, «bədii həyəcan» – emosiyadır.

2. İnformasiya və emosiyanın əlaqələndiyi vahid müstəvi insan şüurudur.

3. İnformasiya – qavrama və təhlili, emosiya – münasibəti, refleksiyanı ifadə edir.

4. İnformasiya, emosiya, qavrama, təhlil, refleksiya nağılın daha geniş sistemin tərkib hissəsi olduğunu göstərir.

5. Nağıl «bilgi və bədii həyəcan mənbəyi» kimi «gerçəklik-şüur-mətn» qapalı dövriyyəsinin ünsürüdür.

[502] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Göst. kitab, s. 7.

Nağılda ifadə olunan bilgilərin mənbəyi gerçəklikdən gəlir. Gerçəklik, eyni zamanda, təbiət, ətraf aləm kimi də səciyyələndirilə bilər. Baxmayaraq ki, bunlar bir-birini əvəz edən anlayışlar deyildir, ancaq bir sırada dura bilir. Nağıl mətninə münasibətdə insandan kənarda olan məkan-zaman müxtəlif əhatə səviyyələrində «gerçəklik», «təbiət», yaxud «ətraf aləm» kimi qəbul oluna bilər. İnsanın gerçəklikdən (təbiətdən, ətraf aləmdən) aldığı impulslar onun «şüurunda» informasiyaya çevrilir. Bu, mexaniki əksolunma deyildir. İnformasiya təhlil nəticəsində, gerçəkliyin hər cür təsirinin təfəkkürdə təhlilindən sonra yaranır. Bu, prosesin bir tərəfidir. Yəni gerçəklikdən şüura doğru prosesdir. Prosesin ikinci hissəsi insandan gerçəkliyə doğru yönəlir. İnsanın gerçəkliklə ünsiyyətdən qavradığı informasiya onun «bədii həyəcanına» qarışdıqdan sonra alınan məhsul mətndir. İnsan mətn vasitəsilə öz refleksiyasını – gerçəklikdən qavradığına münasibətini ifadə edir. Beləliklə, gerçəklik, şüur və mətn arasındakı dövrə qapanır. Bu deyilənləri nağıl janrına tətbiq etdikdə mənzərə daha da aydınlaşır. Bu halda «gerçəklik-şüur-mətn» qapalı dövriyyəsi «təbiət-insan-nağıl» qapalı dövriyyəsi kimi konkretləşir. H.Zeynallının nağılları «el yaradıcılığının bir növü kimi uzun zamanlar bilgi və bədii həyəcanın mənbəyi» hesab etməsi bu qapalı dövriyyəni nəzərdə tutmaqla ondan qaynaqlanır. Nağıl insanla təbiət arasında durur. O, «bilgi və bədii həyəcanın mənbəyi» olaraq insanla təbiət arasındakı münasibətlərin əlaqələndirmə vasitəsi, tənzimləmə mexanizmi kimi çıxış edir. Bu, nağılın mətn funksiyasından irəli gəlir. Mətn (nağıl) gerçəkliklə insan arasında duran kommunikasiya modelidir. Onda insanın təbiət haqqındakı təsəvvürlər sistemi

gerçəkləşir. Həmin təsəvvürlər sistemini elmdə «dünya modeli» adlandırırlar.

Nağıl mətni insanla təbiət arasındakı münasibətlər əlaqə modeli kimi, doğrudan da əsl dünya modelidir. O, dünya modeli olmasa, yəni mətn dünyanın şüur modeli kimi çıxış etməsə, insanla ətraf aləm arasında baş verən münasibətlərin əlaqə vasitəsi rolunu oynaya bilməz.

Dünya modeli – insanın dünya haqqındakı təsəvvürlər sistemidir. A.Y.Qureviç onu psixoloji model kimi səciyyələndirərək belə hesab edir ki, «dünya modeli» gerçəkliyi qavrayışın zaman, məkan, dəyişmə, səbəb, tale, say, hiss olunanın fövqəlhissi olana münasibəti, təkin tama münasibəti kimi universal anlayışların öz aralarında birləşərək yaratdıqları «koordinatlar torudur»[503].

Görkəmli rus alimi V.N.Toporov yazır ki, dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtəsərləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur. Modeli təsvir olunan «dünya» anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri kimi başa düşmək məqsədəuyğundur[504].

Yada salaq ki, H.Zeynallı da nağılı bilgi mənbəyi hesab etmişdir. Yəni nağılın bilgi mənbəyi olması onun V.N.Toporovun səciyyələndirməsindən istifadə etsək, «dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtəsərləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri» olması deməkdir. H.Zeynallı digər tərəfdən nağılı «bədii həyəcan mənbəyi» hesab etmişdir. Yəni

[503] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва, 1984, с. 30.

[504] Топоров В.Н. Модель мира / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва, 1982, с. 161.

insan gerçəklikdən qavradığı münasibətləri özünün gerçəkliyə münasibətinə çevirir. Bu, yenə də V.N.Toporovun səciyyələndirməsindən istifadə etsək, «insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri» deməkdir. Yəni belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, H.Zeynallı nağılı «bilgi və bədii həyəcan mənbəyi» hesab etməklə onu, əslində, bir dünya modeli – dünya haqqında təsəvvürlər sistemi kimi səciyyələndirmişdir. Doğrudan da, sonralar Azərbaycan folklorşünaslığında folklor mətnləri məhz bu aspektdə (dünya modeli kimi) səciyyələndirildi. Məs., C.Bəydili göstərir ki, mifopoetik dünya modeli özlüyündə dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemidir. Mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır[505]. Prof. A.Hacılı qeyd edir ki, mif dünya haqqında təsəvvürlər sistemi, müasir mədəniyyətin genetik kodu tək aşkarlanır. Əsatiri sistemin hər bir ünsürü ümumdünya modelinin tərkib hissəsi kimi əhəmiyyət qazanır[506].

Beləlilklə, dünya modeli – şüurdur və o, mətnlərdə gerçəkləşir. Görkəmli rus folklor nəzəriyyəçiləri V.V.İvanov və V.N.Toporov yazdıqları kimi, dünya modeli insan davranışının müxtəlif formalarında və bu davranışın nəticələrində gerçəkləşir və «hər hansı belə gerçəkləşmə mətn

[505] Bəydili (Məmmədov) C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. B. BDU nəşriyyatı, 2003, s. 34.

[506] Hacılı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. B. 2002, s. 55.

adlanır»[507]. Buradan bir nəticə çıxarmaq olur ki, H.Zeynallı müasir terminologiyadan istifadə etməsə də, onun nağılları «el yaradıcılığının bir növü kimi uzun zamanlar bilgi və bədii həyəcanın mənbəyi» hesab etməsi onlara məhz insanın dünya haqqındakı təsəvvürlər sistemini – dünya modelini inikas edən mətn kimi yanaşmasını göstərir. Onun yuxarıdakı fikrində sonrakı məqamlar bizim qənaətimizin təsadüfi olmadığını, H.Zeynallının nəzəri görüşlərini olduğundan artıq göstərmək istəyimizdən irəli gəlmədiyini sübut edir.

Tədqiqatçının yuxarıda verdiyimiz fikrinin «son notlarına» diqqət edək: «...nağıllar el yaradıcılığının bir növü kimi uzun zamanlar bilgi və bədii həyəcanın mənbəyi olmuş, bir sıra həyatı bağları, təbiətlə, ayrı-ayrı şəxslər və kütlələrlə olan əlaqəni sürətləndirmiş, ibtidai insan isə bunların hamısını öz yaradıcılığı ilə bəzəmiş, şəxsləndirmiş, nəsildən-nəslə söyləyərək əbədiləşdirməyə çalışmışdır»[508].

Bu cümlənin təhlili alimin nəzəri fikirlərinin nə qədər dərin qatlara malik olduğunu göstərir:

1. Nağılların «bir sıra həyatı bağları, təbiətlə, ayrı-ayrı şəxslər və kütlələrlə olan əlaqəni sürətləndirməsi» onun birbaşa kommunikativ roluna işarə edir. H.Zenallı təkcə bu rola işarə etməklə qalmır, kommunikativ sistemin ünsürlərini də göstərir:

- «təbiət», yəni gerçəklik, ətraf aləm:

[507] Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). Москва: Наука, 1965, с. 7.

[508] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Toplayıb tərtib edəni: H.Zeynallı. Nəşrə hazırlayanlar: İ.Abbaslı, R.Xəlilov, M.Teymur. B. 2005, s. 7.

Bu, kommunikativ modelin «insan-təbiət» münasibətləri səviyyəsidir;

- «ayrı-ayrı şəxslər», yəni sosial sistemin ayrı-ayrı ünsürləri, fərdlər:

Bu, kommunikativ modelin «insan-insan» münasibətləri səviyyəsidir;

- «kütlə», yəni bütün sosial sistem:

Bu, kommunikativ modelin «cəmiyyətlərarası» (sosial sistemlərarası) münasibətlər səviyyəsidir.

2. İbtidai insanın nağıllar vasitəsi ilə gerçəkləşən kommunikativ prosesi «öz yaradıcılığı ilə bəzəməsi, şəxsləndirməsi» fikri ilə H.Zeynallı folklor düşüncəsinin arxaik-mifik səciyyəsinə, özünəməxsus metaforizminə işarə etmişdir. Bu metaforizm indiki düşüncə ilə heç cür uyğun gəlmir, fantastik, xəyali, irrasionaldır. Bu metaforizm ən xarakterik formalarında filologiya elmləri doktoru M.Kazımoğlunun təbirincə desək «dağın-daşın, çölün çəmənin, suyun-selin, ayın-günəşin insan kimi nəfəs alması, dil açıb danışması» kimi qəliblərdə ifadə olunur[509]. Y.M.Meletinski yazır ki, mifoloji düşüncədə ictimai kateqoriya və münasibətlər ətrafdakı təbiət mühitinin «obrazları» vasitəsi ilə təqdim olunur və əksinə, təbiət münasibətlər ictimai münasibətlər vasitəsi ilə «şifrələnir»[510]. H.Zeynallının «nağılların bilgi və bədii həyəcan mənbəyi kimi təbiətlə, ayrı-ayrı şəxslər və kütlələrlə olan əlaqəni sürətləndirməsi, ibtidai insanın isə bunların hamısını öz yaradıcılığı ilə bəzəməsi, şəxsləndirməsi» haqqındakı fikri Y.M.Meletinskinin söylədiyi metaforik modeli nəzərdə tutur. Nağıllarda sosial sistemin təbiət mühitinin «ob-

[509] Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. B. 2006, s. 150-151.

[510] Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва, 1976, с. 232.

razları» vasitəsi ilə təqdim olunması və əksinə, təbiət münasibətlərinin ictimai münasibətlər vasitəsi ilə «şifrələnməsi» folkorun kommunikasiya modeli rolunu oynamasını göstərir.

3. H.Zeynallının insanın nağılları «nəsildən-nəslə söyləyərək əbədiləşdirməyə çalışması» haqqındakı fikri həmin kommunikasiya modelinin tarixi-diaxron aspektini vurğulayır. Yəni nağıl bir kəmmunikasi modeli kimi təkcə sinxron münasibətləri yox, eyni zamanda tarixi-diaxron (nəsillərarası) kommunikasiyanı təşkil edərək tənzimləyir.

H.Zeynallı nağılların arxaik-mifoloji düşüncə ilə əlaqəsi haqqında yazır: «Nağıllara diqqət etdikdə bir sıra mifoloji (əsatiri) süjetlərə təsadüf ediləcəyi bəllidir. Bu süjetlərin ən qədim zamanlardan, sinifli cəmiyyət təşəkkül etmədən çox-çox əvvəlki dövrlərdən xəbər verdiyinə şübhə yoxdur. Bu kimi nağıllar onu yaradan, öz mühitində bəsləyən və yaşadan hər hansı bir elin totemik təsəvvürlərini və ya qədim insanın təbiətə qarşı fikir, duyğu və xəyallarını, bir sözlə naturalist və sehri (nağılı) görüşlərini ifadə edir»[511].

Tədqiqatçının söylədiklərində diqqəti cəlb edən məsələ nağıllardakı mifoloji süjetlərin məzmun və mündəricəsidir. H.Zeynallı nağıl mətnində son dərəcə qədim, bəlkə də, ən ilkin qat hesab etdiyi mifoloji informasiya layını məzmununa görə aşağıdakı kateqoriyaların «xəlitəsi» kimi təsəvvür edir:

Totemizm görüşləri:

H.Zeynallının totemizmi insan-təbiət münasibətlərinin ən qədim forması hesab etməsi tamamilə düzgün yanaşmadır.

İnsanın təbiəti emosional-psixoloji qavrama üsulu:

[511] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Toplayıb tərtib edəni: H.Zeynallı. Nəşrə hazırlayanlar: İ.Abbaslı, R.Xəlilov, M.Teymur. B. 2005, s. 7.

İnsan təbiət haqqındakı totemist obrazları (insan-heyvan, insan-quş, insan-bitki obrazları) öz hərəkət dinamikasını onun «təbiətə qarşı fikir, duyğu və xəyalların»dan götürür.

Naturalist-magik görüşlər:

İnsanın ətraf aləmə münasibətinin əsasında təbiətin özü durur. Başqa sözlə, birbaşa təbiətin özündən gələn impulslar onun mifoloji dünya modelində fantastik obrazlara çevrilir. Lakin bu obrazlar bütün fantastik forma və məzmununa baxmayaraq, onların bütün hallarda təbiəti təcəssüm etdirməsi açıq-aydın bilinir. Digər tərəfdən, təbiətlə insan arasındakı münasibətlər rasional idraka yox, irrasional qavramaya və magik əks-təsirə əsaslanır.

H.Zeynallı öz fikrini əyaniləşdirərək inkişaf etdirir: «Ayin, sehr mahnıları, tapmacalar, ovsunlar, əmək nəğmələri ibtidai tayfalarda mövcud olmaqla bərabər, qədim insanın dünyanı duyuşu və anlayışı əsasında meydana gəlmişdir. Məsələn, Amerika və Avstraliya tayfalarının inanışına görə bir düşmənin heykəlini düzəldib ona əzab verilərsə və onun ürəyi çıxarılıb əzilərsə, düşmən ölər. Və ya yaxın bir insanın başına bir müsibət gələcəyi onun buraxıb getdiyi şeydə də öz əlamətni göstərə bilər. Bu zehniyyətin nağıllarda eynilə inikas etdiyini görmək mümkündür»[512].

Həmin zehniyyəti Azərbaycan xalqının etnoqrafiyasından gətirdiyi canlı nümunələrlə təsdiq edən H.Zeynallı göstərir ki, qədim dövrün insanları həyatlarında tətbiq etdiklərinin bir qismini nağılda daha bədii bir şəkildə eşitdikdə ona inanacaqdı! Əlbəttə, buna inanmaqla bəzən o, öz ayinlərindən nağıllarda da istifadə edəcəkdi. İnsanlar nağıllarda göstərilən qəribə şeylər, təbiətin mövhumi qüvvə-

[512] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Göst. kitab, s. 7-8.

ləri içərisində özünün dost və düşmənlərini görürdü. İş belə olduqda mühitə təsir edə biləcək bütün sehri qüvvəyə malik tilsimləri, löhləri, ovsunları, caduları və qarğışları bilmək lazım gəlirdi. İndiki nağıllar bunların heç birisini təkrar etməsə də, onların nə yerdə işləndiklərini, təsirlərini və nəticələrini müəyyən dərəcədə təfsilatilə qoruya bilmişdir[513].

H.Zeynallının «Azərbaycan nağılları haqqında» adlı bu müqəddiməsi onun nağıl poetikasına, xüsusilə nağıl xronotopunun (məkan-zaman sisteminin) poetik özünəməxsusluğuna dərindən bələd olduğunu göstərir. Onun nağıllarda məkani tipikləşdirilməsi, zaman tipologiyası haqqında elmi təsəvvürləri tamamilə mükəmməldir. Tədqiqatçı yazır: «Nağıllar hadisələri ümumiləşdirir, haqqında bəhs edilən hadisə Misirdəmi, Çindəmi və ya İran şəhərlərinin birindəmi baş verirsə-versin, eşidən üçün maraqlıdır. Nağıllarda adamın dost və düşmənləri, ümumiyyətlə, bütün xarakteristikası ilə tanıdılır. Buna görə də, bir hadisədən bəhs edərkən qəhrəmanın «doqquz ölkə arxasından» gəldiyi söylənilir, nağılçı onu dağlardan yel kimi, dərələrdən sel kimi, badeyi sərsər kimi atın üstündə gəzdirir, tipik olaraq, «biri vardı, biri yoxdu, Allahdan başqa heç kəs yoxdu, bir paççah vardı, bunun üç oğlu vardı», «Günlərin birində bir yoxsul kətti getmişdi tikan qırmağa» və s. deyə təqdim edir»[514].

Azərbaycan folklorşünaslığı öz inkişaf tarixi boyunca nəzəri cəhətdən çox kamil səviyyəyə qalxsa da, hələ də bəzi tədqiqatçılar xüsusilə dastan mətnlərinə reallığın təsviri kimi yanaşır, epik məkanı, epik zamanı, epik məkan-zaman obrazlarını real məkan, real zaman kimi qəbul edirlər. Ancaq hələ əsrin əvvəllərində H.Zeynallı bu məsələni

[513] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Göst. kitab, s. 8.
[514] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Göst. kitab, s. 8.

tamamilə doğru-düzgün qoymuşdur. Onun fikrini görkəmli eposşünas alim B.N.Putilovun fikirləri ilə müqayisə etdikdə stalinizm repressiyalarının Azərbaycan elminə necə sağalmaz yaralar vurduğunun, Azərbaycan humanitar-filoloji, folklorşünaslıq fikrinin H.Zeynallının simasında kimi, necə bir nəzəriyyəçi folklorşünası itirdiyinin şahid oluruq.

B.N.Putilov folklorun epik məkan haqqındakı təsəvvürlərinə əsaslanıb real tarixi məkanı bərpa etməyin şərtləri haqqında yazır ki, «dastançının nəzərində olan məkan elementləri hansısa bütövün (bütöv, real tarixi məkanın – C.Q.) rekonstruksiyasına xidmət edə bilməz. Çünki bu bütöv epik düşüncədə ümumiyyətlə yoxdur»[515]. Alim epik mətnlərdəki məkan-zaman təsvirlərinin onların həqiqiliyinə inanan tədqiqatçıları pis vəziyyətdə qoymasını göstərir: «Epik məsafə və miqyaslar onların həqiqiliyinə inanan tədqiqatçıların ayağına daim ilişən kötükdür»[516].

B.N.Putilovun 1988-ci ildə çap olunmuş «Qəhrəmanlıq eposu və gerçəklik» monoqrafiyasından verdiyimiz bu sitatları H.Zeynallının 1936-cı ildə yazdığı məqaləsindən verdiyimiz sitatlarla müqayisə etdikdə sonuncunun folklorşünaslıq görüşlərinin mükəmməl səviyyəsini və Azərbaycan tədqiqatçısının bir alim kimi dünya folklorşünaslığının rusdilli elmi məkandakı bütün nailiyyətlərini dərindən mənimsədiyini görürük. Lakin stalinizmin qanlı ölüm maşını bir çoxları kimi onu da məhv etdi. İntellekti böyük zəhmət, gərgin elmi fəaliyyət nəticəsində formalaşmış bu görkəmli folklor nəzəriyyəçisinə və ədəbiyyatşünasına öz biliklərini

[515] Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, 1988, с. 19.
[516] Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность, с. 30.

gənc nəslə verməyə, yeni folklorşünaslar nəsli yetişdirməyə imkan verilmədi...

Əlbəttə, tarixi geri döndərməyin, hadisələrin axarını dəyişdirməyin ixtiyarı bizdə deyil. Biz ilahi dialektikanın ünsurləriyik və bizim bütün imkanlarımız dialektik qanunlarla ehtiva olunur. Dialektika H.Zeynallını «başlandığı, davam etdiyi və sona çatdığı» limit çevrəsində götürməyi, dəyərləndirməyi və bir mədəni-tarixi təcrübə kimi mənimsəməyi tələb edir. Bu baxımdan, H.Zeynallının ömrünün hansı nöqtədə sonlandırılmasından asılı olmayaraq, onun yaşaya bildiyi ömür bir «bütöv»dür. Və bu «bütöv ömür» Azərbaycan naminə, Azərbaycan humanitar-filoloji, folklorşünaslıq düşüncəsinin inkişafı naminə yaşanmış ömürdür. Onun əsərlərinə, adına və irsinə vaxtilə yasaq qoyulmasına baxmayaraq, H.Zeynallı bu gün elmi fikir dövriyyəsində temp götürməkdə olan «baxış sistemidir». Ona «görə baxış» sistemidir ki, o, adi bir alim olmamış, yazmağa (reallaşdırmağa) imkan tapa bildikləri ilə, əslində, müasir folklorşünaslığımız üçün hələ bundan sonra öyrənilməli, əxz və istifadə olunmalı nəzəri sistem qoyub getmişdir. Biz birmənalı şəkildə bildirmək istəyirik ki, onun hətta 1936-cı ildə yazdığı «Azərbaycan nağılları haqqında» adlı bu müqəddiməsində elə mükəmməl nəzəri-metodoloji məsələlər vardır ki, onlara hələ indi bəzi tədqiqatçıların yaradıcılığında toxunulur.

Məsələn, H.Zeynallı yazır: «Xalq yaradıcılığının (folklorun) bütün başqa növləri kimi nağıllar da ən qədim zamanlardan insan nəsilləri, insan cəmiyyəti ilə birlikdə inkişaf edərək cəmiyyət quruluşunun dəyişməsi ilə pədərşahı, quldarlıq və ya feodal mühitlərində məzmunu dəyişə bilmişdir. ***Lakin bu dəyişmə nə qədər dərin olur olsun, keçmiş epoxalardakı ictimai əlaqələrin ayrı-ayrı yönləri nağıla daxil olmuş, yeni ünsürlər ilə çulğalaşaraq bizə qədər gəlib çatmışdır.*** Məsələn, nağıl içində bir tərəfdən şəhərdə inkişaf etmiş ticarət əlaqələri ilə yan-yana, kənd yoxsullarının – rəncbərlərin mülkədar, padşah, vəzir və s. tərəfindən soyulması, qul əməyinin istismarı və bunların arasında sinifli cəmiyyətdən əvvəlki dövrləri andıran hadisələr və mifoloji dünyagörüşlərin bir nağılda toplandığı hallar da az deyildir. Bu da nağılların nə kimi etaplar keçirmiş olduğuna bir dəlildir. Bu kimi ***vertikal baxış*** nağılın, belə demək mümkündürsə, «yaşını» təyin etməyə imkan verir, ***üfüqi baxış*** (kursiv bizimdir – C.Q.) isə nağılın eldən-elə, ölkədən-ölkəyə keçməklə nə kimi dəyişmələrə təsadüf etdiyini göstərir»[517].

H.Zeynallının bu fikri bütün məzmun və məndəricə göstəriciləri səviyyəsində nağıl mətninə struktur yanaşmadır. Kursivlə verdiyimiz cümlə və sözlər həmin yanaşmanın təhlil üsulu və kateqorial-terminoloji aparatını açıq şəkildə nümayiş etdirir. O, artıq keçən əsrin 20-ci illərindən elmdə kök atmağa başlayan formalist yanaşmadan xəbərdar alim kimi, nağıl mətninin poetik xrontopunu – bədii məkan-zaman sistemini dəyişən və dəyişməyən elementlərin kombinasiyası kimi götürmüş, tarixi məkan-zamanın onda reallaşmasının struktur qatlarını aşkarlamışdır. Əslində, cəsarətlə demək olar ki, təkcə bu fikir H.Zeynallının öz dövründə bütün folklorşünas müasirlərindən fərqli olaraq, öz çağının akademik standartları səviyyəsində olan folklor nəzəriyyələrini mənimsədiyini inkaronunmaz şəkildə sübut edir. Lakin onun qabaqcıl nəzəriyyələri mənimsəməsi, metodoloji texnologiyaları öyrənməsi işin yalnız bir tərəfidir.

[517] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Toplayıb tərtib edəni: H.Zeynallı. Nəşrə hazırlayanlar: İ.Abbaslı, R.Xəlilov, M.Teymur. B. 2005, s. 10-11.

O, bu nəzəriyyələri təkcə oxuyub-öyrənməmiş, həm də yuxarıda sitat verdiyimiz fikirlərdə olduğu kimi praktiki cəhətdən tətbiq edib, inkişaf etdirməyə çalışmışdır. Həmin fikri bir qədər ətraflı təhlil etsək, əslində, H.Zeynallının nəzəri təfəkkürü, nəzəri ümumiləşdirmə qabiliyyəti və imkanlarının hüdudları açıqlanmış olar.

Nəzəriyyəçinin yanaşmasından verdiyimiz sitatın ilk cümləsində nağıl mətni dinamik sistem kimi səciyyələndirilir. O, «xalq yaradıcılığının (folklorun) bütün başqa növləri kimi» ifadəsi ilə nağıl mətninin bu funksional keyfiyyətinin təkcə bu janra yox, eləcə də bütün digər folklor janrlarına xas olduğunu xüsusi vurğulayır. Yəni bu, o deməkdir ki, nağıl bir janr sistemi kimi, ümumfolklor sisteminin bütün funksional keyfiyyətlərini özündə daşıyır.

H.Zeynallıya görə, nağıl mətninin daxili dinamikası cəmiyyətin sosial-siyasi strukturunun dəyişməsi ilə müəyyənləşir. Cəmiyyət öz inkişafında müxtəlif sosial-iqtisadi formasiyalardan keçdikcə bu dəyişmə uyğun olaraq nağılın məzmununda (sitatda: «mündəricəsində») inikas olunur.

Əlbəttə, ilk baxışdan H.Zeynallının cəmiyyətin inkişaf dinamikasının folklor mətnlərinin, o cümlədən nağılların məzmununda öz əksini tapması haqqındakı fikrində nə öz dövrü, nə də indi üçün heç bir yeni yanaşma yoxdur. Yəni nağılların öz məzmunu ilə insanların həyatına bağlı olması, bu həyat dəyişdikcə onun dinamikasının uyğun olaraq nağıllarda da əks olunması adi bir həqiqətdir. Lakin nəzəriyyəçi alimin sonrakı cümlələri əsl məqsədin heç də hamıya aydın olan bir məsələni vurğulamaq olduğunun yox, nağıl mətnini dəyişən (dinamik) və dəyişməyən (struktur) elementlərin konstruksiyası kimi təqdim etmək olduğunu göstərir. O, cəmiyyət həyatındakı dəyişikliklərin mətnin məz-

munda əks olunduğunu göstərməklə onu (mətni – teksti) analiz müstəvisinə gətirərək, mətnin dəyişən hissələrini işarələyib, dəyişməyən hissələrindən ayırır. Sonrakı cümlələr bunun məhz belə olduğunu göstərir. «Lakin» qarşılaşdırma bağlayıcısı ilə dəyişəni (məzmunu) dəyişməyənə qarşı qoyan müəllif «bu dəyişmə nə qədər dərin olur olsun, keçmiş epoxalardakı ictimai əlaqələrin ayrı-ayrı yönləri nağıla daxil olmuş, yeni ünsürlər ilə çulğalaşaraq bizə qədər gəlib çatmışdır» fikri ilə nağıl mətninin həm məzmununda, həm də bütün poetik strukturunda dəyişməyən layların olduğunu göstərir. Lakin burada məsələni H.Zeynallının «dəyişən» və «dəyişməyənlərə» yalnız işarə etməsi kimi qoymaq bizim tərəfimizdən çox sadə yanaşma olardı. Ona görə də baxış ölçülərininin mikroskopik miqyasını böyütməyə, sonuncu cümləyə daha geniş ölçüdə baxmağa ehtiyac var.

Alimə görə, nağıl mətninin məzmunu ictimai-iqdisadi formasiyaların dəyişməsinə uyğun dəyişsə də, bu dəyişmə məzmunu bütöv halda, məzmunun son nöqtələrinə qədər əhatə etmir. Bu cəhətdən məzmunun özünün də dəyişən və dəyişməyən hissələri vardır. Hər yeni epoxa nağılın məzmununda dəyişiklik yaratsa da, köhnə epoxanı onun yaddaşından (məzmunun total strukturundan) silə bilmir. Hər bir epoxanının sosial ovqatı, həmin epoxanın «simasını» müəyyənləşdirən struktur səviyyələri (sitatda: «keçmiş epoxalardakı ictimai əlaqələrin ayrı-ayrı yönləri») məzmunda qalmaqda davam edir. Həmin «köhnəni» – «dəyişməyəni» ilk baxışdan müşahidə etmək olmur, çünki «yeni» – «dəyişən» ilə sintezləşərək (sitatda: «yeni ünsürlər ilə çulğalaşaraq») yeni zahiri forma kəsb edir. Demək, H.Zeynallıya görə, nağıl mətninin məzmununda dəyişənlə dəyişməyənin (köhnə ilə yeninin) münasibətləri dəyişənin daim

dəyişməyənin fövqünə qalxması, yaxud dəyişməyənin dəyişənin poetik strukturun alt qatlarına enməsi, çəkilməsi ilə müşayiət olunur. Məzmunun bu iki struktur qatı tədqiqatçı laboratoriyasında analizlə bir-birindən ayrıla bilsə də, onlar mətndə üzvi (çulğaşmış) sintez halındadır. Tədqiqatçının (H.Zeynallının) məharəti üzvi strukturu tərkib elementlərinə son dərəcə ehtiyatla, səhvə yol vermədən ayırmaqda, bir-biri ilə qovuşmuş elementlərin bağlarını, tellərini qırmadan «sökə bilməkdə» ifadə olunur. Bunun üçün tədqiqatçıdan dərin nəzəri bilik, analitik təfəkkür və metodoloji baxış sistemi tələb olunur. H.Zeynallıdan sitat verdiyimiz fikrin son cümlələri onun belə bir bilik, təfəkkür və baxış sisteminə malik olduğunu inkarolunmaz şəkildə sübut edir.

H.Zeynallı nağılda real həyatdan gələn müasir sosial münasibətlər modelinin, yəni tarixin miflə yanaşı yaşamasını məhz dəyişən və dəyişməyən elementlərin mətndəki üzvi sintezi kimi ifadə edir. ***O, fərqli epoxaların «dəyişməyən» adı ilə səciyyələndirdiyi «izlərinin» nağılda yanaşı yaşamasını birbaşa struktur yanaşmanın nəzəri aparatından istifadə edərək «vertikal» baxış adlandırır.*** Qeyd edək ki, bu baxış başqa adı ilə diaxroniya adlandırılır. H.Zeynallı «vertikal baxış»la məhz diaxroniyanı, yəni tarixi inkişafın dinamika modelini nəzərdə tutur: «Bu kimi vertikal baxış nağılın, belə demək mümkündürsə, «yaşını» təyin etməyə imkan verir...»[518]

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, struktur yanaşmada «vertikal (diaxron) baxış» anlayışı analizin bir məkani prizması olub, «üfüqi (sinxron) baxış» anlayışı ilə birgə tətbiq olunur. Öz dövrünün struktur yanaşmalarını mükəmməl bilən H.Zeynallının nağıl mətninə baxışları, heç təsadüfi deyildir ki, birtərəfli (yarımçıq) yox, bütöv, sistemli və mükəmməldir. O yazır: «...üfüqi baxış isə nağılın eldən-elə, ölkədən-ölkəyə keçməklə nə kimi dəyişmələrə təsadüf etdiyini göstərir»[519].

Beləliklə, biz H.Zenyallıdan verdiyimiz bir sitatın nümunəsində onun folklor mətninə struktur yanaşmanın nəzəri sistemini, kateqoral aparatını və təhlil metodunu dərindən bildiyinin şahidi oluruq. Acı təəssüf hissi ilə qeyd etmək istəyirik ki, stalinizm epoxasının H.Zeynallının ömrünə onun yaradıcılığının çiçəklənən vaxtında qəsd etməsi ilə nağılların bu aspketdə öyrənilməsi işi də yarımçıq qaldı[520].

H.Zeynallının şəxsiyyətin folklora, şifahi ədəbiyyatın yazılı ədəbiyyata təsiri və onlar arasında fərq, bəzi janrların təsnifatı, spesfik xüsusiyyətləri, xalq ədəbiyyatının mənşəyi barədə yürütdüyü elmi-nəzəri fikir və mülahizələr də daha çox içində yaşadığı dövrün diqtələrindən (sinfilik və partiyalılıqdan) irəli gələn bəzi mübahisəli cəhətlərinə baxmayaraq, cəsarətlə demək olar ki, 1920-1930-cu illərdə

[518] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Göst. kitab, s. 11.

[519] Zeynallı H. Azərbaycan nağılları haqqında / Göst. kitab, s. 11.

[520] Doğrudan da, müəlliflə razılaşmalı oluruq ki, sovet dönəmi Azərbaycan folklorşünaslığında H.Zeynallıdan sonra folklor mətnlərinin, xüsusilə epik mətnlərin formal-struktur kontekstində öyrənilməsi işi yarımçıq qaldı. Belə ki, bu dönəmdə M.H.Təhmasibin məhəbbət dastanlarının formal strukturunu (yaxud prof. M.Cəfərlinin qeyd etdiyi kimi: «morfoloji strukturunu») tarixi-müqayisəli metod ilə öyrənən «Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər)» monoqrafiyasını çıxmaq şərtilə müstəqillik dönəminə qədər bu istiqamətdə elə bir iş gerçəkləşdirilmədi. Yalnız müstəqillik dövnəmində AMEA Folklor İnstitutunda müntəzəm şəkildə aparılan bir sıra tədqiqatların nümunəsində formal-poetik yanaşma mükəmməl struktur-semiotik tədqiqat metoduna çevrildi – ***REDAKTOR.***

Azərbaycan folklor nümunələrinin toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində, eləcə də folklorşünaslıq elminin yaranmasında əvəzsiz xidmətləri olmuşdur. Ən acınacaqlısı odur ki, xalqın sərvətini toplayıb xalqın özünə çatdırmağı böyük qədirşünaslıq işi hesab edən və bu istiqamətdə fədakarlıq göstərən H.Zeynalının özünü 30-cu illərin əvvəllərindən (əvvəl dövri mətbuatda, sonra isə NKVD məhbəsində) idtiham etməyə başladılar.

1920-ci illərin sonlarından etibarən Azərbaycan folklorunun ümumtürk folklorunun bir tərkib hissəsi olması ideeyası tədricən sıxışdırıldı. «Sıxışdırılmaya» etiraz edənlər isə repressiv aksiyaların hədəfinə çevrildi. «Onun folklorumuzun tarixinə və taleyinə baxışında diqqəti cəlb edən maraqlı cəhətlərdən biri bundan ibarətdir ki, H.Zeynallı Azərbaycan folklorunu əlahiddə, coğrafi sərhədlər daxilində yox, «başqa türk elləri ilə birlikdə tədqiq etməyin» tərəfdarı idi. Lakin vaxtı ilə məhz belə fikirlər onun adının M.Ə.Rəsulzadə, F.Köprülüzadə, İ.Hikmət və s. kimi ümumtürk ədəbiyyatı nəzəriyyəçiləri ilə bərabərləşdirilməsinə səbəb olmuş, məhz öz həmkarları vulqar sosiologizmə qapılaraq onu pantürkizmdə ittiham etməkdən çəkinməmişlər»[521].

Maraqlıdır ki, 1920-ci illərin bəzi ədəbi məhkəmələrində «prokuror» sifəti ilə çıxış edən H.Zeynallının özünü 1930-cu illərin ittihamları ilə üz-üzə qoydular. Daha doğrusu, 1930-cu illərdə ədəbi məhkəmədən ədibi ittihamnamələrə keçidin əsası qoyuldu. Ədəbi məhkəmələrdə bədii əsərlərin qəhrəmanlarından biri, ədibi ittihamnamələrdə isə bədii əsərlərin müəlliflərinin özü azad fikir və düşüncələrinə görə çarmıxa çəkilirdi. Bütün bunlar sovet hökumətnin

[521] Qurbanova N. Hənəfi Zeynallı, B., 1989, 22-23.

türkü və türkçülük ideyalarını məhv etmək siyasətindən irəli gəlirdi. 1920-ci illərdən başlayan bu proses 1930-cu illərdə daha da gücləndi. Belə ki, vaxtı ilə Azərbaycanda pedaqoji fəaliyyətlə və elmi araşdırmalarla məşğul olan Fuad Köprülüzadə, İsmayıl Hikmət və başqa türklər ədəbi tənqidin ittiham obyektinə çevrildilər. Həm də yalnız F.Köprülüzadə və İ.Hikmət deyil, vaxtı ilə onlar haqqında dövri mətbuatda söz demiş şəxslər də tənqid hədəfinə çevrilirdi: «İsmayıl Hikmət idealistmi, materialistmi? Onun siyasi cəbhəsi hansıdır?.. Bu kimi suallarla Zeynallı maraqlanmayır (söhbət A.V.Baqrinin «Ədəbiyyatşünaslıq üçün vəsait» kitabına H.Zeynallı tərəfindən yazılmış «Metodoloji müqəddimə»dən gedir – C.Q) və nəticədə İsmayıl Hikmətn burjua-nasionalist, mürtəce idealist metodolojisinin sinfi mahiyyətini pərdələyir. Onu tənqid və ifşa edəcəyi yerdə onun əsərlərinin faydalı olduğunu irəli sürür»[522].

Burada söhbət daha çox İsmayıl Hikmətn ideoloji-siyasi baxışlarından getsə də, onun türk olması – milli mənsubiyyəti də az rol oynamırdı. Ümumiyyətlə, 1923-cü ildə Müsavat partiyasının gizli fəaliyyətinin üstü açıldıqdan və 1926-cı ildə Bakıda keçirilən «Türkoloji qurultay»dan sonra türk xalqlarına olan mənfi münasibət daha da kəskinləşdi. Əslində isə türkçülüyə qarşı mübarizə hələ XIX əsrin sonlarında çar Rusiyası dövründə süni surətdə ortaya atılmış «pantürkizm»dən qaynaqlanırdı. Ona görə də Türkiyədən gəlmiş hər hansı bir şəxslə əlaqə saxlamaq casusluq kimi qiymətləndirilirdi. Maraqlıdır ki, H.Zeynallı həbs olunan zaman onun İ.Hikmətlə olan ünsiyyəti və Türkiyənin Bakıdakı konsulu Fərid bəylə 1928-ci ildə əlaqə

[522] «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı. 1931, № 9.

saxlaması ayrıca bir maddə kimi ittiham aktına salınmışdı. Yuxarıdakı nümunədən də aydın görünür ki, o dövrün tənqidçiləri tədqiqat obyektinə çevirdikləri şəxsiyyətlərin hansı ideoloji cəbhəyə mənsub olmalarına xüsusi fikir verməli idilər. Bu isə olduqca çətin idi. Çünki sosializm hər gecə yüzlərlə «vətən xaini», «xalq düşməni» doğurdu. Totalitar rejim dünən sosializmin dostu elan etdiyini bu gün düşmənə çevirirdi. Məsələn, vaxtı ilə H.Zeynallıya dərs demiş professor Pereverzev və onun elmi-nəzəri fikirləri 30-cu illərdə şübhə altına alınmışdı. Bunun ağrısını Pereverzevlə yanaşı H.Zeynallı da (digər tələbələri də) çəkirdi: «Zeynallı bu günkü sinfi mübarizəni Pereverzev eynəyi ilə «gördüyü» üçün qolçomaqla əsas etibarı ilə sosializm relsində olan xırda burjuanı tamamilə qarışdırır»[523].

Göründüyü kimi, dövrün tənqidçiləri H.Zeynallını vulqar sosiologizmdə, öz tədqiqatlarında sinif və partiya mövqelərini müdafiə etməməkdə və yaxud da ideoloji sistem tərəfindən mühüm hesab edilən amilləri nəzərdən qaçırmaqda, bir sözlə, prinsipial mövqe tutmamaqda günahlandıraraq ittiham edirdilər.

[523] «Hücum» jurnalı. 1931, № 9.

Dövri mətbuat səhifələrində tənqid hədəfinə çevrilən H.Zeynallı 1937-ci il yanvarın 28-də Ruhulla Axundovun əksinqilabi qrupunun üzvü olmaqda ittiham edildi və əksinqilabi millətçi kimi həbs olundu. Üstündən bir neçə gün keçdikdən sonra o, «Ədəbiyyat qəzeti»ndə çıxan «Vətən xainləri» məqaləsinin «qəhrəmanına» çevrildi. «Azərbaycanda bu nacinslər, bizim xalqımızın qara bayquşu, qəddar düşməni olan «müsavat» tör-töküntüləri ilə birləşmişlər. Konturrevolyusiyanın bütün xəyalları, yeni dünya, azad həyat əleyhinə birləşmişlər!.. Bu vətən xainlərinin başını amansızcasına əzəlim!..



Hənəfi Zeynallı 1937-ci il

İllərlə Ruhulla Axundov, Hənəfi Zeynallı kibi konturrevolyusion xəyanətkarların kultura və ədəbiyyat cəbhəsində çalışmaları, biz yazıçılardan daha artıq sayıqlıq tələb edir. Partiyamız ətrafında daha sıx cərgələrlə toplanaraq, vətənimizin müdafiəsi üçün son damla qanımızı belə əsirgəməyəcəyimizə and içirik»[524].

«Vətən xainlərinin başını amansızcasına əzəlim», «son damla qanımızı belə əsirgəməyəlim» kimi ifadə və sözlər, eləcə də həmin dövrdə qəzet səhifələrinə çıxarılmış «Xalq düşmənləri ölümə layiqdir», «Faşist nökərlərinə aman yox-

[524] «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 6 fevral, № 5 (90).

dur», «Alçaqların külünü göyə sovurmalı», «Xainlərin kökünü kəsməli», «Xalq düşmənlərinə qarşı amansız olmalı», «Xalq düşmənlərini darmadağın etməli və onlara divan tutmalı», «Düşmən yer üzündən sürülməlidir», «Qolçomaqlara qəti hücum» və sair kimi başlıqlar şair, yazıçı, müxbir, jurnalist, sənətkar fikrindən daha çox o illərin hakim, müstəntiq və ya zabit (komandir) həddinə oxşayır.

MTN-in arxivində saxlanılan istintaq materiallarından öyrənirik ki, Azərbaycan SSR CM-nin 72 və 73-cü maddələri üzrə məsuliyyətə cəlb edilən H.Zeynallını 1917-ci ildə eserlər partiyasının üzvü olmaqda, 1928-ci ildə Bakıda Türkiyə konsulu Fərid bəylə əlaqə saxlamaqda və onun vasitəsilə tanınmış türk millətçi xadimi İsmayıl Hikmətlə məktublaşmaqda, 1929-cu ildən başlayaraq əksinqilabçı və millətçi Haşım Əfəndi, İsmayıl Hikmət, Xəlil Fikrət, Bəkir Çobanzadə, Əhməd Cavad, Cəfər Cabbarlı, Atababa Musaxanlı, Cabbar Əfəndiyev, Əhməd Hacınski, Məmmədsadıq Quliyev, Əliabbas Mütəllibov, Böyükağa Talıblı, Əli Nazim, Vəli Xuluflu, Mikayıl Rəfili, Həsən İmanov, Salman Mümtaz, Əhməd Triniç və başqaları ilə sıx əlaqə saxlamaqda, elmi işlərində əksinqilabi millətçi ideologiyanı yaymaqda ittiham edirdilər[525].

Maraqlıdır ki, ***1930-cu illərin qəzet səhifələrində adları çəkilənlərlə istintaq protokollarında adları keçənlər çox vaxt üst-üstə düşür və biri digərini tamamlayırdı. Bu bizə əsas verir deyək ki, ictimai mühit kamera mühiti üçün məhbus hazırlayır və ədəbi tənqid M.F.Axundzadədən, A.Surdan, F.Köçərlidən..., yəni klassik tənqiddən uzaq düşərək bədii materialın təhlilindən daha çox sənət adamının siyasi baxışlarına qiymət verirdi. Beləliklə, ədəbi tənqid də özünün əsas funksiyasını itirərək siyasiləşirdi.*** H.Zeynallı da istintaq işlərində və dövri mətbuatda ədəbiyyatşünas və tənqidçidən, folklorşünas alimdən və ziyalıdan daha çox əksinqilabçı kimi ittiham olunurdu. Onun 4 fevral 1937-ci ildə verdiyi ifadəsindən də bunu aydın görmək olur: «Bəli, mən əksinqilabi kitablar alırdım, bəli, mən əksinqilabi təşkilatın üzvü idim. Cavad Bağırzadəni, Həbib Səmədzadəni, İmran Babayevi də həmin təşkilata cəlb etmişdim. Bəli, mən əksinqilabi millətçi kadrlar tərbiyə edib yetişdirmişəm. Bəli, mən Türkiyəyə meyl etmək baxımından Azərbaycanın SSRİ-dən ayrılmasına tərəfdar idim»[526].

Fiziki, psixoloji təzyiqlər altında ifadə verən Zeynallı özünün də əksinqilabi təşkilata kim tərəfindən cəlb edildiyini açıqlayır: «1936-cı ilin sonunda Ruhulla Axundovun kabinetində Bakıda və respublikanın rayonlarında gəncləri təşkilata cəlb etmək kimi göstərişlər almış, türk ziyalıları arasında işi genişləndirərək, onları terrora, təxribatçılığa, ziyankarlığa, casusluğa və müharibə vaxtı təslimçiliyə istiqamətləndirmişəm». 1937-ci il fevralın 16-da verdiyi ifadəsində isə deyilənlərə əlavə etmişdir ki, o, Türkiyənin mövqeyindən çıxış edərək Azərbaycan SSR-ni SSRİ-dən ayırmaq istəmişdir. ***Əslində, o illərdə Azərbaycanı SSRİ-dən ayırmaq ideyası, SSRİ-nin Azərbaycanı türklüyündən qoparmaq ideyasından (təqib və təzyiqindən) qaynaqlanırdı.*** Sovet ideoloji sisteminə qarşı çıxanlar (nə qədər az olsalar da), həqiqətən də, Azərbaycanın mənəvi-siyasi müstəqilliyini tələb edirdi. 1930-cu illərin qətli-amlarından sonra Azərbaycanın mənəvi-siyasi müstəqilliyinin tərəfdarları susmaq

[525] MTN-in arxivi. Hənəfi Zeynallının istintaq qovluğu, PR-26385.

[526] MTN-in arxivi. Hənəfi Zeynallının istintaq qovluğu, PR-26385.

məcburiyyətində qaldı. ***Əlbəttə, müstəqillik məsələsində olduqca ehtiyatlı olmaq, repressiya qurbanlarının hamısını bu ideal uğrunda mübarizə aparan günahsız şəhid elan etmək doğru deyil. Burada məsələlərə olduqca ciddi yanaşmaq lazımdır. Ümumiyyətlə, günahsız və ya günahlı müqəssir, qurban anlayışı olduqca mürəkkəb və olduqca incə məsələ olduğundan onlara ehtiyatla yanaşmaq və qiymətləndirmək lazımdır.*** Belə yanaşmalar zamanı totalitar rejimin zora söykənən repressiya maşını və repressiya mühiti də unudulmamalıdır. Mənəvi-psixoloji, eləcə də fiziki işgəncələr zamanı bir çox ziyalılar NKVD müstəntiqləri tərəfindən onlara atılan, demək olar ki, bütün böhtanları qəbul etmək məcburiyyətində idi. Elə bu təqib və təzyiqlərə dözməyən H.Zeynallı may ayının 5-10-da verdiyi ifadəsində hətta dövlət çevrilişi edəcəyini də etiraf edirdi.

İstintaqın gedişindən aydın olur ki, Hənəfi Zeynallı ədəbiyyatşünas və folklorşünas olmaqdan daha çox püxtələşmiş, professional bir terrorçu imiş. Belə ki, avqustun 26-da verdiyi ifadəsində o, L.P.Beriya və M.C.Bağırovun terror yolu ilə aradan götürülməsi, M.C.Bağırovun MK binasının yanında, MK ilə Xalq Komissarları Şurasının binaları arasında, yaxud da neft rayonlarının birinə qətlə yetirmələri barədə məlumat verir. Daha doğrusu, müstəntiqlərin işgəncələri altında saxta ifadələr verirdi. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, müstəntiqlər H.Zeynallının elm adamı olduğunu da unutmamışdılar. Ona görə də ara-sıra bu məsələnin də üzərinə qayıdır və onun elm sahəsində də vurduğu «ziyanları» üzə çıxarmağa çalışırdılar.

Müstəntiqlər sentyabrın 20-də «sübut etmişlər» ki, H.Zeynallı Ruhulla Axundovun rəhbərliyi altında elm cəbhəsində də ziyanlı işlər aparmışdır. Orta təhsil müəssisələri

üçün dil və ədəbiyyat üzrə dərsliklərin müntəzəm buraxılışına mane olmuşdur; Azərbaycan ədəbiyyatı klassiklərindən M.F.Axundovun əsərlərinin və «Molla Nəsrəddin»in nəşrini bilərəkdən saxtalaşdırmışdır; inqilabi folklor tərəfdarlarının əsərlərinin toplanmasını dayandırmış, əvəzinə Koroğlu materiallarını toplamışdır, çünki məhz burada o, təşkilatın Azərbaycanın müstəqilliyi haqqında «ideyasını» əks etdirməli idi; başdan-başa ziyanlı terminologiya və orfoqrafiya tərtib etmiş və onu ziyalılar arasında yaymışdır»[527].

Əvvəla qeyd edək ki, 1919-cu ildən kommunist partiyasının üzvü olan H.Zeynallı «Koroğlu»nun toplayıcısı və tədqiqatçısı deyildi və onun hər hansı bir folklor nümunəsini toplaması siyasi xarakter daşımırdı.

İkincisi, «Koroğlu» dastanının toplayıcıları və tədqiqatçıları da «Azərbaycanın müstəqilliyi haqqında «ideyanı» əks etdirmə»yi qarşılarına məqsəd qoymamışdılar.

Üçüncüsü, «başdan-başa ziyanlı terminologiya və orfoqrafiya tərtib etmiş» (onun belə bir tərtibat işi olmamışdır – C.Q) anlayışı altında da nəyin nəzərdə tutulması oxucuya aydın olmur. Aydın olan odur ki, belə idtihamlar başdan-başa saxtalaşdırılmış ittihamlardır. Maraqlıdır ki, H.Zeynallının məhbəsdəki ittihamlardan xəbəri olsa da, çöldəki, dövri mətbuatdakı ittihamlardan və çıxarılan hökmlərdən xəbəri yox idi: «Vaxtı ilə Azərbaycan proletar ədəbiyyatına və sonra sovet Yazıçılar İttifaqına qarşı öz alçaq müsavatçı fikirlərini qarşı qoyan Talıblı, Cabbar Əfəndizadə, Zeynallı və Tağı Şahbazi kibi xalq düşmənlərinin ədəbiyyatımızda buraxmış olduqları çirkləri silib təmizləməmişik»[528].

---

[527] MTN-in arxivi. Hənəfi Zeynallının istintaq qovluğu, PR-26385.
[528] «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 9 iyun, № 25 (110).

Müstəntiq təhqiqatları ilə yazarların «araşdırmaları» arasındakı oxşarlıqları görmək üçün 1937-ci ilin «Ədəbiyyat qəzeti» və «Gənc işçi» qəzetlərindən götürdüyümüz bəzi nümunələrdən bir neçəsini olduğu kimi oxuculara çatdırmağı məqsədəuyğun hesab edirik: «Xalq düşmənləri – trotskist-müsavatçılar R.Axundov, Əli Nazim, Ə.Cavad, H.Cavid, M.Müşfiq, Hacı Kərim Sanılı, Eminbəyli, Zeynallı, Şahbazi və başqaları öz murdar fikirlərini yürütmək məqsədi ilə yazıçılar arasında ayrı-ayrı şəkillərdə hərəkətlər törətmişlər (intriqa, fitnə və i. a.). Bütün yuxarıda göstərilən xalq düşmənləri və onların çirkin hərəkətləri, ittifaqın rəhbərliyi, idarə heyəti üzvlərinin sayıqlığının kütləşməsi nəticəsində vaxtında ifşa edilməmişlər»[529].

«Xalq düşmənləri (Əli Nazim, Zeynallı, Cavid, Cavad, Müşfiq və başqaları) öz faşist millətçi, müsavatçı fikirləri ilə bir sıra jurnallarımızı, dərs kitablarımızı, nəşriyyat cəbhəmizi zibilləmişlər. Marksist-leninçi ədəbiyyat elminin, həqiqi bolşevik bədii ədəbiyyatının inkişafına çəpər çəkməyə çalışmışlar. Onlar bizim siyasi korluğumuzdan istifadə edərək uzun müddət öz konturrevolyusion əsərlərinə rəvac verməyə müvəffəq olmuşlar»[530].

«Ruhulla Axundov, Mikayıl Hüseynov, Hənəfi Zeynallı, Əli Nazim, Talıblı, Əli Razi kibi konturrevolyusioner millətçilərin kultura, incəsənət və ədəbiyyat sahəsində apardıqları xain ziyançılıqlar, pozğunçuluq və nasionalizm, açıqdan-açığa onların Azərbaycan xalqının düşmənləri olduqlarını isbat etdi. Haman bu konturrevolyusionerlərin

[529] «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 9 iyun, № 25 (110).
[530] «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 9 iyun, № 25 (110).

Azərbaycan kulturası sahəsində yuva salmaları, bizi daha da artıq sayıqlığa və onlara qarşı amansızlığa vadar edir»[531].

«Bu xalq düşmənləri Azərbaycan pedaqogika institutunda, dövlət universitetində, müəllimlərin ixtisasını artıran qiyabi pedaqogika institutunda uzun zaman cəzasız qalmışlar. Həsənbəyov, Vəli Xuluflu, Buqşpan, Zeynallı, Tixomirov, Çobanzadə, Əli Nazim və başqa əclaflar hər cür ziyançılıq metodları ilə ali məktəblərimizdə yüksək ixtisaslı kadrların və elmi işçilərin hazırlanmasını pozmuşlar. Onlar ikiüzlülüklə maskalanaraq öz antisovet ideyalarını gənclərə aşılamaq ciddi-cəhdində olmuşlar»[532].

Təəccüb doğuran odur ki, H.Zeynallı (və digərləri) barəsində qəzet səhifələrində verilmiş «vətən xaini», «xalq düşməni» hökmləri hüquq mühafizə orqanlarının qərarlarından öncə çıxmışdır. Bir qədər sonra isə SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası Səyyar Sessiyasının qərarı oxunacaq və sözdən işə, ittihamdan hökmün icrasına keçidin əsası qoyulacaqdı.

Hələlik hüquq mühafizə orqanlarının hökmlərinə keçməzdən əvvəl Azərbaycan SSR Yazıçılar İttifaqının sənətdə formalizm və naturalizmlə bağlı keçirdiyi iclasındakı bir dialoqla da oxucuları tanış etmək istərdik.

«Şair: Məncə, bir müəllif tənqid edildikdə, konkret surətdə, onun formalizm və naturalizm səhvlərinin nədən ibarət olduğunu və haradan baş verdiyini göstərmək lazımdır. Çox təəssüf olsun ki, çıxışda bulunan yoldaşlar bunu etmədilər.

Bir neçə kəlmə də novatorluq haqqında danışmaq istəyirəm. İndiyə qədər nədənsə bizə belə gəlmişdir ki, nova-

[531] «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 6 aprel, № 15 (100).
[532] «Gənc işçi» qəzeti. 1937, 3 avqust, № 189 (2725).

torluğun nümayəndələri və müsbət nümunələri Rəfili və Rza yoldaşlar olmuşlar. Novatorluq bizdə müəyyən dərəcədə düzgün anlaşılmamışdır. V.Mayakovski Şura poeziyasının böyük şairi olmuşdur. Bu adam bizim əsrimizdə şeir sahəsində novator olaraq yaşayacaqdır. Bunu heç kəs inkar edə bilməz; lakin demək lazımdır ki, Mayakovski, Azərbaycan ədəbiyyatında özünə layiq olan yeri tuta bilməmişdir. Çox təəssüf ki, bizim «novatorlarımız» Mayakovski poeziyasına bizim şəraitdə bəraət qazandıra bilməmişlər. Bunlar Mayakovskinin əsərlərini eybəcər bir şəkilə salaraq bizim oxucularımıza təqdim etmişlər. Mayakovskinin yaradıcılığı bizdə yaxşı popuyarizə edilməmişdir. Daha doğrusu, Mayakovskinin yaradıcılıq yolu, onun məna və əhəmiyyəti bəzi hallarda təhrif edilmişdir. Əli Nazim və Hənəfi Zeynallı yoldaşların tərtib etdikləri və 1934-cü ildə Azərnəşr tərəfindən buraxılan onuncu illərə məxsus «Ədəbiyyat müntəxəbatı» kitabının bir yerində Mayakovski haqqında belə deyirlər: «Mayakovski əsl proletar şairi ola bilmədi. Onun yaradıcılığında anarxist, fərdiyyətçi ünsürlər qalmaqda idi. Öz üzərində uzun və israrlı bir mübarizədən sonra proletariatın ən yaxın müttəfiqlərindən oldu. Mayakovski ruhi xəstəlik nəticəsində özünü intihar etdi».

Tənqidçi – Onu mən yazmamışam.

Şair – Necə yəni mən yazmamışam? Bu fikirlər 34-cü ildə çıxan «Ədəbiyyat müntəxəbatı» kitabında yürüdülmüşdür. Kitabın müəllifi sən Əli Nazim və Hənəfi Zeynallıdır.

Tənqidçi – Mən deyirəm, onu mən yazmamışam.

Şair – Doğrudur, mən də elə güman edirəm ki, bunu zəhmət çəkib özünüz yazmamışsınız, Mayakovski haqqında yazılmış köhnə kitablardan belə səhv fikirləri alıb öz kitabınıza yapışdırdıqdan sonra çapa vermişsiniz.



Hənəfi Zeynalının cinayət işinin üz qabığı

Tənqidçi – Kitabın müəyyən hissəsini mən yazmışam, müəyyən hissəsini Hənəfi Zeynallı yazmışdır.

Şair – Mənim nəyimə lazımdır, kitabın üstündə sənin də adın vardır. Siz hər ikiniz bu işə məsulsunuz»[533].

Sənətdə formalizm və naturalizmlə bağlı keçirilən Yazıçılar İttifaqının iclasındakı çıxışlardan götürdüyümüz şairlə tənqidçi arasındakı dialoqda şair əvəzinə müstəntiq və tənqidçi əvəzinə müttəhim yazsaq bizcə, səhv etmiş olmarıq. Çünki bu dialoq qarşılıqlı anlaşmadan daha çox qarşılıqlı ittihamı xatırladır. Repressiya qovluqlarındakı istintaq materiallarında da müstəntiqlə müttəhim arasındakı dindirmə protokolları bu səpkidə aparılır. Əsas fərq ordadır ki, istintaqı aparan müstəntiq nə qədər əzazil və «güclü» görünürsə, onun hüzurunda əyləşən müttəhim və hər vaxt əyləşməsi (həbs olunması) gözlənilən tənqidçi və şair bir o qədər yazıq və gücsüz görünür. Onları üz-üzə qoyan, yazıq və gücsüz vəziyyətə gətirən isə sistemin və rejimin özü idi.

[533] «Ədəbiyyat qəzeti». 1936, 5 may, № 11 (61).



Müttəhim Hənəfi Zeynalının anketi

1937-ci il oktyabrın 5-də Azərbaycan SSR-in xalq daxili işlər komissarı Sumbatov-Topuridze tərəfindən imzalanmış ittihamnamədə oxuyuruq: «1936-cı ilin sonunda Azərbaycan SSR-də əksinqilabi trotskiçi-zinovyevçi təşkilat aşkar edilmiş və tamamilə dağıdılmışdır. Təşkilatın əsas vəzifəsi ziyanvericilik, casusluq, partiya və dövlət rəhbərlərinə qarşı terrordan istifadə etmək, silahlı üsyan hazırlamaq yolu ilə Azərbaycanı SSRİ-dən ayırmaq idi.

H.B.Zeynallı ittiham edilirdi ondan ötrü ki;

1. 1934-cü il dekabrın 1-də Kirovun xaincəsinə Öldürülməsini həyata keçirən və sonrakı illərdə (1934-1937) partiya və hökumət rəhbərlərinə qarşı terrorçu aktlar hazırlayan əksinqilabi trotskiçi-zinovyevçi terrorçu təşkilatın üzvü idi.

2. 1925-ci ildən əksinqilabi pantürkist təşkilatın tərkibinə daxil idi, bu təşkilatın üzvü B.Çobanzadə ilə əlaqə saxlamış və həbs olunan günədək partiyaya və sovet hakimiyyətinə qarşı barışmaz mövqedə durmuşdur.

3. 1934-cü ildə əksinqilabi millətçi təşkilatın tərkibinə daxil idi, hansı ki, onun rəhbərlərindən biri olan R.Axundov tərəfindən bu təşkilata cəlb edilmişdir və rəhbərlik ilə təşkilati əlaqə saxlamışdır.

4. Azərbaycanın ayrı-ayrı rayonlarında əksinqilabi əhval-ruhiyyəli adamları millətçi təşkilata cəlb edərək silahlı üsyanın hazırlanması sahəsində fəal iş aparmış, əhali arasında üsyançılıq meyllərini gücləndirmişdir.

5. Terrorçu mövqeyində dayanmış, ÜK(b)P Zaqafqaziya katibi L.P.Beriya və AK(b)P MK katibi M.C.Bağırova qarşı hazırlanan terrorun işlənib hazırlanmasında və ayrı-ayrı variantların müzakirəsində fəal iştirak etmişdir.



Hənəfi Zeynalının güllələnməsi barədə arayış

6. SSRİ EA Azərbaycan filialının ədəbiyyat və dilçilik institutunda işləyərkən elm cəbhəsində də ziyanlı fəaliyyət göstərmişdir.

Yəni Azərbaycan SSR CM-nin 64, 69, 70 və 73-cü maddələrində nəzərdə tutulan cinayətlərdə günahlandırılır»[534].

Bu ittihamnaməni əsas götürən Ali Məhkəmənin Kollegiyası 1937-ci il oktyabrın 11-də keçirdiyi iclasda qərara alır:

1. H.B.Zeynallının işi məhkəməyə verilsin.

2. İşə bağlı məhkəmə iclasında, müdafiəçisiz, ittihamçısız və şahidlərsiz baxılsın.

1937-ci il oktyabrın 12-də SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası Səyyar Sessiyasının (Matuleviç, Zaryanov, Jiqur)

[534] MTN-in arxivi. Hənəfi Zeynallının istintaq qovluğu, PR-26385.

bağlı məhkəmə iclası oldu. 16.25 dəqiqədə başlayan iclas 15 dəqiqədən sonra başa çatdı və Hənəfi Baba oğlu Zeynallı barəsində ən yüksək cəza – güllələnmə hökmü çıxarıldı. Məhkəmədə son söz deyən H.Zeynallı özünün günahkar olduğunu tamamilə etiraf etdi.



Hənəfi Zeynallının həyat yoldaşı Səyyarə Zeynallı 1937-ci il

Hənəfi Zeynallının istintaq işindəki arayışdan aydın olur ki, onun güllələnməsi haqqında hökm 1937-ci il oktyabrın 13-də Bakıda icra edilmişdi[535]. O güllələndikdən 2 gün sonra (15 oktyabr 1937-ci ildə) 1907-ci ildə Bakı şəhərində doğulmuş, ali təhsilli Zeynalova Səyyarə Səttar qızı SSRİ MİK-nın 4 iyul 1934-cü il tarixli qərarına əsasən vətən xaininin həyat yoldaşı kimi həbs olunaraq SSRİ XDİK yanın la Xüsusi Müşavirənin 9 dekabr 1937-ci il tarixli qərarına əsasən 8 il müddətinə azadlıqdan məhrum edildi. Cəza müddəti başa çatdıqdan sonra Bakı şəhərində yaşamaq qadağan



Səyyarə (Şərifova) Zeynallının cinayət işinin üz qabığı

[535] MTN-in arxivi. Hənəfi Zeynallının istintaq qovluğu, PR-26385.

edildiyindən Zaqatala rayonunda məskunlaşmalı oldu.



SSRİ Xalq Daxili İşlər Komissarlığı yanında xüsusi müşavirənin protokolundan çıxarış

Zeynallı Səyyarə Səttar qızı 1952-ci ildə SSRİ Dövlət Təhlükəsizlik Nazirliyinə müraciət edərək məhkumluğunun üzərindən götürülməsini xahiş etsə də rədd cavabı aldı[536]. Yalnız İ.V.Stalinin ölümündən və şəxsiyyətə pərəstiş kultu sındırıldıqdan sonra Azərbaycan SSR Ali Məhkəməsinin 17 fevral 1956-cı il qərarı ilə özünə, 30 mart 1957-ci ildə isə Hənəfi Zeynallıya bəraət verildi.

[536] MTN-in arxivi. Zeynallı–Şərifova Səyyarə Səttar qızının istintaq qovluğu, PR-16599.

ƏHMƏDOV ƏMİN ABİD, YAXUD TÜRKİYƏDƏ TƏHSİL ALMAĞIN ACI NƏTİCƏLƏRİ

Qaldıqca ruslarda diyarım mənim,
İntiqam alacaq şüarım mənim!
Ə.Abid

Keçən əsrin 30-cu illərinin qanlı represiyalarının qurbanlarından biri görkəmli alim, ziyalı, folklorşünas, qorqudşünas, axundovşünas və nəhayət, istiqlal şairi Əmin Abid idi. «Ə.Abid cəmi qırx il yaşadı. Qırx il insanlar üçün orta yaş həddi hesab olunur. Ə.Abid ömrünü isə yalnız talesiz, insanların yaşadığı və yarıda qalmış ömür hesab etmək olar. O, cəmi 20 il yazıb-yaratdı, çox sevdiyi sənəti ilə məşğul oldu. Yaradıcı insan, alim, şair, tədqiqatçı və ən nəhayət, Vətəninin azadlığı üçün çalışan əsl Vətəndaş üçün bu – çox qısa bir zamandır. Lakin bu qısa zamanda da Ə.Abid az iş görmədi»[537].

Bütün varlığı ilə Azərbaycanın istiqlalına bağlı olan bu böyük şəxsiyyəti imperiyanın qanlı ölüm maşını özünə məxsus olan «adi» üsullarla məhv etdi. Ə.Abidin millət, xalq, vətən sevgisi onun əleyhinə ittihamlara çevrildi.

16 iyun 1938-ci ildə Az.SSR DTİ-nin 3-cü şöbə 1-ci bölməsinin rəis köməkçisi DT leytenantı Tevosyan və 3-cü şöbənin rəisi DT kapitanı Mişeryakov Əmin Abid Mütəllibzadə (Zeynalabdin Mütəllibov) (istintaq işində onun adı və soyadı belə getmişdir – C.Q) haqqında arayış hazırladılar. Həmin arayışda bildirilir ki, 1898-ci ildə Bakı

[537] Əhmədov B. Bir istiqlal yolçusu. B. 2003, s. 4.

şəhərində anadan olmuş Əmin Abid Azərbaycan Demokratik Respublikası dövründə Türkiyəyə oxumağa göndərilmiş və 1926-cı ildə oradan qayıtmışdır. Türkiyədə olarkən müsavatçılarla və emiqrantlarla sıx əlaqədə olmuş, antisovet məlumatları yayan «Yeni Qafqaziya» jurnalı ilə əməkdaşlıq etmişdir. Qatı pantürkist və əksinqilabi millətçidir.

Onun arvadı Nafiə Şükürlü Əhmədova 1931-ci ildə Türkiyəyə getmiş, 1932-ci ildə Türk vətəndaşlığını qəbul etmiş, Ankara şəhərində Maliyyə Nazirliyində işləmişdir. Onun atası Ankarada məsul məmurdur və türk hökumət dairələri ilə çox yaxındır. Nafiə 1935-ci ildə Türkiyədən SSRİ-yə qayıtmışdır.

Deyilənlərə əsasən Əhmədov Əmin Abid Mütəllib oğlu Az.SSR CM-nin 68-ci maddəsi ilə məsuliyyətə cəlb edilməlidir[538].

Bu ittiham dolu arayış 1938-ci ildə yazılsa da Ə.Abidin bir millətçi və türkçü kimi adı hələ 20-ci illərin sonlarında istintaq qovluqlarında hallanırdı. Belə ki, 1928-ci ildə «Gənc Azər» təşkilatı Dövlət Siyasi İdarəsi tərəfindən aşkarlananda və onun üzvləri həbs ediləndə Əmin Abid Mütəllibzadə də gənclər arasında antisovet təbliğatlar, qadağan olunmuş kitablar və yazarlar barədə söhbətlər aparan bir pantürkist kimi vurğulanırdı. Onun barəsində daha geniş məlumatlar isə qardaşı Əlabbas Müznib həbs ediləndə toplanmışdı. Əlavə edək ki, 1920-30-cu illərin dövri mətbuatı da Ə.Abidi bir millətçi və türkçü kimi tənqid edirdi. Bütün bunlar Əmin Abidi NKVD məhbəsinə aparan yolun başlanğıcı idi. Bütün bunlara görə də 23 iyun 1938-ci ildə Tevosyan və Mişeryakov Əmin Abid Mütəllib oğlunun həbs edilməsi barədə qərar

[538] MTN-in arxivi. Ə.Abidin istintaq qovluğu. PR-32796.

qəbul etdilər. Həmin qərar, elə həmin gün Az.SSR XDİK-in DT baş mayoru Rayev tərəfindən təsdiq edildi. 26 iyun 1938-ci ildə isə Əmin Abidin həbs edilməsi və mənzilində axtarış aparılması məqsədi ilə L-394 nömrəli order imzalandı. (Maraqlıdır ki, istintaq işində 13 iyun 1938-ci ildə 2 nömrəli order imzalanmış və Manafova tapşırılmışdır ki, Ə.Abid həbs edilsin və evində axtarış aparılsın). Onu da qeyd etməliyik ki, 21 iyul 1938-ci ildə həbsxanada da Əmin Abid axtarılmış, lakin ondan heç nə tapılmamışdır.

İlk dindirmə zamanı Ə.Abidə aşağıdakı suallar verilmişdir.

Sual: Sizin atanız nə ilə məşğul idi?

Cavab: Mənim atam Mütəllib fəhlə idi. 1930-cu ildə vəfat edib.

Sual: Siz hansı pullarla 1918-ci ildə Türkiyəyə oxumağa getmişdiniz?

Cavab: Mən Türkiyəyə öz hesabıma getmişdim. Hansı ki, öz əməyimlə qazanmışdım. Lakin sovetləşmədən sonra mənə bizim Türkiyədəki səfirlik kömək edirdi.

Sual: Sizin arvadınız Nafiə neçə dəfə Bakıdakı türk səfirliyində olub?

Cavab: Dəqiq xatırlamıram 1924-cü, ya da 30-cu ildə onun anası Türkiyədən Bakıya gəlmişdi, onda mənim həyat yoldaşım bir neçə dəfə türk konsulluğunda olmuşdu.

Sual: Sizin qohumlarınızdan kim həbs edilmişdir və harada?

Cavab: XDİK tərəfindən mənim qardaşım Əlabbas Müznib Əhmədov 1937-ci ildə həbs edilmişdir, harada olduğunu bilmirəm.

Sual: Türkiyədən gələndən sonra siz vaxtaşırı öz millətçi baxışlarınızı göstərmisiniz və millətçi şeirlərinizi çap etdirirdiniz.

Cavab: Həqiqətən, mən 1930-cu illərə kimi bir sıra məqalələr çap etdirmişdim. Hansılar ki, yazıçılar tərəfindən tənqid olunmuşdu. Onlardan Əli Nazim mənə göstərirdi ki, həmin şeirlərdə səhvlər var, ondan sonra mən də öz səhvlərimi düzəldirdim.

Sual: Sizin arvadınız Nafiə sizinlə yaşaya-yaşaya Türkiyənin qəzet və jurnallarında əməkdaşlıq etmişdir.

Cavab: O, məktəbdə oxuyurdu, qəzet və jurnallarda məqalə və şeirlərlə çıxış etmirdi.

* * *

Dindirmə protokolu

23 iyul 1938-ci il.

Sual: Hansı ildə və kim tərəfindən Azərbaycandan Türkiyəyə göndərilmisiniz?

Cavab: Mən Türkiyəyə 1918-ci ildə – Müsavatın Azərbaycanda hakimiyyətə gəlməsindən əvvəl getmişəm. Məni heç kəs göndərməyib, şəxsən özüm təhsil almaq məqsədi ilə getmişəm.

Sual: Təhsili nə üçün Azərbaycanda almırdınız, burada kifayət qədər təhsil ocağı vardı?

Cavab: Türkiyədə oxumağa getməyimi mən öz millətçi mövqelərimlə izah edirəm, hansı ki, mən 1918-ci ildən əvvəl də bu mövqedə olmuşam.

Sual: Türkiyədə neçə il olmusunuz?

Cavab: Türkiyədə 1918-ci ildən 1926-cı ilə kimi olmuşam. Lakin 1921-ci ildə 3 ay müddətinə Türkiyədən Bakıya

gəlmişdim. Sonra təhsilimi davam etdirmək üçün yenidən Türkiyəyə qayıtdım.

Sual: Türkiyədə hansı vəsaitlə oxuyurdunuz?

Cavab: 1918-ci ildən 1921-ci ilə kimi öz vəsaitim hesabına, bundan sonra isə Azərbaycan hökuməti tərəfindən təyin olunmuş 35 dollar təqaüd hesabına oxumuşam.

Sual: Hansı məktəbdə və neçə il oxumusunuz?

Cavab: 4 il Müəllimlər Seminariyasında (Darülmüəllimdə), sonra İstambul Universitetinin ədəbiyyat bölməsinə daxil olaraq 4 il də orada təhsil almışam. Oranı bitirdikdən sonra isə 1927-ci ilin əvvəllərində Azərbaycana gəlmişəm.

Sual: Təhsildən başqa digər bir yerdə xidmət etmisinizmi?

Cavab: Ancaq oxumuşam və heç yerdə xidmət etməmişəm. Lakin bir sıra jurnallarda, daha çox isə Məmməd Əmin Rəsulzadə Türkiyəyə 1922-ci ildə gəldikdən sonra Konstantinopolda nəşr etdirdiyi «Yeni Qafqaz» jurnalında çap olunurdum.

Sual: «Yeni Qafqaz» jurnalında hansı məqalələri və şeirləri yazıb çap etdirmisiniz?

Cavab: Daha çox şeirlər yazırdım. Onların hamısı antisovet və millətçi məzmunda idi.

Bu iki dindirmədə diqqət çəkən əsas məsələlərdən biri Ə.Abidin hansı hökumətin göndərişi ilə nə vaxt və hansı pullar hesabına Türkiyədə təhsil almasıdır. Maraqlıdır ki, bu gün də tədqiqatçıları Ə.Abidin Türkiyəyə təhsil almağa Cümhuriyyət tərəfindən göndərilməsi və ya öz maddi vəsaiti ilə getməsi düşündürür. Professor Azad Nəbiyev yazır ki, «Ə.Abid Azərbaycan Demokratik Respublikasının yarandığı ilk ildə Türkiyəyə təhsil almağa göndərilən yüz nəfərdən biri idi. O, Ərzurum universitetində təhsil almış, yüksək

filoloji biliyə yiyələnmiş, təhsilini başa vurduqdan sonra Türkiyədə qalmamış, vətənə qayıtmış və ardıcıl olaraq ağız ədəbiyyatının zəngin materiallarını ümumtürk kontekstində öyrənən alimlərdən olmuşdur»[539]. Maraqlıdır ki, buna oxşar fikirlər Ə.Abidin istintaq qovluğunda da vardır. Həmin qovluqda göstərilir ki, Əmin Abidi Müsavat hökuməti Türkiyəyə oxumağa göndərmişdi[540].

Əvvəla qeyd etməliyik ki, Cümhuriyyət dövründə azərbaycanlılardan ibarət 100 nəfərin təhsil almaq üçün xaricə göndərilməsi onun yarandığı ilk ildə deyil. Azərbaycan Parlamentinin 1919-cu il 1 sentyabrda keçirdiyi iclasında qərar qəbul edildi və 1920-ci ilin yanvar ayının 14-də reallaşdı. Dövlət hesabına təhsil almağa göndərilən 100 nəfərin içərisində yalnız 3 nəfər (bu rəqəm bəzi mənbələrdə 9, bəzilərində isə 6 nəfər göstərilir – C.Q.) - bunlardan biri (Hacı Həsən oğlu) tibb sahəsi, 2 nəfəri (Dursunzadə Məmməd Zəki və Həsənov Əli Muxtar) isə tarix-filologiya ixtisası üzrə Konstantinopol (İstambul – C.Q.) şəhərinə ezam edilmişdir[541]. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin ilk ilində ölkədəki gərgin ictimai-siyasi vəziyyət, eləcə də sentyabradək Bakının paytaxt kimi ələ keçirilməməsi, dekabradək Azərbaycan parlamentinin yaradılmaması, dövlətin digər idarə etmə orqanlarının təkmilləşdirilməməsi və s. buna imkan vermirdi. Tədqiqatçı alim B.Əhmədov bu xüsusda yazır: «Ə. Abidin Türkiyəyə özü getməsi ehtimalı daha çox həqiqətə uyğundur,

---

539 Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə, B, 2002, s. 67.

540 Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin arxivi, Əmin Abidin istintaq qovluğu, PR – 32796.

541 Ətraflı bax. Azerbaydjanskaə Respublika: dokumenti i materialı 1918-1920 qq, B. 1998, s. 413-417.

çünki 1918-ci ilin 28 mayında elan olunan Respublika hələ xaricə tələbə göndərmək iqtidarında deyildi»[542].

Əmin Abidin Ərzurum universitetini bitirməsi məsələsinə gəldikdə deməliyik ki, bu mübahisə predmeti ola bilməz. Çünki Əmin Abid də, həyat yoldaşı Nafiə xanım da, Ə. Abidin qardaşı Əlabbas Müznib[543] də ifadələrində onun İstambulda təhsil aldığını göstərirlər. Hətta Nafiə xanım Ə.Abidlə İstambul universitetində təhsil alarkən tanış olduqlarını və ailə qurduqlarını vurğulayır.

Əmin Abidin 23 iyul 1938-ci il dindirməsindən o da aydın olur ki, o, Türkiyəyə təhsil almağa getsə də «Yeni Qafqaziya», «Azərbaycan yurd bilgisi», «Türk yurdu», «Şəhab», «İnci» və s. kimi mətbuu orqanlarda elmi və bədii əsərlərini də nəşr etdirmişdir. Deməli, təhsil almaqla yanaşı yaradıcılıqla da məşğul olmuş, hətta altı cildlik «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi» kitabını da (indi ondan bəzi hissələr qalıb – C.Q.) burada yazmışdır. Şübhəsiz ki, Türkiyənin ədəbi-ictimai mühiti onun dünyagörüşünün formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Bu dünya görüşün formalaşmasında mühacirətdə olan Azərbaycan ziyalılarının da müstəsna rolu danılmazdır. Ona görə də müstəntiqi Əmin Abidin mühacir müsavatçılardan və Nafiə xanımın Türkiyədə yaşayan qohumlarından kimlərlə əlaqə saxlaması daha çox ilgiləndirirdi.

Sual: Konstantinopolda və Türkiyənin digər şəhərlərində müsavatçılardan kimlərlə və necə əlaqə saxlamısınız?

Cavab: Müsavat partiyasının lideri Məmməd Əmin Rəsulzadə ilə əlaqə saxlayırdım.

---

[542] Əhmədov B.Bir istiqlal yolçusu... (Əmin Abid: həyatı, mühiti, yaradıcılığı).Bakı. 2003, s. 21.

[543] Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin arxivi, Əlabbas Müznibin istintaq qovluğu, PR – 25082.

Sual: 1927-ci ildə Türkiyədən Bakıya gəldikdən sonra geri qayıtdınızmı?

Cavab: Şəxsən mən qayıtmamışam, lakin mənim həyat yoldaşım Nafiə Şükrü qızı 1931-ci ildə qohumlarını görməyə getmiş və 1935-ci ildə Azərbaycana qayıtmışdı. O qaldığı 4 il müddətində Maliyyə Nazirliyində texniki işdə çalışırdı. O, əvvəlcə Azərbaycan vətəndaşı idi, Türkiyədə türk vətəndaşlığını qəbul etmişdi, qayıtdıqdan sonra isə yenidən SSRİ vətəndaşlığını qəbul etdi.

Sual: Sizin arvadınızın hansı qohumları Türkiyədə işləyir və sizin onlarla əlaqəniz necədir?

Cavab: Arvadımın atalığı Tevfiq Tanur Ankara şəhərində dəmir yolunda xəzinədar işləyir, arvadımın ana qohumu Abdullabəy Türkiyə milli şurasının sədri olub. Digər qohumlarımızın harada işləməsini bilmirəm və onlarla yazılı əlaqə saxlayırdım.

* * *

Dindirmə protokolu
25 iyul 1938-ci il.

Sual: Konstantinopol şəhərində siz neçə dəfə M.Ə.Rəsulzadə ilə görüşmüsünüz və onunla nə barədə söhbət etmisiniz?

Cavab: 23 iyul 1938-ci ildə verdiyim ifadədə göstərmişəm, təqribən, 4 dəfəyə yaxın mən M.Ə.Rəsulzadənin Evində ki yığıncaqlarda iştirak etmişəm. Harada ki, o antisovet xarakterli məruzələr aparmışdı. Bundan başqa, bir neçə dəfə mən tək və ya kiminləsə onun evində olmuşam. Bizim aramızda olan söhbətlər əsasən şəxsi xarakter daşıyırdı. Lakin hərdən bir Azərbaycanda olan milli problemlərdən də danışırdıq.

* * *

Dindirmə protokolu

11 avqust 1938-ci il

Sual: Harada və neçənci ildə siz evlənmisiniz?

Cavab: 1918-ci ildə İstambul şəhərinə təhsil almağa getmişəm və 1925-ci ildə orada ailə həyatı qurmuşam.

Sual: Arvadınızın tərcümeyi halını dəqiq danışın.

Cavab: Mənim arvadım Nafiə Şükri qızı əslən Türkiyədəndir və Yaniyə şəhərində anadan olubdur. Əvvəl bu şəhər Türkiyənin idi, indi Yunanıstanındı. Nafiə uşaq olarkən atası Şükri bəy vəfat etmişdir. Anası Zəhra isə dəmir yolunda kassir işləyən Tevfiq Tanur adlı bir şəxsə ərə getmişdir. Hazırda Ankarada yaşayır və işləyir. Nafiə orta məktəbi bitirdikdən sonra Universitetin ədəbiyyat bölməsinə daxil olub, orada ikinci kursa kimi oxuyub və mənimlə İstambuldan Bakıya gəldiyinə görə təhsilini yarımçıq qoymuşdur. Onun dayısı Abdul Xalıq bəy böyük türk milli şurasının sədridir və Ankarada yaşayır. Bundan başqa qohumları da var, lakin mən onları tanımıram. Onun, təxminən, 34 yaşı var.

Sual: Sizin yoldaşınız Nafiə axırıncı dəfə Türkiyədə nə zaman olub və ora nə məqsədlə getmişdir?

Cavab: O, dəqiq yadımda deyil, Türkiyədə – Ankarada 1931-ci, yaxud 32-ci ildə olub. Orada 1935-ci ilə kimi qalıb, hansı ayda qayıtması yadımda deyil. O, Türkiyəyə öz qohumlarını görməyə getmişdir. Çünki o, 5 il idi ki, qohumlarını görmürdü.

Sual: Sizin yoldaşınız haranın vətəndaşıdır?

Cavab: 1926-cı ilə kimi türk vətəndaşı olub, 1926-cı ildən Sovet vətəndaşı olub, 1931-ci ildən Türkiyəyə getdiyinə görə 1931-dən 1935-ci ilə kimi Türkiyə vətəndaşı,

qayıtdıqdan sonra Sovet vətəndaşı olub və hazırda sovet vətəndaşıdır.

Sual: 1931-35-ci illərdə Türkiyədə olarkən o, nə ilə məşğul olubdu?

Cavab: Maliyyə Nazirliyində işləyib. Onun dediyinə görə makinaçı olub.

Sual: Son illərdə nə ilə məşğul olub?

Cavab: Türkiyədən gəldikdən sonra o, bir neçə il işləmiş, hazırda işləmir, evdar qadındır və rus dilini öyrənir.

Sual: O, Bakıda yaşadığı illərdə Türkiyə səfirliyində olubmu?

Cavab: O, səfirliyə getməmişdir.

Sual: Sizin yoldaşınızın qohumları onu görmək üçün Bakıya gəliblərmi?

Cavab: 1930-cu ildə onun anası Zəhra gəlib. Bir ay qaldıqdan sonra Türkiyəyə qayıtmışdır. Digər qohumları Bakıya gəlməmişdir.

Sual: Türkiyə vətəndaşlarından sizə kimlər gəlib?

Cavab: Türk vətəndaşlarından heç kəs bizə gəlməyib.

Sual: Sizin yoldaşınız Nafiə Türkiyənin hansı qəzet və jurnalında əməkdaşlıq etmişdir?

Cavab: Yalnız bir dəfə o, öz şeirini «Yeni Qovqu» jurnalında çap etdirmişdir. Bu şeir mənim redaktəmdən keçmişdi və məhəbbət mövzusunda idi.

Sual: Siz nə ilə izah edə bilərsiniz ki, o anasını görmək üçün 4 il orada qalmışdır?

Cavab: Həqiqətən mənim arvadım tezliklə qayıtmalı idi. Lakin onun sözlərinə əsasən Türkiyəyə gəldikdən sonra anası bərk xəstələndi və anasına kömək etdiyindən gələ bilməmişdir. Sonra Türk hökuməti ona türk vətəndaşlığını qəbul etməyi məsləhət gördü və o da onlarla razılaşdı. Buna

görə də geri qayıda bilmədi. Mən çalışırdım ki, o qayıtsın, lakin bu bir neçə il uzandı.

Təqdim etdiyimiz dindirmə protokollarından aydın görünür ki, Əmin Abid Türkiyədə təhsil aldığına, türk qızı ilə ailə qurduğuna, mühacirlərlə əlaqə saxladığına, daha doğrusu türk oğlu türk olduğuna görə ittiham edilir.

Ə.Abidin istintaq işindəki bir məsələnin üstündən sükutla keçmək olmaz. Belə ki, dindirmə zamanı o sovet kəşfiyyatına işlədiyini bildirir. Onun verdiyi ifadəyə müraciət edək: "1918-ci il sentyabrın əvvəllərində Konstantinopolda müəllimlər seminariyasına (darülmüəllim) daxil oldum. Azərbaycanın sovetləşməsindən sonra, 1921-ci ilin yayında Bakıya döndüm. Bakıda Azərbaycan SSR Xalq Maarif Komisarlığı mənə təqaüd təyin etdi və məni yenidən Konstantinopola təhsilimi davam etdirməyə göndərdi. Azərbaycan SSR-in təqaüdçüsü kimi, Müəllimlər Seminariyasını Qurtardıqdan sonra Konstantinopol Universitetinin ədəbiyyat şöbəsinə qəbul olundum və buranı 1926-cı ilin sonunda bitirdim. Təhsilin milli xarakteri mənə millətçi-mərkəzçi mövqedə durmağımı şərtləndirdi. Konstantinopolda mənə elə şərait yarandı ki, Azərbaycan mühacirlərinin təsiri altına düşdüm. Ona görə də Müsavat mühacirləri "Yeni Qafqaziya" jurnalını dərc etdirməyə başlayanda məni bu jurnala cəlb etdilər. Mən bu jurnalda əksinqilabi, millətçi xarakterli şeirlər dərc edirdim. Tezliklə sovet konsulluğu bunu öyrənəndə məni çağırdı və mənim doğru yolda olmadığımı, musavatın mənim gənc tələbə, təcrübəsizliyimdən istifadə etdiyini nəzərimə çatdırdılar və mənimlə uzun müddətli tərbiyəvi iş aparmağa başladılar. Bundan sonra mənim üçün indiyə qədər olmayan yeni bir şərait yarandı.

Sadə fəhlə oğlu kimi, mənim üçün həqiqət aydın oldu. Mən ardıcıl olaraq Sovet Konsulluğunun əməkdaşlarına Azərbaycanın müsavat mühacirlərinin millətçi ideoloqlarına nifrət etməyim barədə məlumat vermişəm.

Sovet konsulluğunun əməkdaşları mənim inqilabi dünya görüşümü dəyişdikləri vaxt mən öz səhvlərimi başa düşdüm və "Yeni Qafqaz" jurnalında çıxışımı dayandırdım və beləliklə, mən sovet səfirliyinin kəşfiyyatı ilə işləməyə başladım. Mənə M.Ə.Rəsulzadənin evində kimlərin yığışdığını, onun məruzələrinin hansı mövzuda olması, mühacirlər arasında hansı qruplaşmaların mövcudluğunu və s. öyrənmək həvalə olundu. Bundan başqa, sovet səfirliyinin göstərişi ilə mən türk idarələrində olmalı, "Türk ocaqlarını" öyrənməli idim. Nəticədə mən kəşfiyyat apararaq sistemli şəkildə sovet səfirliyinə yazılı məruzələr hazırladım.

Sovet kəşfiyyatına, mən universiteti bitirənə - 1926-cı ilin sonuna qədər işlədim. Konstantinopoldan Bakıya döndükdən sonra heç kimdən tapşırıq almadım "Yeni Qafqaziya" jurnalında iştirakımı mən həyatımın qara ləkəsi hesab edirəm. Bu qara ləkəni mən ömrümün son illərində təmizlədim və indi özümü əsl sovet vətəndaşı hesab edirəm. Mənim həyatımın ikinci mərhələsi SSRİ səfirliyi ilə əməkdaşlığımdan sonra başladı. Mən "Sərvəti-funun" da məqalələrlə çıxış etməyə başladım və aprel inqilabının inkişafını göstərdim.

Bundan sonra 1924-cü ildə Konstantinopoldan Bakıya məqalələr göndərməyə başladım, bu, sovet mətbuatında çap olundu. Bakıya gəlişimdən sonra, paralel olaraq, pedaqoji iş apardım. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə aid bir neçə məqalələr yazdım. Məni ilk dəfə 1930-cu ildə metodoloji əsaslarla Əli Nazim tənqid edib. 1930-cu ildən sonra dərc

olunan məqalələrim göstərir ki, mən yenidən tərbiyə olunmuş, marksizim ruhunda böyümüşəm. 1934-cü ildə sovet yazıçılarının Moskva qurultayına çağırılmışam[544].

Bu dindirmə başdan-başa cəfəngiyatdır. Əgər o həqiqətən sovet kəşfiyyatına işləyirdisə onda nə üçün Vətənə dönmüşdü? Mühacirətdə olanların etimadını qazanmış Ə.Abidi nə üçün Türkiyədə saxlayıb mühacirətdə olanların fəaliyyət istiqamətlərini axıra qədər izləmədilər və belə bir qiymətli adamı əldən verdilər? Əgər o həqiqətən sovet kəşfiyyatına xidmət edirdisə onda Ə.Abid nə üçün həbs edilmişdi? İfadədən aydın olur ki, Ə.Abid 1924-cü ildən etibarən məqalələrini sovet mətbuatında çap etdirir. Sovet mətbuatında çap olunmaq artıq o ideologiyanın tələb və prinsiplərinə əməl etmək demək idi. Lakin Əmin Abid 1924-cü ildə yazdığı «Bolşevik» adlı şeirində bolşeviklərə münasibətini poetik dillə belə açıqlayırdı.

Bürüdü bir qorxunc yel kibi bizi,
Bu dağlarda oldu duman bolşevik.
Qanlara boyandı Xəzər dənizi
Vermədi kimsəyə aman bolşevik.

Bolşevik atını sürdü Araza,
Oğulsuz analar batdılar yasa.
Ey əziz qardaşlar, bu yıl olmazsa
Gələcək yıl olur viran bolşevik.

Rəngini tökdüyü qandan aldı o,
Dünyaya bir yeni vəhşət saldı o,

[544] Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin arxivi. Əmin Abidin istintaq qovluğu, PR – 32796.

Qafqaz onun deyil, bizdən çaldı o,
Oldu bu gün bizə düşman bolşevik.

Və ya «Annəmə» (1924) şeirində;

Get onun bağrına yüzünü sürt də
Rusun çeynədiyi torpağını öp.
Azər oğlunun böyük ümidlə,
Dömdüyü üç rəngli torpağını öp.

Yaxud da Moskvanı xəyanət və zülm yuvası adlandırdığı başqa bir şeirində;

Sən ey xəyanətə, zülmə bir yuva,
Ey qızıl Moskva, vəhşi Moskva!..

Maraqlıdır, bolşeviklərin bu cür poetik obrazlarını yaradan Ə.Abid nə üçün belə bir ifadə vermişdi və bunda onun məqsədi nə idi? Birincisi, birmənalı şəkildə demək olar ki, bu ifadə fiziki işgəncə və psixoloji təzyiqlər altında alınmışdı. Daha doğrusu işgəncələrə dözə bilməyən Ə.Abid belə bir əfsanə uydurmuşdu. İkincisi, Əmin Abidin bir il əvvəl qardaşı Əlabbas Müznib həbs edilmişdi və o növbəti qurbana çevrilmək istəmirdi. Üçüncüsü, bütün bunlarla Əmin Abid müdafiə olunur və ya özünü qorumağa cəhd edirdi.

Dindirmələr başa çatdıqdan sonra 19 avqust 1938-ci ildə Az.SSR Xalq Daxili İşlər Komissarlığının Dövlət Təhlükəsizlik İdarəsinin baş mayoru RAYEV tərəfindən hazırlanmış **İttihamnamədə** göstərilirdi ki, Ə.Abid Məmməd Əmin Rəsulzadə ilə əlaqə saxlamış, «Yeni Qafqaz» jurnalında antisovet məzmunlu şeirlər yazmış, Türkiyədən

qayıtdıqdan sonra tanınmış pantürkist-casus professor Qubaydullin, Əli Nəzmi, Əli Kərimov və başqaları ilə əlaqə saxlamışdır. Ə.A.Mütəllibzadə özünü casusluqda müqəssir hesab etməsə də M.Ə.Rəsulzadənin İstambulda başçılıq etdiyi əksinqilabi təşkilatın üzvü olmaqda, xaricdə nəşr edilən mətbuatda çıxış etməkdə müqəssir bilir.

Qubaydullin, Ruhulla Axundov, Mahmudzadə Əli Nəzmi və Əli Kərimovun ifadələri ilə ifşa olunur.

Bu ittihamnaməyə əsasən Az.SSR XDİK üçlüyü 19 oktyabr 1938-ci ildə iclas keçirdi. Həmin iclas protokolundan çıxarışda oxuyuruq:

EŞİDİLDİ: İstintaq işi №22963. 1898-ci ildə anadan olmuş Əhmədov Əmin Abid Mütəllibzadə.

QƏRARA ALINDI: 1898-ci ildə anadan olmuş Əhmədov Əmin Abid Mütəllibzadə pantürkist casuslarla əlaqə saxladığına və əksinqilabi millətçi casusluq fəaliyyətinə görə **GÜLLƏLƏNSİN** və əmlakı müsadirə edilsin.

İstintaq işindəki aktdan çıxarışda bildirilir ki, Üçlüyün 19 oktyabr 1938-ci il qərarına əsasən Əhmədov Əmin Abid Mütəllibzadə 21 oktyabr 1938-ci ildə saat 21.30 da vətən xaini kimi güllələnmişdir.

Vətən xaini kimi güllələnən yurdsevər Əmin Abid Vətəni Azərbaycan haqqında yazırdı:

Sən bizimsin, bizimsin, durduqca bədəndə can,
Yaşa, yaşa çox yaşa, ey şanlı Azərbaycan!

Əmin Abidin güllələnməsindən 10 gün əvvəl həyat yoldaşı Nafiə xanım həbs edildi. Belə ki, 3-cü bölmənin rəisi, DT baş leytenant Qassiyev və 3-cü bölmənin əməliyyat müvəkkili DT serjantı Avakov 1938-ci ilin avqustunda Acariyanın prokuroru Kapanadzeyə Əhmədova Nafiənin həbs edilməsi üçün sanksiya verməsini xahiş etdilər. Bu

müraciətdən sonra 11 avqust 1938-ci ildə Əhmədova Nafiənin həbs edilməsi və mənzilində axtarış aparılması məqsədi ilə 6298 saylı order imzalandı[545]. Nafiə xanım bu zaman Gürcüstandaydı və onun məqsədi Türkiyəyə getmək idi.

11.08.38-ci ildə Acariya Xalq Daxili İşlər Komissarı DT kapitanı Zakarayanın təsdiq etdiyi qərardan məlum olur ki, Əhmədova Nafiə 10 avqustda Bakı şəhərindən Batuma gəlmiş və orada 4 saat qalmışdır. Həmin müddətdə o, Türkiyənin konsulluğuna getmiş və onlarla əlaqə saxlamışdır. Buna görə də o, casusluqda ittiham edilərək avqustun 11-də Batumda həbs edilərək Az.SSR XDİK-in sərəncamına göndərilmişdir.

Dövlət təhlükəsizlik serjantı Avakov tərəfindən aparılmış dindirmə protokolundan oxuyuruq:

Sual: Tərcümeyi-halınızı qısaca danışın.

Cavab: Mən 1903-cü ildə Konstantinopol şəhərində dəmiryol məmurunun-mühasibinin Teyfik Tanurun ailəsində doğulmuşam. 7 il «Çamlıc» litseyində təhsil almışam. Litseyi bitirdikdən sonra bir illik pedaqoji kursa daxil olmuşam. Kursu bitirdikdən sonra 1922-ci ildə Konstantinopol universitetinin ədəbiyyat fakültəsinə daxil oldum. Universitetdə mən Azəbaycandan Konstantinopola təhsil almağa gəlmiş Əmin Abidlə tanış oldum. O zaman mən ona ərə getdim.

1926-cı ilə kimi biz Konstantinopolda yaşadıq. 1927-ci ilin əvvəllərində ərim təhsilini başa vurduqdan sonra SSRİ-yə gəldik. 1927-ci ildən Bakıda yaşamağa başladıq. Mənim ərim Azərbaycan Universitetinə elmi işçi təyin olundu. 1933-cü ildən SSRİ EA Azərbaycan filialında işlədi.

---

[545] MTN-in arxivi. Əhmədova Nafiə Tanur qızının istintaq qovluğu, PR-39675.

1931-ci ildə mən doğmalarımı görmək üçün Konstantinopola getdim və 1935-ci ildə Bakı şəhərinə ərimin yanına qayıtdım.

Sual: Siz Konstantinopola nə məqsədlə getmişdiniz?

Cavab: Mən valideyinlərimin yeganə qızıyam. Onlarla həmişə məktublaşmışam. Atam mənə yazmışdır ki, anan xəstədir, mənimlə görüşmək istəyir. Ona görə də mən getdim.

Sual: Sizə vizanı kim təşkil etmişdi?

Cavab: Mənim ana qohumum, məclis üzvüdür və dəfələrlə nazir olmuş, eləcə də maliyyə naziri işləmişdir. O, Moskvaya müraciət etdi və mənə viza aldı.

Sual: Siz 1931-35-ci ildə Türkiyədə olmusunuz və bu valideyinləri görmək üçün çox vaxtdır. Bunu necə izah edə bilərsiniz?

Cavab: Mən onların yeganə övladları və varisləri olduğum üçün mənim valideyinlərim məni buraxmaq istəmirdilər. Onlar orada varlı yaşayır və böyük mülkə malikdirlər. Hətta onlar tələb etdilər ki, mən ərimi atım və həmişəlik onlarla qalım. Mən razılaşmadım və ərimin yanına gəldim.

Sual: İfadənizi davam etdirin.

Cavab: 1935-ci ildən 1938-ci ilin iyuluna kimi Bakı şəhərində yaşamışam. Mənim ərimi 14 iyul 1938-ci ildə həbs etdilər, nə üçün, bilmirəm.

Sual: Bu gün siz Batumdakı türk konsulluğunda olmusunuz?

Cavab: Bəli, bu gün mən türk konsulluğunda olmuşam.

Sual: Siz orada neçə saat olmusunuz?

Cavab: Dəqiq bilmirəm, hardasa 3-4 saat konsulluqda oldum.

Sual: Sizin səfirliyə getmənizə səbəb nə idi?

Cavab: Mən səfirdən xahiş etdim ki, mənim doğmalarıma getməyim üçün mənə viza düzəltsin.

Sual: Siz səfirə dediniz ki, sizin əriniz həbs edilb?

Cavab: Bəli, mən səfirə dedim ki, ərimin həbsindən sonra mən tək qalmışam, ona görə də istəyirəm ki, doğmalarımın yanına gedim.

Sual: Türkiyədəki qohumlarınızın adını çəkin?

Cavab: Atam: Tofik Tanur 60 yaş, Ankarada Türk respublikasının dəmiryol idarəsinin baş mühasibi işləyir.

Anam: Zöhrə Tanur 48-50 yaş, evdar qadındır, Ankarada yaşayır.

Əmim: Kamal Tanur haradasa mühasib işləyir. Əmim oğlu İsmayıl Tanur Ayvalu şəhərində «Zarat bank»da işləyir. Anamın qardaşı oğlu Abdul Xalik Renda məclis üzvüdür. Ankarada Çankayada yaşayır.

Qalan qohumlarımı xatırlamıram. Familiyalarını unutmuşam[546].

Bu qısa dindirmədən sonra Nafiə xanımı Türkiyəyə casusluqda ittiham edərək üç il müddətinə sürgünə göndərdilər. İstintaq işindən aydın olur ki, sürgün müddəti başa çatdıqdan sonra Nafiə xanım Türkiyəyə getmiş, onun həyat yoldaşı Əmin Abid isə Zaqafqaziya Hərbi Tribunalı hərbi dairəsinin 21 dekabr 1962-ci il tarixli qərarına əsasən bəraət almışdır.

* * *

Ə.Abid görkəmli ədəbiyyatşünas və folklorşünas alim idi. Onun əldə olan irsi məzmun və məndəricəsi baxımından çox zəngindir. Bu irsə xronoloji aspektdə nəzər saldıqda onun bir alim kimi maraq dairəsinin inkişaf dinamikasını

[546] MTN-in arxivi. Əhmədova Nafiə Tanur qızının istintaq qovluğu, PR-39675.

aydınlaşdırmaq olur. Hələ 1926-cı ildə Azərbaycan ədəbiyyatında dilin inkişaf dinamikasını izləyərək Azərbaycan bədii dilinin təkamül spesifikasını öyrənməyə çalışmışdır[547].

Ədəbiyyat Ə.Abid üçün, ümumiyyətlə, bütün tərəfləri ilə maraqlı idi; istər ədəbi prosesi yaradan şəxsiyyətlər, istərsə də ədəbi məhsulların məzmun və məndəricəsi baxımından. Bu cəhətdən o, Füzuli yaradıcılığı ilə də, Azərbaycan şeirinin poetik strukturu ilə də eyni dərəcədə maraqlanırdı. Ayrı-ayrı ədəbi simalarla bağlı yazdığı əsərlər sırasında onun Füzuli[548], Firdovsi[549], Həbibi[550], xüsusilə M.F.Axundov[551] və başqaları haqqında yazdığı yazıları qeyd etmək olar.

Ə.Abid üçün ədəbiyyat bütövlükdə ədəbi düşüncənin tarixi və inkişaf dinamikası demək idi. Bu cəhətdən onun ədəbiyyat tarixinə, ayrı-ayrı ədəbi simalara, ədəbi mətnin

[547] Abid Ə. Azəri ədəbiyyatında türkcənin təkamülü / «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 2-3.

[548] Abid Ə. Füzulinin tədqiq edilməmiş bir əsəri / «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 1, s. 32-34.

[549] Abid Ə. Firdovsinin Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri / «Kommunist» qəzeti. 4 iyun, 1934; Abid Ə. Firdovsi və Azərbaycan ədəbiyyatı (Firdovsinin «Şahnamə» əsərinə yazılmış ön söz). B. 1934, s. 94-107.

[550] Abid Ə. Həbibi / AMDƏŞ arxivi. A. 170, s. 1, iş 13.

[551] Abid Ə. M.F.Axundov haqqında / «Maarif işçisi» jurnalı, 1928. № 4, s. 44-45; № 5-6, s. 24-32; № 7-8, s. 87-92; Abid Ə. Mirzə Fətəliyə yersiz bir hücum münasibətilə / «Kommunist» qəzeti, 22, 29 noyabr, 1929.; Abid Ə. M.F.Axundovun daha bir neçə məlum olmayan əsəri / «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1930, № 3, s. 34-36; 1933, № 4, s. 35-40; Abid Ə. Türk ədəbiyatında M..Axundov / «Dan ulduzu» jurnalı, 1928, № 4-5, s. 22-26; № 6, s. 9-14; Abid Ə. Mirzə Fətəlinin daha bir neçə məlum olmayan əsəri / «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1933, № 3, s. 25-40; Abid Ə. Mirzə Fətəli Axundzadəninmətbuat münaqişələri / «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1936, № 3, s. 38-40.

strukturuna, o cümlədən ədəbi düşüncənin qədim qaynaqlarına – folklora aid əsərləri, əslində, bir kontekstdə – ədəbi düşüncənin tarixi inkişafı müstəvisində birləşir. O, Azərbaycan ədəbiyyatına bir bütöv halında yanaşır və yazdığı ayrı-ayrı məqalələrlə bu bütövü reallaşdırmağa çalışırdı. Heç təsadüfi deyildir ki, o, «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyat tarixi» adlı əsər yazmış[552], eyni zamanda bu tarixi onun təkamül dinamikası baxımından modelləşdirməyə çalışmışdır. Onun yaradıcılığında işlənən «dərəbəylik dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı», «əşirət dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı» kimi ifadələr[553], bu cəhətdən, alimin modelləşdirdiyi ədəbiyyat tarixinin xronoloji-epoxal konseptləridir.

Ə.Abidin ədəbiyyat tarixi konsepsiyasına nəzər saldıqda görürük ki, onun folklorla bağlı yaradıcılığı da həmin modelin tərkib hissəsidir. Yəni Ə.Abidin düşüncəsində folklor istər ədəbiyyatın mənbəyi kimi diaxron, istərsə də ədəbiyyatın «yol yoldaşı» kimi sinxron baxımdan həmişə ədəbiyyatla birgə götürülmüşdür. Əlbəttə, bu, əsla Ə.Abidin folklorla ədəbiyyatı keyfiyyət-dəyərləndirmə müstəvisində fərqləndirməməsi mənasına gəlməməlidir. O, yazılı ədəbiyyatla folkloru birbirindən aydın keyfiyyət parametrləri ilə fərqləndirməklə yanaşı, öz ədəbiyyyat tarixi konsepsiyasında ədəbi düşüncənin bu iki kodunu şifahi və yazılı ədəbiyyat qolları kimi vahid düşüncə müstəvisində birləşdirməyi də bacarmışdır.

[552] Abid Ə. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyat tarixi. 6 cilddə. Bax: Salman Mümtaz adına Mərkəzi Dövlət Ədəbiyyat və İncəsənət Arxivi, f. 170.

[553] Abid Ə. Dərəbəylik dövrü Azəri ədəbiyyatı / «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1927, № 4-5, s. 42-45; Abid Ə. Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr / «Azərbaycanı öyrənmə yolu», 1930, № 3, s. 48-52.

Alimin ədəbiyyatın qədim köklərinə – folklora dair yazıları zəngin məzmun və mündəricəyə malikdir. Buraya onun, əsasən, «Heca vəzninin tarixi»[554], «Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış» («Oğuznamə»)[555], «Türk xalqları ədəbiyyatında mani növü və Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyətləri»[556], «Azərbaycan folkloru»[557] və s. kimi əsərləri aiddir.

Ə.Abidin yaradıcılığında qədim oğuznamələr xüsusi yer tutmuşdur. Bu böyük şəxsiyyət haqqında zəngin məzmun və mündəricəyə malik «Bir istiqlal yolçusu» adlı monoqrafiyanın müəllifi B.Əhmədov yazır ki, Ə.Abidin «Azərbaycan türklərinin ədəbiyat tarixi» əsəri digər ədəbiyyat tarixlərindən həm də ağız ədəbiyyatına (folklora – C.Q.), eləcə də qədim abidələrə, o cümlədən «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına geniş yer ayırması ilə fərqlənir. Əslində, tədqiqatçının əlimizdə olan «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi» əsərinin birinci cildinin əksər hissəsi «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına həsr olunmuşdur. Qafqaz və Azərbaycanda ədəbi həyatın başlanğıcından söz açan Ə.Abid dastanın tədqiqinə daha geniş yer ayırır. «İslamlaşmış Oğuznamə», «Kitabi-Dədəm Qorqud əla-lisan taifeyi-oğuzan», «Drezdendəki mətn və onun ətrafında yapılan tədqiqlərin mahiyyəti», «Qorqud»un şəxsiyyəti və mavəreyi Xəzər türkləri, başqırd-qırğız türkləri və Anadolu-Azərbaycan türklərinin arasındakı

[554] Abid Ə. Heca vəzninin tarix / «Maarif işçisi» jurnalı, 1927, № 3, s. 50-55; № 4, s. 58-61; № 6-7, s. 45-62.
[555] Abid Ə. Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış» («Oğuznamə») / «Dan ulduzu», 1928, № 5, s. 30-32; № 8, 28-29.
[556] Abid Ə. Türk xalqları ədəbiyyatında mani növü və Azərbaycan «bayatı»larının xüsusiyyətləri / «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, 1930, № 4-5, s. 9-42.
[557] Abid Ə. Azərbaycan folkloru / Salman mümtaz adına AMDƏİ arxivi, a. 170, siy. 1, iş 9.

mövqe və nüfuzu», «Qorqud mənqəbələrinin bəhs etdigi yerlər bizim indiki məmləkətimizlə ləhcəmizin yayıldığı sahələrdən ibarət olduğuna aid tədqiqlər», «Qorqudun əsəri haqqında ümumi təhlil; münəddəricatı, dilcə mahiyyəti, bədii qiyməti, qeyri-islami hüviyyəti» və s. fəsillər Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına həsr olunmuşdur. Dastanın bütün boylarının məzmunu qeyd edilmiş, nümunə olaraq «Xanım hey Salur Qazanın evi yağmalandığı boyını bəyan edər» boyunu «öz imlasilə» əsərə daxil etmişdir»[558].

«Kitabi-Dədə Qorqud»u linqvopoetik xüsusiyyətləri, epik-tarixi toponomikası, baxımından Azərbaycanla bağlı abidə hesab edən Ə.Abidə görə, «adı ərəb və farsca olaraq Oğuz tayfasının dilində «Dədəm Qorqudun kitabı» olan bu əsər Azərbaycan və Şimali İranda yaşayan türklərin ədəbiyyatına aid ən əski bir vəsiqədir, bunun ətraflıca tədqiqi, təhlili, əşirət dövründəki ədəbiyyatımızın mühüm bir cəbhəsinin aydınlaşmasına səbəb olacaqdır»[559].

Alim «Kitabi-Dədə Qorqud»un Azərbacan dili ilə bağlılığı haqqında qeydləri xüsusilə səciyyəvi olub, onun «ədəbiyat tarixi» konsepsiyasında bu abidəyə nəyə görə bu qədər mühüm önəm verildiyinə aydınlıq gətirir. Abidənin Türkiyəyə gətirilmiş əlyazmasının üzünü köçürmüş Kilisli müəllim Rifətlə razılaşmayan Ə.Abid «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi» əsərində yazır: «Müəllim Rifət istisnax əsasında mənasını anlıyamadığı kəlmə və ifadələrin yanında tapdığı təshihlərin bir çoxu doğru degildir. Çünki Qorqud kitabının dili bizim Qafqaz və azərbaycanlıların

[558] Əhmədov B.Bir istiqlal yolçusu... (Əmin Abid: həyatı, mühiti, yaradıcılığı).Bakı. 2003, s. 94-95.
[559] Abid Ə. Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr / «Azərbaycanı öyrənmə yolu», 1930, № 3, s. 48-52.

qonuşduğu Şərqi oğuz ləhcəsi olduğundan bizim indi belə qollandığımız (kullandığımız, istifadə etdiyimiz – C.Q.) bir çox kəlmələri, ifadələri müəllim Rifət bilmədigi üçün bunları yanlış olduğu halda, Osmanlı türkcəsinə görə təshih etmişdir. Məsəl üçün, bir qaçını göstərəlim:

65-ci səhifəyə «dəxi sənin yüzinə mən gülmərəm» cemləsindəki «yüzinə» kəlməsi «yurdinə» şəklində tamamilə səhv olaraq təshih ediliyor. Halbuki bu ifadə imdi belə bizim ləhcəmizdə vardır. «Şillə» (sillə) kəlməsini də anlamıyan müəllif (qətiyyən) yanlış işarətilə göstərmişdir.

Halbuki «mərə nooldunuz, didi, bir şillə birinə, bir şillə birinə urdi» (səhifə 143) cümləsinin özü də göstərir ki, «şillə» gəlməsi bizim ləhcəmizin hazırda belə yaşayan kəlmələrindəndir»[560].

Alim abidənin toponimikasını tədqiq edərək onun Azərbaycanla bağlılığını təsbit və təsdiq edir: «Qorqud kitabının tərtibi əsasında oğuzların yaşadığı yer bir tərəfdən sərhədi – Bayburd və Trabzon sahəsi, o biri tərəfdən Gürcüstan, Bərdə, Gəncə, Dəmir Qapu Qara Dərbənd keçən xətdir. Hekayədəki mövzulara görə oğuzların yalnız Qərb və Şimal sərhədləri məlum oluyor, Şərq və Cənub sərhədindən heç bəhs edilmiyor. Bununla bərabər «Dədə Qorqud»un bütün mövzularının bizim şərqli Oğuz ləhcəsinin (Azərbaycan oğuz-türkcəsinin – C.Q.) hakim olduğu yerlərdə vaqe olduğu açıq və qəti bir surətdə anlaşılıyor»[561].

Ə.Abidin abidə ilə bağlı tədqiqatları, fikir və mülahizələrinin bir çoxu bu gün də öz aktuallığını saxlayır.

[560] Əhmədov B.Bir istiqlal yolçusu... (Əmin Abid: həyatı, mühiti, yaradıcılığı).Bakı. 2003, s. 105-106.

[561] Abid. Ə. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi. 6 cilddə, I cild, Əlyazması, MDƏİA, f. 173, siy. 1, iş 1-2. səh. 120.

B.Əhmədovun yazdığı kimi, «Azərbaycanda hələ «Dədə Qorqud» dastanı haqqında saysız-hesabsız tədqiqatlar aparılmadığı bir zamanda Ə.Abid bu böyük ədəbi abidə barədə mövcud tədqiqatları araşdıraraq müəyyən elmi nəticələrə gəlmişdir. Ə.Abiddən sonra qorqudşünaslıq az vaxtda inkişaf etdi, müxtəlif problemlər üzrə tədqiqatlar yazıldı. Bu tədqiqatların bir çoxu Ə.Abidin araşdırmalarından daha irəli getdi, çünki Ə.Abidin tədqiqatları ilk qaranquş idi. Bununla belə, Ə.Abidin dastanla bağlı tədqiqatlarının qorqudşünaslığın əsasını qoyduğunu və onun sonrakı inkişafında xüsusi rol oynadığını qətiyyətlə deyə bilərik»[562].

Tədqiqatçı alim Əli Şamilov və Bədirxan Əhmədov belə bir haqlı iddiadadırlar ki, Azərbaycan ədəbiyyatında «Kitabi-Dədə Qorqud»un ilk tədqiqatçısı Əmin Abiddir. Bəlkə də, mətbuu mənbələrdə 1920-ci illərin əvvəllərində (az da olsa) «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı ümumi şəkildə, məlumat xarakterli yazılara rast gəlmək olar. Lakin cəsarətlə demək olar ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı ciddi və sistemli, eləcə də elmi-nəzəri araşdırmaları ilk dəfə Ə.Abid aparmışdır. Onu da qeyd etməliyik ki, filologiya elmləri doktoru B.Əhmədov inandırıcı elmi dəlillərlə sübut etməyə çalışır ki, haqqında bəhs açdığımız dastanı ilk dəfə nəşrə hazırlayan da Ə.Abid olmuşdur[563].

Əmin Abid yeri gəldikcə türk, Avropa və rus alimlərinin dastanla bağlı mülahizələrinə öz münasibətini bildirir. Bəzi tədqiqatçılarla elmi polemikaya girişir və mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirməyə çalışır. Bununla o, (qarşısına birbaşa məqsəd qoymasa da) dastanın tədqiq tarixinə də bir nəzər yetirmiş olur.

[562] Əhmədov B. Göst. əsəri, s. 117.

[563] Əhmədov B. Göst. əsəri, s. 95.

Dastanın orijinal variantları onun əlində olduğundan yuxarıda göstərdiyimiz kimi Kilisli müəllim Rifətlə razılaşmır, onun etdiyi təhrifləri, o cümlədən əsərin adının Osmanlı ləhcəsinə uyğunlaşdırmasını, yəni «Kitabi-Dədəm Qorqud əla-lisan taifeyi-Oğuzan» əvəzinə «Kitabi-Dədə Qorqud əla-lisan taifeyi-Oğuzan» şəklində işlətməsini təshih edir və belə demək mümkünsə Azərbaycan qorqudşünaslığında mətnşünaslıq işinin də əsasını qoyur.

Müəllif Oğuzların yayıldığı coğrafi əraziləri, dastandakı toponomik adları müəyyənləşdirməyə cəhd edir, əsərin strukturu, dili, yaranma tarixi, İslam dininin dastandakı izləri, Dədə Qorqudun kimliyi, şəxsiyyəti, ayrı-ayrı boyların məzmunu, qadın obrazları və oğuzlarda kişi qadın münasibətləri və sair problemləri ciddi tədqiq edir.

Əmin Abid yeri gəldikcə Oğuznamələr, eləcə də onun bir hissəsi hesab etdiyi «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı əfsanə və rəvayətləri də araşdırır və maraqlı elmi mülahizələr irəli sürür.

Alimin «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı tədqiqatlarını ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, Azərbaycan qorqudşünaslığı Əmin Abiddən başlanır.

Təəssüf ki, Ə.Abidin həbsindən və pantürkist kimi güllələnməsindən sonra onun tədqiqatları da itbata düşmüş və hətta bir çox tədqiqatçılar onun nəinki arxiv materiallarına, heç mətbuu əsərlərinə də müraciət etməyə cəsarət etməmişlər. Həqiqətən də, keçən əsrin repressiyaları Ə.Abidin təkcə ömrünü yarıda qoymadı, eyni zamanda onun başladığı işləri yarımçıq qoymaqla, adını da bu işlərin tarixindən sildi: «Ə.Abid ilk dəfə olaraq Orxon abidələri, onun yaranma tarixi, tədqiq vəziyyəti ilə bağlı araşdırmalar aparır. Onun araşdırmalarından yalnız bir neçə onillik keçdikdən sonra

Azərbaycan ədəbi, elmi, ictimai fikri Orxon abidələrinə diqqət yetirir. Ə.Abidin repressiya olunması bu problemin də tədqiqini bir neçə onillik gecikdirir və bu problemin Azərbaycanda ilk dəfə tədqiqi yenə də onun adına çıxılmır. «Dədə Qorqud» dastanının ilk azərbaycanlı tədqiqatçısı olan Ə.Abid həm də Orxon-Yenisey abidələrini ilk araşdıran alimlərdən biri olur. Təəssüf ki, Ə.Abidin bütün əlyazmalarının, tədqiqatlarının əlimizdə olmaması bu monumental əbidənin tədqiqi ilə bağlı bütöv fikir yürütməyə imkan vermir»[564].

Ə.Abidin bir çox qiymətli əlyazmaları məhv olmasına baxmayaraq, onun yaradıcılığından bir çox nəşr olunmuş əsərlər qalmışdır. Həmin əsərlər alim haqqında ədəbiyyat tarixçisi, nəzəriyyəçi alim və s. statuslarda bəhs etməyə imkan verdiyi kimi, peşəkar folklorşünas alim kimi də bəhs etməyə əsas verir. Əlbəttə, burada məqsəd heç də Ə.Abidin folklorşünaslıq tədqiqatlarının ümumi məzmun və məndəricəsini təsvir etmək olmadığı üçün biz onun bütövlükdə çox qiymətli olan folklorşünaslıq yaradıcılığından bir əsər – «Türk xalqları ədəbiyyatında «mani növü və Azərbaycan «bayatı»larının xüsusiyyəti» üzərində dayanmaq istərdik.

Biz bu məsələyə keçməzdən əvvəl Ə.Abid yaradıcılığındakı bir spesifik məsələyə öz münasibətimizi bildirmək istərdik. Alim tədqiqatının predmetinə çevirdiyi hər hansı bir mövzunu araşdırarkən **üç prinsipə** (əslində bütün tədqiqatçılar bu prinsiplərə riayət etməlidir) xüsusi olaraq əməl edirdi.

Birincisi, Əmin Abid tədqiqata cəlb etdiyi mövzu ilə bağlı (deyək ki, Kitabi-Dədə Qorqud, M.F.Axundov, bayatı haqqında və s.) daha geniş biliyə və informasiyaya malik olmaq məqsədilə mətnin orijinalı ilə yanaşı özünəqədərki

564 Əhmədov B. Göst. əsəri, s. 154.

türk, Avropa və rus mənbələrini, yəni araşdırdığı sahənin tədqiq tarixini dərindən öyrənir və onlara yaradıcı yanaşırdı. Başqa sözlə desək, bu mövzu ilə bağlı «mənə qədər nə deyilib» sualına cavab axtarırdı.

İkincisi, mətnin orijinalından, ayrı-ayrı tənqidçilərin əsərlərindən, eləcə də arxiv materiallarından əldə etdiyi bilgilər əsasında özünün nə deyəcəyini, yəni oxucuya və ya tədqiqatçıya yeni nə verəcəyini müəyyənləşdirirdi. Bu cür yaradıcı və əhatəli yanaşma onun əsərlərinin daha fundamental, daha elmi olmasına şərait yaradırdı.

Üçüncüsü, Əmin Abid hər hansı bir tədqiqat əsərində bütün problemləri deyil, yalnız bir neçə problemi qaldırır və onu axıradək həll etməyə çalışırdı. Yerdə qalan problemləri isə gələcək tədqiqatçıların öhdəsinə buraxırdı.

Buradan aydınlaşır ki, tədqiqatçı alim yuxarıda dediyimiz üç prinsipə **(mənə qədər nə deyilib, mən yeni nə deyirəm və məndən sonraya nə qalır)** axıradək əməl etmişdir.

Biz Ə.Abidin «Türk xalqları ədəbiyyatında mani növü və Azərbaycan «bayatı»larının xüsusiyyətləri» adlı məqaləsində də bunun şahidi oluruq.

Beş min Azərbaycan bayatısının və bir çox digər türk xalqlarının maniləri üzərində aparılmış bu fundamental tədqiqatda mani və bayatının təkamül tarixi öyrənilmiş, Turfan, Altay, özbək, mişər, Kazan, Krım, qaqauz, Anadolu, İraq və Dağıstan manilərinə baxış reallaşdırılmış, Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyətləri, bayatılarda apelyativ (müraciət) formullar, qafiyə cinas, vəzn, bayatıların ideya-məzmun xüsusiyyətləri və s. məsələlər araşdırılmışdır[565].

[565] Abid Ə. Türk xalqları ədəbiyyatında mani növü və Azərbaycan «bayatı»larının xüsusiyyətləri / «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, 1930, № 4-5, s. 9-42.

Nəzərə almaq lazımdır ki, hal-hazırda bayatılarla bağlı çoxsaylı tədqiqatlar olsa da, bu əsərin yazıldığı vaxt ümumən türkologiyada belə əsərlər barmaqla sayılacaq qədər az idi. Məqaləsinə «Türk xalqları ədəbiyyatında bol məhsullu müstəqil bir ədəbi növü olan «mani-bayatı» haqqında türkoloji aləmi çox az tədqiqə malikdir» cümləsi ilə başlayan Ə.Abid ilk növbədə bu sahə ilə bağlı bir çox tədqiqatçıların, o cümlədən İ.Künoş, V.Radlov, T.Kovalski, M.F.Köprülüzadə, H.Nahid, F.Köçərli, S.Mümtaz, Y.V.Çəmənzəminlinin və başqa araşdırıcıların tədqiqatlarına diqqət yetirir.

«Mani» termininin türkcə olmadığına diqqət çəkən alim göstərir ki, «hər halda bu xüsusda qəti olaraq bir fikir söyləməyə əlimizdəki vəsiqələr müsayid olmamakla bərabər «məni» kəlməsinin türkcə olmayışı bu təbirin də əruzla bərabər türk ədəbiyatına daxil olduğu fikrini hasil etməkdədir, yəni «məni» adlanan ilk dəfə əruzla yazılmış qitələrə verildiyini qəbul etmək lazım gəlir»[566].

Daha sonra «bayatı» və «mani» istilahlarının özünü araşdıran müəllifin əldə etdiyi nəticələrə görə, «bayatı təbiri kibi «ölənk, cır, turqu, eşulə» adları da mənaca şərqi demək olduğunan bunlar da digər türk xalqlarında «mani»nin bəstəsinə verilmiş ad kimi sayılmalıdır»[567].

Əmin Abid türk və tatar xalq manilərinin, eləcə də Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyətlərini araşdırır və onların altı əsas xüsusiyyətini qabardır. Alimin fikrincə, Azərbaycan türkcəsi ilə danışan şimali və cənubi Azərbaycanla İraq və civarında oturan türklərin xalq ədəbiyyatına məxsus olan xüsusiyyətlərdən biri əksər bayatıların «əzizim, əzziyəm, əziziəm, əziziyəm, əzizim ey, əziziyəm ey, aşıkam, mən

[566] Abid Ə. Göst. əsəri, s. 17.
[567] Abid Ə. Göst. əsəri, s. 13.

aşık, mən aşıkam, eyləmi...» kimi kəlmələrlə başlamasıdır. Qeyd etməliyik ki, Əmin Abid bəzi müasirlərindən fərqli olaraq bu ifadələrlə başlayan bayatıları konkret bir şəxsin adı ilə bağlamır, bunu bayatıların özünəməxsus xüsusiyyəti kimi qeyd edir. Eyni zamanda bu cür «oyandırıcı» və ya cəlb edici ifadələrin folklorun başqa janrında (deyək ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da «xanım hey» xitabında olduğu kimi - C.Q.) da işlədildiyini bildirir.

Müəllif bayatıların əsas xüsusiyyətlərindən biri kimi bayatıların necə qafiyələnməsini göstərir: «Azərbaycan bayatılarında xüsusi bir tərzdə qafiyələr də qurulur. Bir çox bayatıların qafiyələri sadə və tam bir şəkildədir. Rədifli olanlar da çoxdur; o biri türk şöbələrindəki mani şəkli kimi. Bunlardan başqa bir də qafiyələri səscə bir-birinə bənzəyən kəlmələrdən ibarət olan nevilərə də təsadüf edilir».

Folklorşünas alim cənubi Azərbaycan və İraq bayatılarındakı cinaslara da münasibətini bildirir və onların doqquz növünü müəyyənləşdirir.

Tadeyş Kovaliskinin bayatıların vəzn bölgüsü ilə bağlı apardığı (a) yeddi hecalı misralı «4+3» durğulu olanlar; b) misrası «3+4» durğulu olanlar; c) misrası «2+(3+2)» və «2+5» durğulu olanlar) təsnifin az olduğunu bildirən Ə.Abid apardığı ciddi araşdırmalar nəticəsində «bayatıların vəzn etibarı ilə on dörd şəkil göstərdiyini» meydana çıxara bilir.

Azərbaycan bayatılarının şəkli (formal-poetik) xüsusiyətlərini çox geniş müqayisəli materiallar əsasında aydınlaşdıran Ə.Abid onların mövzu baxımından da özünəməxsus olmasını göstərmişdir. Folklorşünas alimə görə, «Azərbaycan bayatıları bütün türk və tatar maniləri içində mövzu etibarilə də xüsusiyyətə malikdir. Tədqiq əsasında onların xalq ədəbiyyatı neviləri içində ictimai və iqtisadi

hadisələr qarşısında çox həssas olduğu anlaşılmaqdadır. Hər nə qədər əlimizdə olan bayatıların üstündən əsrlər keçməklə onların texnikasında (formasında – C.Q.) olduğu kibi mövzusunda da aşınma və xarablık hali olmuşdur; fəkət bununla bərabər bayatılarda müxtəlif cəmiyyət quruluşlarının və müxtəlif sınıfların dünyayı görüşü tərzini seçmək mümkün bir haldadır»[568].

Ə.Abid belə hesab edirdi ki, bayatılar, əslində, yarandığı dövrdən müasir dövrümüzə qədər bütün ictimai-iqtisadi formasiyaların izlərini özündə saxlayır: «Sıra ilə əşirət dövründən başlayıb feodalizm, kapitalizm və inqilabi cəmiyyət quruluşlarının izləri bayatıların bünyəsində özünə yer bulmuşdur. Bu kibi bayatılarda bu quruluş şəkilləri ya doğrudan-doğruya mövzu halındadır, ya da bayatının ifadə şəklində, təşbih və dekarasiyasındadır. Hər bayatının ifadə şəklində, təşbih və dekarasiyasındadır. Hər iki şəkil həyat əsasının (bazasının) əsərdə təcəllisindən başqa bir şey dəgildir»[569].

Qeyd edək ki, Ə.Abidin bu fikri çox ciddi məzmuna malik olub, onun bayatı, ümumən, bədii mətn haqqındakı nəzəri görüşlərinin əsas konstruksiyasını ifadə edir. Bu fikrin təhlilindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

1. Alimə görə, bayatının yaranıb yaşadığı dövrlər – ictimai-siyasi quruluşlar (formasiyalar) onun «bünyəsində» inikas olunur. «Bünyə» quruluş, struktur mənasında olan sözdür. Ə.Abid «bünyə» termini ilə bayatının strukturunun ayrılıqda götürülmüş hər hansı səviyyəsini (formanı, yaxud məzmunu) deyil, bütöv poetik strukturu, yəni məzmun və formanın vəhdətini nəzərdə tutmuşdur.

---

568 Abid Ə. Göst. əsəri, s. 31.
569 Abid Ə. Göst. əsəri, s. 31.

2. Ə.Abid doğru olaraq belə hesab edir ki, bayatının keçib gəldiyi epoxalar poetik strukturun hansısa səviyyəsində öz izini (həm də öz ilkinliyini qorumaq şərti ilə – C.Q.) saxlamalıdır. Doğrudan da, poetik struktur mürəkkəb sistemdir. O, ən ümumi struktur modelinə görə ***kod, məlumat və sxemdən*** ibarətdir.

Burada ***kod*** poetik məlumatın təsvir dilini, üslubi ifadələnmə səviyyəsini nəzərdə tutur. Bu kod hər bir janra ayrılıqda aid olduğu kimi (məsələn, bayatı kodu, nağıl kodu, qoşma kodu və s.), ümumən, hər hansı etnosun özünə məxsus ədəbi düşüncə kodunun xüsusiyyətlərini də daşıyır.

Məlumat birbaşa məzmuna aiddir.

Sxem isə poetik mətnin formal struktur modelidir.

Kod, məlumat, sxem ixtiyari, təsadüfi elementlər və onların ixtiyari, təsadüfi kombinasiyası – düzümü, sistemi deyildir. Bunlar bir-biri ilə əlaqədar olub, həm ayrılıqda, həm də bir sistem halında mənsub olduğu xalqın etnopoetik düşüncə strukturunu əks etdirir. Etnosun tarixi həyatının hər bir dövrü onun etnik varlığının hər bir sahəsində öz əksini tapdığı kimi, xalqın özünüifadəsinin poetik ifadə planı olan folklorda, ədəbi düşüncədə də tapır. Dövr – zaman ilk növbədə bədii mətnin məzmununda ifadə olunur. Bu, sürətlə baş verən prosesdir. Məsələn, siyasi lətifələrin məzmunu çox mütəhərrikdir. Siyasi liderlərin dəyişmə Ritminə uyğun dəyişə bilir. Lakin poetik strukturun kod, sxem səviyyələri çox gec dəyişir. Bəzən bu dəyişmə alt qatda, zahiri nəzərlərdən gizli getdiyi üçün heç nəzərə də çarpmır. Ə.Abid belə hesab edir ki, bayatının «bünyəsi» – strukturu, hər hansı halda olursa olsun, ictimai quruluşların dəyişməsini öz yaddaşında saxlayır və bu, tamamilə düzgün yanaşmadır. Onun yuxarıdakı fikrinə diqqət yetirsək, alimin

bayatının (ümumən bədii mətnin) bünyəsinə – poetik strukturuna nə qədər dərindən bələd olduğunu təsbit edə bilərik. Ə.Abidə görə, bayatının keçib gəldiyi epoxaların (əşirət dövrü, feodalizm, kapitalizm, «inqilabi cəmiyyət quruluşları») izləri bayatının poetik strukturunun (bünyəsinin) aşağıdakı səviyyələrində qorunur:

«mövzu» – bu, poetik strukturun məlumat səviyyəsinə aiddir;

«ifadə şəkli» – bu, poetik strukturun formal quruluş sxemi, yəni forma, modelidir;

«təşbeh» – bu, poetik strukturun metaforik ifadələnmə səviyyəsi, bədii dil, başqa sözlə, həm də koda aid səviyyəsidir;

«dekorasiya» – bu, maddi görüntü planı, forma ilə məzmunun vəhdəti, kompozisiyadır, bunu kod səviyyəsinə də aid etmək olar.

3. Alimə görə, bədii mətnin (bayatının) məzmun və forma vəhdəti reallığa dayanır. Bunları bir-birindən ayırmaq mümkün deyildir. Başqa sözlə, məzmun və forma öz-özünə yaranmayan, həyatı «təcalla edən», reallığı inikas edən sistemdir. Ona görə də yaşanmış hər hansı epoxal reallıq forma və məzmun sistemində hər hansı həkildə öz izini saxlamalıdır.

Ə.Abid:

«Aşıq, el gəli dağlar,
Dibi gölgəli dağlar,
Oturdum yol ağzında,
Haçan el gəli dağlar.

Yaxud:

Əzizim Şah İsmayıl,
Nişanlısı göyçək İsmayıl,

Bahar fəsli gəlibdir,
Gəl dağa köçək, İsmayıl»

– kimi bayatılarda «ən tipik cəhəti köçərilik halında iqtisadi ehtiyacları tətmin etmək» (təmin etmək – C.Q.) sistemi olan əşirət cəmiyyət quruluşunun izlərini aşkarlayır[570].

Folklorşünas alim bu yolla bayatıların poetik strukturunda yaşayan iz-işarələrə söykənməklə:

«Mən aşıqam, xan eylər,
Xan divanın xan eylər,
İki yumruq bir başa
Görüm hansı xan eylər.

Burdan bir ağa getdi,
Sallandı vağa getdi,
Qaşından qabağından
Qar yağa-yağa getdi»

– və s. kimi bayatıları, feodalizm dövrünə:

«Əzizim, Gəncədə,
Şamaxıda, Gəncədə,
Tüccar oldum, yük bağladım,
Malım qaldı Gəncədə.

Əzizim, «Həsən» dayı,
Göndərsin bizim payı,

[570] Abid Ə. Göst. əsəri, s. 31-32.

Arzum mənim budur,
Gəlməsin o «Mart» ayı»
(18 mart 1918-ci il qırğınları – C.Q.)

– kimi bayatıları kapitalizm dövrünə aid edir[571].

Bayatıların xalq həyatı ilə bağlılığını xalq ənənələri, etnoqrafik yaşantılarla (fala baxmaq, yas məclisi, toy mərasimi və s.) əlaqələndirən Ə.Abid bu janrın daha çox qadınların yaradıcılığı ilə bağlı olduğunu xüsusi vurğulayaraq yazır: «Bayatılara istinad edən xalq ənənələrini gözdən keçirirkən gördüq ki, bu ənənələrin kahramanları, ümumiyyətlə, kadınlardır. Kadınların bayatılarla bu qədər əlaqədar olmaları, heç şübhəsiz, onların intişarında kadın payının kiçik olmadığını göstərir»[572].

Ümumiyyətlə, görkəmli ədəbiyyatşünas, şair Ə.Abidin folklorşünaslıq yaradıcılığı, əslində, çox ciddi hadisə olub, xüsusi tədqiqat tələb edən mövzudur. Təbii ki, zamanla bu məsələlərə diqqət yetirilir və qiymətli araşdırmalar ortaya çıxır. Ancaq nə qədər öyrənilirsə-öyrənilsin, bir itkinin yeri əbədi olaraq dolmayacaq. Bu, totalitarizmin, stalinizm repressiyalarının milli mədəniyyətin inkişafına, milli-mənəvi dəyərlər sistemimizə vurduğu zərbələr nəticəsində yaranmış itkilərin yeridir. Azərbaycan ictimai-humanitar düşüncəsi, konkret olaraq folklorşünaslığı Firidunbəy Köçərlinin, Salman Mümtazın, Hənəfi Zeynallının, Y.V.Çəmənzəminlinin, Ə.Abidin və başqalarının simasında folklorla təkcə həvəskar kimi məşğul olan, yaxud onu yenicə öyrənməyə başlayan, yaxud da hələ formalaşmaqda olan alimləri yox, öz

[571] Abid Ə. Göst. əsəri, s. 32-33.
[572] Abid Ə. Göst. əsəri, s. 41.

dövrünün dünya elmi-nəzər fikirləri əsasında formalaşmış, yüksək səviyyəli ali təhsil almış, öyrəndikləri mədəniyyətin tarixinə, dil əsaslarına, etnopsixoloji əsaslarına dərindən bələd olan peşəkarları itirdi. Etiraf edək ki, Azərbaycan humantar düşüncəsindəki bugünkü elmi və mənəvi boşluq məhz bununla bağlıdır. Tez-tez Azərbacan humanitariyasını dünyaya çıxara bilən alimlərimizin azlığından (yaxud yoxluğundan) şikayətlənirik. Bu, elə belə olmalı idi. Keçən əsrin repressiyaları bizim arzuladığımız alimlər nəslini yetişdirəcək müəllimləri məhv etdi. O müəllimlər, o ustadlar ki, onlar elə dünya səviyəsinin özü idilər. Onlarla Avropa, rus alimləri hesablaşırdı, elmdə standartları onlar diqtə edirdilər. Və bizlər onları, eləcə də onların yaratdıqları irsin bir çoxunu itirməklə, əslində, müəllimsiz qaldıq...

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

I. KİTABLAR

Azərbaycan dilində

1. Abbas İ. Azərbaycan folklorşünaslığı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. IX cild. Bakı, 2000.

2. Abbaslı İ. Ön söz – Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları haqqında. Bakı, «Səda», 2004.

3. Abbasov İ. «Bayatı» sözünün mənşəyi: qədim janrın adı haqqında yeni mülahizə / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» V uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, «Səda», 2007.

4. Abdulla K. Sirr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. Bakı, 1999.

5. Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənzəminli və folklor. Bakı, 1981.

6. Abid Ə. Firdovsi və Azərbaycan ədəbiyyatı (Firdovsinin «Şahnamə» əsərinə yazılmış ön söz). Bakı, 1934.

7. Ağazadə İ. Azərbaycan milli mentalitet sistemi və arxaik-mifoloji düşüncə / Elmi axtarışlar (folklorşünaslıq: filologiya, fəlsəfə, tarix, incəsənət və nəzəriyyə aspektləri). Bakı, 2008, № 1.

8. Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı, 2008.

9. Antonyan Q. Erməni və Azərbaycan xalqlarının ədəbi əlaqəsi. Bakı: Azərnəşr, 1955.

10. Aybəniz Əliyeva-Kəngərli. Azərbaycan folkloru və kitab mədəniyyəti. Bakı, 2008.

11. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Toplayıb tərtib edəni: H.Zeynallı. Nəşrə hazırlayanlar: İ.Abbaslı, R.Xəlilov, M.Teymur. Bakı, 2005.

12. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. VI cild. Bakı, 1982.

13. Azərbaycan folklor antologiyası. III cild. Göyçə folkloru. Bakı, 2000.
14. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, Bakı, 1960.
15. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, Bakı, 2004.
16. Babayev R. Naxçıvan folkloru: bəşərilik, türklük, regionallıq. Bakı, 2008.
17. Bayramov X. Gəncə üsyanı – 1920. Bakı, 2010.
18. Bağırov M.C. Azərbaycan ziyalılarının növbəti vəzifələri haqqında. Bakı, 1950.
19. Bəydili (Məmmədov) C. Dünya modeli. Azərbaycan filologiyası. V kitab. Bakı, BDU nəşriyyatı, 2003.
20. Bəydili C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı, 2007.
21. Bəktaşi İ. Firudin bəy Köçərlinin yaradıcılıq yolu. Bakı, 1986.
22. Bəhcət B. Sarı aşığın bayatıları. Bakı, 2006.
23. BSE. XIII cild. Moskva, 1952.
24. BSE. I cild. Moskva, 1943.
25. Cəmşidov Ş. «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, 1997.
26. Cəfərli M. Folklor və etnik-milli şüur. Bakı, 2006.
27. Cəfərli M. Folklorun milli düşüncənin inkişafına təsir imkanları // «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» II uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2004.
28. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı, 2002.
29. Cəfərov N. Klassiklərdən müasirlərə. Bakı, Çaşıoğlu, 2004.
30. Çəmənzəminli Y.V. Xarici siyasətimiz. Bakı, 1993.
31. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri. 3 çilddə. III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. Bakı, 1977.
32. Çəmənzəminli Y.V. Vəsfi-hal / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri. 3 cilddə. III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. Bakı, 1977.
33. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri. 3 cilddə. III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. Bakı, 1977.

34. Çəmənzəminli Y.V. Folklor yolunda / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri. 3 cilddə. III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. Bakı, 1977.
35. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər / Y.V. Çəmənzəminli. Əsərləri. 3 cilddə. III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. Bakı, 1977.
36. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri. 3 cilddə. III cild. Məqalə, oçerk, xatirələr. Bakı, 1977.
37. Doktor Cavad Heyət. Azərbaycan ədəbiyyatına bir baxış. Bakı, 1993.
38. Elçin Abbasovun «Koroğlu» eposunun poetikası (Paris nüsxəsi əsasında) yazdığı namizədlik dissertasiyasının Avtoreferatı. Bakı, 2007.
39. Elçin, Quliyev V. Özümüz və sözümüz. Bakı, 1993.
40. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). Bakı, ADPU nəşriyyatı, 1997.
41. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, 1981.
42. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, 1992.
43. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi. Bakı, 2006.
44. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi / Doktorluq dissertasiyası. Bakı, 1973.
45. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, 2002.
46. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi. Bakı, 1998.
47. Əlizadə H. El ədəbiyyatı və inqilab. Azərbaycan aşıqları. I hissə. Bakı, 1929.

48. Əliyev K. Azərbaycan romantizminin folklor qaynaqları. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VII kitab. Bakı, 1987.
49. Əhmədov B. Bir istiqlal yolçusu... (Əmin Abid: həyatı, mühiti, yaradıcılığı). Bakı, 2003.
50. Fikrin karvanı. Bakı, 1984.
51. Gəncəli S. İşıqlı ömürlər, kövrək talelər. Bakı, 1991.
52. Hacıbəyov Ü. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1985.
53. Hacılı A. Bayatı poetikası. Bakı, 2000.
54. Hacılı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı, 2002.
55. Hüseynov G.M. Əhməd Cəfəroğlunun folklorşünaslıq irsi / Namizədlik dissertasiyasını avtoreferatı. Bakı, 2007.
56. Həbibbəyli İ. Cəlil Məmmədquluzadə: mühiti və müasirləri. Bakı, 1997.
57. Həbibbəyli İ. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. Bakı, Nurlan, 2007.
58. Həbibova Z. «Hümmət Əlizadənin folklorşünaslıq irsi» adlı f.d.alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyasınnın avtoreferatı. Bakı, 2009.
59. Həbibova Z. Hümmət Əlizadənin folklorşünaslıq irsi. Bakı, 2008.
60. Həsənli C. «Ağ ləkə»lərin qara kölgəsi. Bakı, 1991.
61. Xavəri S. Bayatılarda dünya modeli / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» II Uluslararası Folklor Konfransının materialları (17-21 mart, 2004-cü il). Bakı, 2004.
62. Xalqa, vətənə, dövlətə sədaqət. Bakı, 1997.
63. Xalqımızın deyimləri və duyumları. Toplayıb yazıya alanı və tərtib edəni: filologiya elmləri doktoru M.İ.Həkimov. Bakı, 1986.
64. Xuluflu V. Koroğlu. Bakı, Azərnəşr, 1929.
65. Xuluflu V. Tapmacalar. Bakı, 1928.
66. Xəlilov S. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Bakı, 2004.

67. İmrani M. Smompk məcmuəsində paremioloji vahidlər/Namizədlik dissertasiyası. Bakı, 2007.
68. İmrani R. Muğam tarixi. I cild. Bakı, 1998.
69. İmanov K, Abbasov İ. «Bir balaca boyu var». Bakı, 2008.
70. İsmayılov H. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı, 2006.
71. İsmayılov H. Folklor: aksiom və absurd arasında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX cild. Bakı, 2006.
72. İsmayılov H., Rzasoy S. Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığı epoxalar qovşağında / Azərbaycan folkloru külliyyatı. I cild. Bakı, 2006.
73. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, 2006.
74. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı, 2005.
75. Kitabi Dədə-Qorqud ensiklopediyası. I cild. Bakı, 2000.
76. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib edənlər F.Zeynalov və S.Əlizadə. Bakı, 1988.
77. Koroğlu. V.Xuluflu nəşri 1927 . (çapa hazırlayanı A.Nəbiyev). Bakı, 2007.
78. Köçərli F. Azərbaycan ədəbiyyatı. I cild. Bakı, 1978.
79. Köçərli F. Balalara hədiyyə. Bakı, 1912.
80. Köçərli F. Seçilmiş əsərləri, Bakı, 1963.
81. Qarayev Y. Min ilin sonu... Bakı, 2002.
82. Qarayev Y. Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı, 1996.
83. Qasımzadə F. Novruz – Bahar bayramı. Bakı, 1989.
84. Qasımlı M. Ozan-aşıq sənəti. Bakı, 2003.
85. Qəniyev S. Şirvan folklor mühiti. Bakı, 1997.
86. Qəniyev S. Şirvanlı Aşıq Mirzə Bilal. Bakı, 2003.
87. Quliyev M. Mədəni inqilab və islam. Bakı, 1928.
88. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı, 1992.
89. Qurbanov F. Autopoyezis və sinergetika:sosial təşəkkül metaforaları. Bakı, 2007.

90. Qurbanov F. Sinergetika: xaosun astanasında. Bakı, 2004.
91. Qurbanov F. Tarixin «postqərb» mərhələsinə keçid. I cild. Risklər, proqnozlar və ssenarilər. Bakı, 2010.
92. Qurbanova N. Hənəfi Zeynallı. Bakı, 1989.
93. Lenin V.İ. Ədəbiyyat haqqında. Bakı, 1979.
94. Mirzə A. «El şairləri» XX əsrdə / S.Mümtaz. El şairləri. Transliterasiya və tərtib edən, ön söz, izah və şərhlərin müəllifi A.Mirzə, elmi redaktoru H.İsmayılov. Bakı, 2005.
95. Mirəhmədov Ə. Ədəbiyyatşünaslıq. Ensiklopedik lüğət. Bakı, 1998.
96. Məmməd A. Seçilmiş əsərləri. 3 cilddə. 2-ci cild. Bakı, 1968.
97. Məmmədli Q. «Mola Nəsrəddin» salnaməsi. Bakı, 1966.
98. Məmmədov K. Yusif Vəzir Çəmənzəminli. Bakı, 1981.
99. Məmmədov K. Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin ədəbi-nəzəri mülahizələri. Bakı, 1977.
100. Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatı. sayı 13. Aşıq Abdulla. Bakı, 1927.
101. Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, 1986.
102. Müstəqillik yolu. Bakı, 1997.
103. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə. Bakı, 2002.
104. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə. Bakı, 2006.
105. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Bakı, 2002.
106. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Bakı, 2004.
107. Nəbiyev A. Vəli Xuluflunun «Koroğlu» nəşrinə yazdığı ön söz. Bakı, 2007.
108. Nəbiyev B., Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güzgüsü (Kitabi-Dədə Qorqud). Bakı, 1999.
109. Nəbiyev B. Firidun bəy Köçərli. Bakı, 1984.
110. Nəcəfov N. Salman Mümtaz və folklor // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. V cild. Bakı, 1977.

111. Nərimanov N. Uçqarlarda inqilabımızın tarixinə dair. Bakı, 1992.
112. Nərimanoğlu K.V. Türk folklor dilinin öyrənilməsinin yeni problemləri üzərinə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VIII kitab. Bakı, 1999.
113. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə, 2006.
114. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan xalq şeiri və onun sazla əlaqəli inkişaf prosesi – «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı, 2005.
115. Rzasoy S. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı, 2008.
116. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, 2004.
117. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxan-Yenisey yazılı abidələri. Bakı, 1993.
118. Seyidov Ə.S. Qori seminariyası və onun məzunları. Bakı, 1988.
119. Sultanlı Ə. «Dədə Qorqud və yunan eposu». Bakı, ADU nəşriyyatı, 1946.
120. Sarı Aşıq. Bakı, Azərnəşr, 1934.
121. Şükürov A. Azərbaycan mifologiyası (tədqiq tarixindən). Bakı, 2005.
122. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, 2002.
123. Şəmsizadə N. İllər və talelər / H.Əfəndiyev. Bəhlul Əfəndi Bəhcət. Bakı, 2001.
124. Talıbzadə K. XX əsr Azərbaycan ədəbi tənqidi. Bakı, 1966.
125. Talıbzadə K. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, 1978.
126. Tarıverdiyeva G. Azərbaycan mədəniyyəti erməni dövri mətbuatında (1850-1920). Bakı, 1985.
127. Umudov Q. Folklorşünaslığımızın tarixindən. Bakı, Təbib, 1995.
128. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı, 1985.
129. Zeynallı H. Azərbaycan atalar sözü, Bakı,1926.

130. Zeynallı H. Ədəbiyyat tədqiqində metod. Ədəbiyyatdan iş kitabı. I qisim. Bakı, 1928.
131. Zeynallı H. Metodoloji müqəddimə – A.V.Baqri. Ədəbiyyatşünaslıq üçün vəsait.
132. Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. Toplayan f.e.d. Rasim Tağıyev. Bakı, 1982.

Türk dilində

1. Kaşqarlı M. «Divani-lüğət-it-türk». (hazırlayanı B.Atalay). I cild. Ankara, 1985.
2. Mustafa E. Sosyal meselelerimiz ve sosyal değişme. Ankara, 1984.
3. Prof. Dr. Cemal Anadol, Dr. Nazile Abbaslı, Dr. Fazile Abbasova. Türk kültür ve medeniyeti. İstanbul, 2002.
4. Ziya Gökalp. Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri. İstanbul, 1973.
5. Caferoğlu A. Şaman-Sayaçının Bir Duası / «Raşit Rahmet Arat İçin» mecmuası. Ankara, 1966.
6. «Kültür» jurnalı, yıl 1, sayı 6, Ankara 1969.

Rus dilində

1. Армйанские сказки. Academia, I çapı, 1930.
2. Азербайджанская Республика: документи и материалы 1918-1920 гг, Б. 1998.
3. Азербайджанские истины в армянских литературных источниках. Баку, 2008.
4. Бартолд В.В. Турецкий эпос и Кафказ / «Книга моего деда Коркута». Москва, 1968.
5. Бругян М. О бытовании мугамата в Армении. – В кн.: Макомы, мугамы и современное композиторское творчество. Ташкент. ГИЛИ им. Г.Гуляма, 1978.
6. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва, 2001.
7. Фриъе В.М. Проблемы искусствоведения. Литературная энциклопедия. Том VIII. Москва, 1930.

8. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). Москва: Наука, 1965.
9. Казем-бек М. Мифология по Фирдовси. Избранные произведния. Баку, 1985.
10. Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002.
11. Кулиев Г. Метафора и научное познание. Баку, 1987.
12. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва, 1984
13. Матурана У., Варела Ф. Древо познания. Пер. с. анг. Ю.А.Данилова. Москва, 2001.
14. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифология / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва, 1990.
15. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва, 2000.
16. Моисей Хоренский. История Армении. Москва, 1893.
17. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, 1988.
18. Топоров В.Н. Модель мира / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва, 1982.
19. В.В.Струве. Родина зороастризма. Советское востоковедение. т. IV. Москва, 1948.
20. Йунг К.Г. Избранное. Минск, 1998.

II. ARXİV MATERİALLARI

1. Abid Ə. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyat tarixi. 6 cilddə. Salman Mümtaz adına AMDƏİ arxivi, f. 170.
2. Abid Ə. Azərbaycan folkloru. Salman Mümtaz adına AMDƏİ arxivi, f.170, siy.1, iş 9.
3. Abid Ə. Həbibi. AMDƏİ arxivi. f. 170, s. 1, iş 13.
4. Azərbaycan Respublikası SPİHDA. F. 1, siy. 1, iş 8,v.194.
5. Azərbaycan Respublikası SPİHDA. F.1,siy. 2, iş 18,v.144.
6. MTN-in arxivi. Əlabbas Müznibin istintaq qovluğu, PR – 25082.

7. MTN-in arxivi. Əmin Abidin istintaq qovluğu, PR – 32796.
8. MTN-in arxivi. M.Ələkbərlinin istintaq qovluğu, PR - 25533.
9. MTN-in arxivi. Aşıq Bilalın istintaq qovluğu, PR – 18735.
10. MTN-in arxivi. B.Bəhcətin istintaq qovluğu, PR 30693.
11. MTN-in arxivi. V.Xuluflunun istintaq qovluğu, PR-25014.
12. MTN-in arxivi. Zeynallı (Şərifova) Səyyarə Səttar qızının istintaq qovluğu, PR-16599.
13. MTN-in arxivi. Y.V.Çəmənzəminlinin istintaq qovluğu, PR-16870.
14. MTN-in arxivi. M.B.Biriyanın istintaq qovluğu, PR – 42268.
15. MTN-in arxivi. S.Mümtazın istintaq qovluğu, PR – 25082.
16. MTN-in arxivi. F.Köçərlinin istintaq qovluğu, PS – 12206.
17. MTN-in arxivi. Fatma Xuluflunun istintaq qovluğu, PR - 26117.
18. MTN-in arxivi. Hənəfi Zeynallının istintaq qovluğu, PR-26385.
19. MTN-in arxivi. Ələkbərov Ağadadaş Dərviş Hənifə oğlunun istintaq qovluğu, PR-30478.
20. MTN-in arxivi. Əhmədova Nafiə Tanur qızının istintaq qovluğu, PR-39675.

III. DÖVRİ MƏTBUAT

Azərbaycan dilində

1. «525-ci qəzet», 2009, 30 yanvar.
2. Abdulla B. Bədii yaradıcılıq iməcilik deyil. «Ədəbiyyat qəzeti», 2006, 28 aprel.

3. Abdulla B. Qu quşunun son nəğməsi. «Folklor və etnoqrafiya» j., Bakı, 2006.
4. Abid Ə. Azəri ədəbiyyatında türkcənin təkamülü. «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 2-3.
5. Abid Ə. Dərəbəylik dövrü Azəri ədəbiyyatı. «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1927, № 4-5.
6. Abid Ə. Mirzə Fətəli Axundov haqqında. «Maarif işçisi» jurnalı, 1928. № 4-8.
7. Abid Ə. Mirzə Fətəli Axundovun daha bir neçə məlum olmayan əsəri. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1930, № 3-4.
8. Abid Ə. Mirzə Fətəli Axundzadənin mətbuat münaqişələri. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1936, № 3.
9. Abid Ə. Mirzə Fətəliyə yersiz bir hücum münasibətilə. «Kommunist» qəzeti, 1929, 22, 29 noyabr.
10. Abid Ə. Mirzə Fətəlinin daha bir neçə məlum olmayan əsəri. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1933, № 3.
11. Abid Ə. Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış («Oğuznamə»). «Dan ulduzu» jurnalı, 1928, № 5; № 8.
12. Abid Ə. Türk xalqları ədəbiyyatında mani növü və Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyətləri. «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, 1930, № 4-5.
13. Abid Ə. Türk ədəbiyatında Mirzə Fətəli Axundov. «Dan ulduzu» jurnalı, 1928, № 4-6.
14. Abid Ə. Firdovsinin Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri. «Kommunist» qəzeti, 1934, 4 iyun.
15. Abid Ə. Füzulinin tədqiq edilməmiş bir əsəri. «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 1.
16. Abid Ə. Heca vəzninin tarixi. «Maarif işçisi» jurnalı, 1927, № 3-4; № 6-7.
17. Abid Ə. Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr. «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, 1930, № 3.
18. Ağayev Ə. Görkəmli ədəbiyyatşğnas. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 1962, 12 may.
19. Araslı H. Sarı Aşıq haqqında. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 15 may.

20. «Azadlıq» qəzeti, 1999, 21 may.
21. «Azərbaycan» qəzeti, 1919, 3 avqust.
22. «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 1951, 21 iyun.
23. «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 1997, 21 oktyabr.
24. «Azərbaycan» jurnalı, 1967, № 6.
25. «Bakinskiy raboçi» qəzeti, 1929-cu il, 6 yanvar.
26. Bəhcət B. Aşıq təxəllüslü bayatı şairinin tərcümeyihalı və yaradıcılığı. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 21 mart.
27. Bəhcət B. Sarı Aşıq. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 29 fevral.
28. Bəhcət B. El şairi və el şairləri. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 14 aprel
29. Bəhcət B. Aşıq Mahmud. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 20 avqust.
30. Çoban. «Qurbani» dastanı haqqında. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 16 iyul.
31. Dəmirçizadə Ə. Sarı Aşıq. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 24 may.
32. Dəmirçizadə Ə. Bayatı haqqında. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 15 may.
33. Dubinski İ. Dinlə mübarizə cəbhəsində. İnqilab və mədəniyyət, 1930, № 1.
34. «Ədəbiyyat qəzeti» 1934, 22 dekabr.
35. «Ədəbiyyat qəzeti», 1937, 6 aprel.
36. «Ədəbiyyat qəzeti», 1937, 6 fevral.
37. «Ədəbiyyat qəzeti», 1937, 9 iyun.
38. «Ədəbiyyat qəzeti», 1941, 2 fevral.
39. «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 5 may.
40. «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 5 iyun.
41. «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 17 iyul.
42. «Ədəbiyyat qəzeti», 1951, 26 iyul.
43. «Ədəbiyyat qəzeti», 1951,17 avqust.
44. Əlizadə H. Oktyabr inqilabı və el ədəbiyyatı. «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, 1930, № 3.
45. «Füyuzat» jurnalı. 1907, № 8.

46. «Gənc işçi» qəzeti, 1937, 3 avqust.
47. Heydər Əliyev və kino. «Sinematoqraf» jurnalı, Bakı, 2002.
48. Həsənov R., Mamedova Ş. Türk musiqi teatrosu nəzəriyyatçısı rolunda. İnqilab və mədəniyyət jurnalı, 1932, № 5.
49. «Hücum» jurnalı, 1931, № 9.
50. Xalq qəzeti. 2010, № 47 (26397).
51. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1929, № 2.
52. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1930, № 1.
53. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1930, № 12.
54. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı. 1931, № 9.
55. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1938, № 3.
56. İmanquliyev A. Novruz Şərq ölkələrində. «Ədəbiyyat qəzeti», 2009, 9 oktyabr.
57. İsmayılov H. Novruz – milli yaradılış və birlik bayramı. «Azərbaycan» qəzeti, 2010, 19 mart.
58. «İqbal» qəzeti, 1913, 23 may.
59. «Kommunist» qəzeti, 1928, № 2446.
60. «Kommunist» qəzeti, 1929, 11 yanvar.
61. «Kommunist» qəzeti, 1929, 21 mart.
62. «Kommunist» qəzeti, 1929, 11 aprel.
63. «Kommunist» qəzeti, 1929, 12 noyabr.
64. «Kommunist» qəzeti, 1930, 1 may.
65. «Kommunist» qəzeti, 1937, 14 iyul.
66. «Kommunist» qəzeti, 1951, 26 may.
67. «Kommunist» qəzeti, 1951, 29 may.
68. «Kommunist» qəzeti, 1957, 26 mart.
69. Köçərli F. «Ədəbiyyatımıza dair məktub». «Şərqirus» qəzeti, 1904, 18 dekabr.
70. Köçərli F. İdarəyə məktub. «Dəvət» qəzeti, 1906, № 13.
71. Köçərli F. Köçərilərin övza və əhvalı. «Tərəqqi» qəzeti, 1909, № 197
72. Qarabağlı Ə. Xalq ədəbiyyatını öyrənəlim. «Ədəbiyyat qəzeti», 1935, 1 mart.

73. Qarabağlı Ə. Mübahəsə münasibətilə. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 1 iyun.
74. «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 9.
75. «Maarif işçisi» jurnalı, 1926, № 11.
76. «Molla Nəsrəddin» jurnalı, 1908, № 50.
77. Rzasoy S. Sazla sözün vəhdəti: musiqi və heca kodlarının poetik struktur semantikası professor Sədnik Paşa Pirsultanlının düşüncə modelində. «Yurddan səslər» dərgisi, 2007, № 2.
78. «Sovet Naxçıvanı» qəzeti, 1989, 17 fevral.
79. «Şərq qapısı» qəzeti, 1938, 10 fevral.
80. «Şərq qadını» jurnalı, 1926, № 8.
81. «Şərq Qadını» jurnalı, 1937, № 7.
82. Talıbzadə K. Firudin bəy Köçərlinin Abdulla Şaiqə məktubları. «Azərbaycan» jurnalı, 1967, № 6.
83. «Tərəqqi» qəzeti, 1908, № 137.
84. Təhmasib M.H. Adət, ənənə, mərasim, bayram. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 1966, 12 mart.
85. Təhmasib M.H. Ədib-alim. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 1967, 9 dekabr.
86. «Tuti» jurnalı, 1917, № 21.
87. «Vətən uğrunda» jurnalı, 1942, № 4-5.
88. «Yeni yol» qəzeti, 1924, 2-9 dekabr.
89. «Yeni yol» qəzeti, 1926, 22 mart.
90. «Yeni yol» qəzeti, 1927, 14 yanvar.
91. Zeynallı H. Azərbaycan el ədəbiyyatı, «Maarif işçisi» jurnalı, 1926, № 11.
92. Zeynallı H. Ağız ədəbiyyatı. «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 9.
93. Zeynallı H. Azərbaycan folkloru. «Ədəbiyyat qəzeti», 1936, 29 fevral.

Rus dilində

1.Литературная газета. 1951, 7 июль.
2.Газета «Закавказья». 1910, 2 апрель.

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Milli yaddaşın bifurkasiyası: şəhidlər və şahidlər 3
Giriş.....27

I FƏSİL. Ortaq türk-islam mədəniyyəti totalitarizm dövründə

Milli-mənəvi dəyərlərin özəlləşdirilməsi, özgələşdirilməsi və məhv edilməsi 36
Total mühit: milli musiqi və milli adətlər 126
Dini təqib və təzyiqlər.....142
«Kitabi-Dədə Qorqud», yaxud milli-etnik yaddaşın repressiyası 183

II Fəsil. Milli mənəvi dəyərlərin daşıyıcılarının repressiyası.

Firidunbəy Köçərlinin müəmmalı ölümü, yaxud gümandan həqiqətə.....221
Bəhlul Bəhcət, yaxud təhrif olunmuş bioqrafiya.....269
Salman Mümtaz və kitabxanasının taleyi 341
Yusif Vəzir Çəmənzəminli, yaxud 169 №-li istintaq işi 397
Bir folklorşünas alimin taleyi, yaxud Vəli Xuluflu.....447
Xalqın sərvətini toplayan «xalq düşməni», yaxud Hənəfi Baba oğlu Zeynallı 492
Əhmədov Əmin Abid, yaxud Türkiyədə təhsil almağın nəticələri.....550
İstifadə olunmuş ədəbiyyat.....585

Cəlal Qasımov.
Azərbaycan folklorşünaslığı və sovet totalitarizmi,
Bakı, "Nurlan", 2011.

Nəşriyyat direktoru:
Nadir Məmmədli

Kompüterdə yığdı:
Səadət Əliyeva

Korrektoru:
Vüsal Abiyev

Kompüter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Ramin Abdullayev

Kağız formatı: 60/84 16/1
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 37,5 ç/v
Tirajı: 1000
Qiyməti müqavilə ilə.

Kitab AMEA Folklor İnstitutunun Redaksiya-Nəşriyyat şöbəsinin Kompüter Mərkəzində yığılıb səhifələnmiş, "Nurlan" NPM-də hazır deopozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.

03071275

MİLLİ RƏQƏMSAL
YADDAŞ

46683



Qasımov Cəlal Əbil oğlu 1959-cu ildə Şərur rayonunun Püsyan kəndində anadan olmuşdur. Ədəbiyyatşünas, filologiya elmləri doktoru (2000) və professordur (2006). Naxçıvan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun (indiki Naxçıvan Dövlət Universiteti) tarix-filologiya fakültəsini bitirmişdir (1984). 1984-1991-ci illərdə Sabirabad rayonunda dil-ədəbiyyat müəllimi işləmişdir. 1991-1993-cü illərdə vaxtilə təhsil aldığı Naxçıvan Dövlət Universitetində pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olmuşdur. 1993-cü ildən Azərbaycan Respublikası Milli Təhlükəsizlik Nazirliyində çalışır. Görkəmli tənqidçi və ədəbiyyatşünas «Abdulla Surun həyat və yaradıcılıq yolu» mövzusunda namizədlik, «Siyasi repressiya həyatda və ədəbiyyatda» mövzusunda isə doktorluq dissertisiyası müdafiə etmişdir. Siyasi repressiya qurbanlarının faciəli taleyi haqqında tədqiqatların, o cümlədən 20 kitabın - «Abdulla Sur və əsərləri» (1995), «Əsrin qiyamət çağı» (1997), «Yaddaşın repressiyası» (1997), «Repressiyadan deportasiyaya doğru» (1998), «Yaddaşın bərpası» (1999), «MTN: tarixi-hüquqi mənbələr» (2005), «Cavidi məhbəsə aparan yol» (2007), «Azərbaycan təhlükəsizlik orqanlarının qısa tarixi» (dərslik, 2008), «Azərbaycan təhlükəsizlik orqanlarının tarixi» (azərbaycan, rus və ingilis dillərində, 2009) və s. əsərlərin, eyni zamanda 150-dən artıq elmi-publisistik məqalənin müəllifidir.