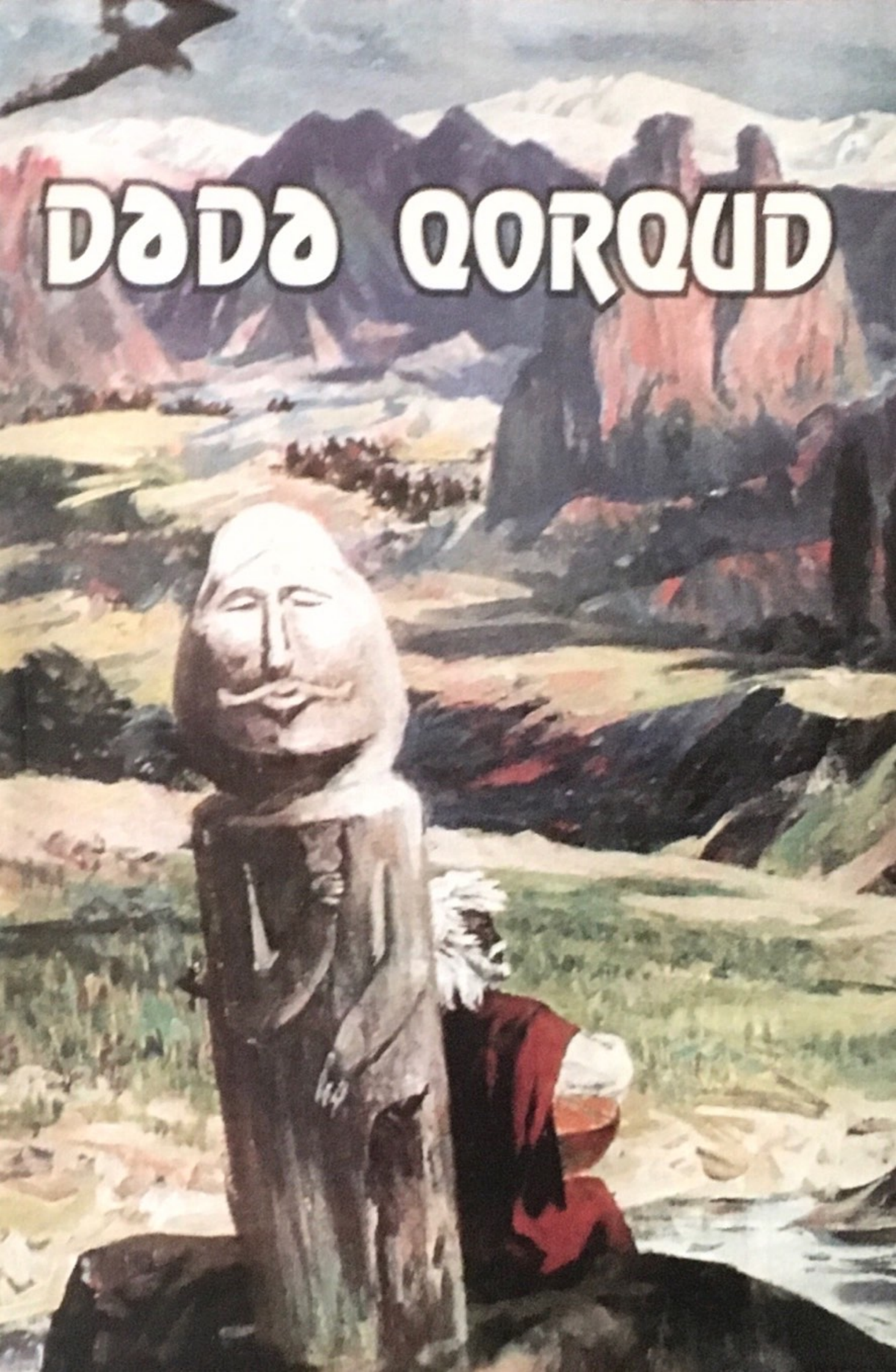


DADA QORQUD



AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD

دَدَه قورقود

DADA GORGUD

Elmi-ədəbi toplu

İldə 4 sayı buraxılır

IV (57)

BAKI - 2015

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

Baş redaktor: *Ramazan QAFARLI*

Redaksiya heyəti:

Kamal Abdulla, Anar, Şükrü Haluk Akalın (Türkiyə), Amanmırat Baymıradov (Türkmənistan), Cəlal Bəydili, Nizami Cəfərov, Özkul Çobanoğlu (Türkiyə), Ali Duymaz (Türkiyə), Metin Ekici (Türkiyə), M.Ocal Oğuz (Türkiyə), Kamran Əliyev, Əfzələddin Əsgərov, İsa Həbibbəyli, Muxtar İmanov, Teymur Kərimli, Sərxan Xavəri, Ağaverdi Xəlil, Rüstəm Kamal (Rəsulov), Şakir İbrayev (Qazaxstan), Tofiq Məlikov (Rusiya), Elxan Məmmədli, Törə Mirzəyev (Özbəkistan), Oljas Süleymenov (Qazaxistan), Sadık Tural (Türkiyə), Fikrət Türkmən (Türkiyə)

Baş redaktorun müavini: Seyfəddin Rzasoy
Baş redaktorun müavini: Nail Qurbanov
Məsul katib: Tahir Orucov

Nəşrinə məsul: Əziz Ələkbərli

“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplusu, IV. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2015, 170 səh.

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2015

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar



Ləman VAOİFOIZI (SÜLEYMANOVA)

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutunun

“Dədə Qorqud” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

e-mail: lemansuleymanova@rambler.ru

XOCAVƏND RAYONUNDAN TOPLADIĞIMIZ FOLKLOR MƏTNLƏRİNDƏ QARACA ÇOBAN OBRAZI

Xülasə

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən “Kitabi-Dədə Qorqud”la yaxından səsleşən mətnlər tez-tez qeyd alınır. Bunların arasında Təpəgöz və ya Kəlləgözlə bağlı süjetlər, can yerinə can vermə motivi, Əzrayılın quş formasında təsəvvürləri daha çoxdur. Ancaq bu gün “Kitabi-Dədə Qorqud”da mövcud olan obrazlarla bağlı mətnlərin xalq arasında yaşaması məsələsi nisbətən az rastlanan haldır. Bu baxımdan Xocavənd rayonu¹ sakinləri arasında Qaraca çobanla bağlı söylənen mətnlər olduqca diqqətçəkicidir. Biz bu obrazla bağlı ilk məlumatları hələ Xocavənd Rayon İcra Hakimiyyəti ilə görüşümüzə aldığımızda. Ancaq söhbətləşdiyimiz şəxslərin ali təhsilli olması səbəbindən onların sadəcə olaraq buradakı dağın Qaraçuq adının daşdığı üçün belə danışdıqlarını güman etdik. Söyləyicilərimizlə görüşlərimiz zamanı isə yanlışlığımızı anladığımızı. Söyləyicilər bu obrazı gah Qara Çoban, gah da Qaraca Çoban adlandırırdılar. Hal-hazırda erməni işğalında olan Qaraçuq dağının Qaraca çobanın yaşayış yeri olması topladığımız mətnlərdə tez-tez vurğulanır. Topladığımız nümunələrdə Qaraca çobanın boy-buxunundan, güc-qüvvəsindən, qəbrindən, qoyun arxasından və s.-dən də tez-tez bəhs olunur. Bu bölgədən qeyd etdiyimiz mətnlərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə səsleşmələr çox olsa da, Qaraca çoban dastan qəhrəmanı olmaqdan daha çox mifoloji obraz kimi özünü göstərir.

Açar sözlər: Qarabağ, Xocavənd, “Dədə Qorqud kitabı”, Qaraca çoban, sapand

IMAGE GARAJA CHOBAN IN THE TEXTS WE GATHERED FROM KHOJAVAND REGION

Summary

It is often collected texts from different regions of Azerbaijan related with "Kitabi Dede Gorgud". These plots: with related Tapagoz and Kallagoz, sacrifice themselves for others, description Azrayil as birds are more among gathered texts. But images existing in "Kitabi Dede Gorgud" and related texts we are faced relatively low. From this point of view, spoken texts related Garaja Choban among Khojavand people are very striking. We have gained first facts from the Executive Power Khojavand region related this image. We met people were educated, therefore, we believe that, this people say that, because people called the local mountains as Garachug. When we meet local people, we realized that we were wrong. Local people call this image then Gara Choban, or Garaja Choban now. Armenians occupied these places now and we gained facts it was place of residence of Garaja Choban. In our example, Garaja Chobans height, strength, grave, sheep back, and others often described. In our text

¹ Azərbaycan Respublikasının 26 noyabr 1991-ci il tarixli 279-XII sayılı Qanununa əsasən, Dağlıq Qarabağ Muxtar Vilayəti ləğv olunaraq Hadrut və Martuni rayonlarının bazasında Xocavənd rayonu yaradılıb.

gained from this region though there are many relations with the epos "Kitabi Dede Gorqud", Garaja Choban shows himself more like mythological image.

Key words: Karabakh, Khojavand, "Dada Gorgud book", Garaja Choban, sapand

ОБРАЗ КАРАДЖА ЧОБАНА В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ СОБРАННЫХ В ХОДЖАВЕНДСКОМ РАЙОНЕ

Резюме

Очень часто встречаются схожие по содержанию тексты в «Китаби Деде Горгуд», собранных в различных регионах Азербайджана. В данном случае имеет место связь персонажей между собой, такие как Темеглазый и Лобоглазый, такой мотив как быть жертвой вместо кого-то и часто встречается воображение смерти в облике птицы. Но сегодня, в текстах связанные с существующими образами в «Китаби Деде Горгуд» не так часто глаголет уста народа. В этом плане, образ Караджа Чобана рассказанное жителями Ходжавендского района весьма интересна. Первые сведения об этом образе мы получили при встрече с представителями Исполнительной власти Ходжавендского района. Учитывая тот факт, что наши собеседники были люди с высшим образованием, то название горы Караджук мы представили таковым, но при встрече со сказителями мы поняли, что ошибались. Сказители этот образ называли либо Кара Чобан, либо Караджа Чобан. В собранных нами материалах упоминается гора Караджук, где проживал Караджа Чобан, который по сей день находится в руках армянских оккупантов. В собранных нами образцах, образ Караджа Чобана часто представляется как высокий, невероятно могучий и т.д. Тексты собранные в данном регионе часто переключается с содержанием дастана в «Китаби Деде Горгуд», здесь образ Караджа Чобана больше выявляется как мифологический образ, нежели как образ дастанного героя.

Ключевые слова: Карабах, Ходжавенд, «Китаби Деде Горгуд», Караджа Чобан, праща.

Qaraca Çoban və yaxud Qara Çoban. Bölgədən qeydə aldığımız materiallar arasında xeyli sayda mifoloji mətn var. Bunların bir qismi bütün bölgələrimiz üçün xarakterik olan mifoloji rəvayətlərdir. Xocavənd sakinlərindən topladığımız rəvayətlərin bir qismini də Qaraca Çobanla bağlı söylənən mətnlər təşkil edir. Qeyd edək ki, "Dədə Qorqud kitabı" ilə səsleşən mətnlər həm bizim tərəfimizdən, həm də digər folklorçular tərəfindən başqa bölgələrdən də qeydə alınıb. Bunların arasında "can yerinə can vermə", "ölümdən qaçma" motivləri, Təpəgöz və ya Kəlləgözlə bağlı süjetlər, eləcə də Əzrayılın quş formasında təsəvvür olunmasına dair materiallar daha çoxdur [Şəki folklor örnəkləri II kitab, səh.79, 81-82; Şəki folklor örnəkləri III kitab, səh.9-14, 64-71; Şirəliyev, səh. 367; AFA. Zəngəzur folkloru, 50; AFA. Ağdaş folkloru, 398-401 və s.]. Bununla yanaşı, müxtəlif bölgələrimizdə elə alqış, qarğıış, ağı və s. mətnlərlə üzləşirik ki, bu mətnlərin bəzən ruhunda, bəzən də qafiyələnməsində "Dədə Qorqud"la müəyyən səsleşmələr özünü göstərir:

Axar sular həmməşə axsın [Qarabağ, VI c., səh. 391].

Üzün ağ olsun,

Yediyin yağ olsun.

Mindiyin bir köhlən daylağ olsun,

Gəzdiyin yaylağ olsun! [Qarabağ, VI c., səh. 393].

Atının dalınca qulun səhməsin [Qarabağ, VI c., səh. 393].
Yükün binə tutmasın.
Yükün kölgə salmasın.
Yükün yığılmasın [Qarabağ, VI c., səh. 393].

Duranda yerə naz eliyən,
Gedəndə boyuna naz eliyən,
Gedəndə yerışı göyçək,
Gələndə gülüşü göyçək,
Gözəlliyi güldən götürən,
Ağlığı qardan götürən ... [Qarabağ, VII c., səh.349] və s.

Xocavənd sakinləri arasında Qaraca Çobanla bağlı mətnlər olduqca məşhurdur. Qaraca Çoban obrazının bu bölgədə mövcud olması ilə bağlı ilk məlumatlara mərhum folklorşünas Şamil Cəmşidovun “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən” adlı əsərində rast gəlirik. Təəssüf ki, Şamil Cəmşidov o zaman topladığı mətnləri nəşr etdirməyib, yalnız yığcam məlumat verməklə kifayətlənib [Cəmşidov, səh.91-92]. Bölgəyə səfər etdiyimiz zaman bu obrazla bağlı ilk məlumatları hələ Xocavənd Rayon İcra Hakimiyyəti nümayəndələri ilə görüşümüzdə aldığımız. Ancaq söhbətləşdiyimiz şəxslərin ali təhsilli olması səbəbindən onların sadəcə olaraq buradakı dağın Qaraçux adını daşdığı üçün belə danışdıqlarını güman etdik. Söyləyicilərimizlə görüşlərimiz zamanı isə yanıldığımızı anladığımız.

Onu da qeyd edək ki, bütün xocavəndlilər bu obrazla bağlı mətnləri danışa bilmirlər. Xocavənd rayonunun Muğanlı, Əmirallar, Qaradağlı kəndlərinin camaatı arasında bu mətnlərin daha geniş yayıldığı şahidi olduq. Xocavənd və Kuropatkin kəndlərindən olan söyləyicilərimiz Qaraca Çobanla bağlı bir neçə mətn danışdılar. Onlar bu mətnlərin yuxarıda adlarını qeyd etdiyim kəndlərin sakinləri olan qonşularından eşitdiklərini qeyd etdirdilər. Rayonun Tuğ, Salakətin, Axullu, Günəşli kənd sakinlərindən isə bu obrazla bağlı heç nə toplaya bilmədik.

Mətni danışan şəxslərin demək olar ki, hamısı söylədikləri mətnləri vaxtilə öz ata-babalarından və yaxud kəndin yaşlı sakinlərindən eşitdiklərini deyirdilər. Bu faktın özü ərazinin işğalından qabaq həmin mətnlərin bölgədə nə qədər yaygın olduğunu göstərən faktdır. Biz sakinlərdən bu obrazla bağlı topladığımız mətnlərin hamısını Xocavənd rayonunun sakinlərindən toplayıb tərtib etdiyimiz kitabda vermədik. Onlardan yalnız doqquzunu seçib ora saldıq [Qarabağ, VII c., səh. 21-25]. Qalanlarını isə bir-birini təkrarladıkları üçün, bəzilərini isə zəif olması səbəbindən kitabə daxil etmədik.

Söyləyicilərə Qaraçuxa ilə bağlı sual ünvanladığımızda onlar bəzən Qaraçuxanı Qaraca Çobanla dəyişik salır, onun haqqında məlumat verməyə başlayırdılar. Söyləyicilər bu obrazı gah Qara Çoban, gah da Qaraca Çoban adlandırırdılar [Qarabağ, VII c., səh.21-24]. Maraqlıdır ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın özündə də Qaraca Çobanın müxtəlif cür adlandırıldığı şahidi oluruq. Dastanda Qaraca Çobanın adı 45 dəfə çəkilib ki, onlardan yalnız beşində obraz Qaraca

Çoban adlandırılıb, beş dəfə Qaracıq Çoban, bir dəfə Qaracıq Çoban, bir dəfə Qaracıq Çoban, otuz üç dəfə isə sadəcə çoban formasında işlədilib.

Şamil Cəmsidov Martuni, Ağcabədi və Jdanov¹ rayonlarının əhalisinin Qaraca Çobanın adını Qaraçuq Çoban, Qaraçuq dağını isə eyni zamanda “Qaraçuğun dağı”, yaxud “Qara Çoban dağı” şəklində tələffüz etdiklərini yazır [Cəmsidov, səh.91].

Xocavəndli söyləyicilərimiz Qaraca Çobanın Qaraçuq dağının ətəyində yaşadığını, orada qoyunlarının yataq yerinin, su kəhrizinin olması haqqında məlumat verir, Qaraca Çobanın bütün var-dövlətinin bu dağda olmasını deyirdilər [Qarabağ, VII c., səh.21-24]. Qaraçuq dağının da “Dədə Qorqud kitabı” ilə bağlı toponim olması məlum həqiqətdir. Bu obrazın məşhur qəhrəmanlarından biri olan Qazan xanın epitetlərindən biri də “Qaraçuğun qaplanı”dır. Qaraca Çobanın Qaraçuq dağından əylərək Xonaşen çayından su içməsi, çox böyük olduğu üçün öləndə bir qəbrə yerləşməməsi, bölünərək 3, 7, bəzən də 40 qəbirdə dəfn olunması, məzarının uzunluğunun 200-300 metr olmasının vurğulanması nəhənglərlə bağlı təsəvvürlərin bölgədə bu obraza transformasiya olunduğunun sübutudur.



Qaraçuq dağı. Hazırda ermənilər tərəfindən işğal olunmuş ərazidir.

Qaraçuq dağının ətəyində salınmış Avşar qəbiristanlığında iri qara daşlar vardır. Yerli sakinlərin dediyinə görə, bu daşlar çox ağırdır, qaldırmaq olmur. Həm də bu daşların yalnız burada mövcud olması, yaxın ərazilərdə rast gəlinməməsi ilə bağlı məlumatlarla da tez-tez qarşılaşırıq. Xocavəndlilərin dediyinə görə, bu daşlar vaxtilə Qaraca Çobanın atdığı daşlardır.

¹ Jdanov – Beyləqan rayonu Sovet dövründə bir müddət Jdanov adlandırılmışdı.



Xonaşen çayı. Uzaqdan Qaraçuq dağı görünür.



Nərgiztəpədə olan bu daş qalağını əhali Qara çobanın sapandından atılmış daşlar hesab edir.

“Dədə Qorqud kitabı”nda Qaraca Çobanın Dəmirqapı Dərbənddə Qazan xanın on min baş qoyununun ardınca gələn kafirlərlə döyüşü zamanı və Qazanın evini qurtarmağa getdiyi zaman kafir çəngəlinə vurulan Uruzu qurtarmaq üçün sapanddan daş atdığından bəhs olunur. Dastanda Qaraca Çobanın sapandı belə təsvir olunur: “Çobanın üç yaşar dana dərisindən sapanının, ayasıydı, üç keçi tüyündən sapanın, qollarıydı. Bir keçi tüyündən çatlagucıydı. Hər atanda on iki batman daş atardı. Atdığı daş yerə düşməzdi. Yerə dəxi düşsə, toz kibi savrılırdı, ocaq kibi obrılır idi. Üç yiladaq daş düşdüğü yerin, otu bitməzdi. Semiz qoyun, arıq toqlı bayırda qalsa, qurt gəlib yeməzdi sapanın, qorqusundan” [Kitabi-Dədə

Qorqud, səh. 51]. Xocavənd sakinlərindən qeydə aldığımız mətnlərdə Qaraca Çobanın həmin daşları bir neçə səbəblə atması vurğulanır. Bu mətnlərdən birində göstərilən səbəb “Dədə Qorqud kitabı”ndakı sapanddan daş atma məsələsi ilə çox oxşardır. Yəni burada da Qaraca Çobanın dağın başında dayanaraq üstünə gələn düşmən qoşununa sapandla daş atmasından söhbət açılır, amma düşmənlərin nə səbəbə gəlməsi göstərilmir [Qarabağ, VII c., səh.21]. Digər mətndə Qaraca Çobanın ölümlərini çox ağlayan avşar camaatını qəbiristanlıqdan qovmaq üçün Qaraçuq dağında dayanaraq buranı daşladığından bəhs olunur [Qarabağ, VII c., səh.23]. Başqa bir mətndə Qaraca Çobanın Qaraçuqda dayanaraq Nooruz dərəsinə daş atmasından söhbət gedir. Qaraca Çobanın daşının böyüklüyünü nəzərə çarpdırmaq üçün söyləyici “Savet dövründə nə qədər texnika vardı, onu sahədən çıxara bilmədi, gücü çatmadı çıxartmağa. Heylə böyüh qayaydı” [Qarabağ, VII c., səh. 21] kimi cümlələrdən istifadə etdi. Mətnlərdən birində isə camaatın torpaq payı böldüyü zaman Qaraca Çobanın daş atması, daşın getdiyi məsafə qədər ərazini özünə yataq yeri götürməsi qeyd olunur [Qarabağ, VII c., səh.24].

“Yerli əhalinin Qaraçuq ərazisində Qaraçuq Çobanın adı ilə əlaqədar olaraq göstərdiyi coğrafi əlamətlərindən “Qaraçuq Çobanın qoyun arxacı”, “Qaraçuq Çobanın köç yolu”, “Qaraçuq Çobanın bulağı”, “Qaraçuq Çobanın ulaq daşı”, “Qaraçuq Çobanın sapand daşları” və nəhayət, “Qaraçuq Çobanın 6 hissədən ibarət nəhəng “qəbri” diqqəti cəlb edir. Martunu, Ağcabədi və Jdanov rayonlarında yaşayan Allahverdi Xəlilov, Həmid Xəlilov, Xanlar Məmmədov, Qaraş Cəfərov, Surxay İsmayılov, Xanış Məmmədov, Hüseyn Məmmədov, Heydər Nağıyev və başqalarının ata-babalarından Qaraçuq Çoban haqqında eşitdikləri rəvayətlərdə deyilir: “Qaraçuq Çoban son dərəcə nəhəng bir adam imiş, o öz doğma məskəni olan Qaraçuq dağının zirvəsindən əyilib, dağın yaxınlığından axan Xonaşın çayından su içərmiş, o bir pud saqqızı bir dəfəyə ağzına alıb çeynəyərmiş. Onun çomağı o qədər iri imiş ki, yanınca sürüyərkən yerdə xış kimi cız salarmış. Qaraçuq Çoban özünün zəncir qollu sapandına böyük qoyun boyda daşları qoyub atmaqla basqın edən düşmənləri qovarmış...”. Şamil Cəmsidov Martuni, Ağcabədi və Jdanov rayonlarının əhalisinin Qaraca Çobanın adını Qaraçuq Çoban, Qaraçuq dağını isə eyni zamanda “Qaraçuğun dağı”, yaxud “Qara Çoban dağı” şəklində tələffüz etdiklərini yazır [Cəmsidov, səh.91]. Ş.Cəmsidovun verdiyi məlumatların böyük bir qismi bu gün də bölgə əhalisi arasında yaşayır, bir qisminə isə təəssüf ki, rast gəlmədik. “Qaraçuq Çobanın qoyun arxacı”, “Qaraçuq Çobanın sapand daşları”, “Qaraçuq Çobanın 6 hissədən ibarət nəhəng “qəbri” Qaraçuq dağının zirvəsindən əyilib, dağın yaxınlığından axan Xonaşın çayından su içməsi ilə bağlı məlumatlar bölgə əhalisi arasında bu gün də yayğındır. “Qaraçuq Çobanın köç yolu”, “Qaraçuq Çobanın bulağı”, “Qaraçuq Çobanın ulaq daşı”, bir pud saqqızı bir dəfəyə ağzına alıb çeynəməsi, böyük çomağı ilə bağlı məlumatlarla isə rastlaşmadıq.

Söyləyicilərdən biri Qaraca Çobanın dəfnindən danışarkən qeyd etdi ki, o zaman yazı-pozu olmadığından, dəfndə kimlərin iştirak etdiyini bilmək üçün gə-

lənlerin hamısı əllərində bir dənə qara daş gətirib qəbrin üstünə qoyublar [Qarabağ, VII c., səh.24].



Afşar qəbiristanlığında Qaraca Çobanın qəbrinin yerləşdiyi ərazi

Şamil Cəmşidovun yazdığına görə, bölgə əhalisi Qaraca Çobanın ölümü haqqında belə məlumat verir: “Qaraçuq Çoban peyğəmbər əyyamında yaşamışdır. Lakin o, Allahı, peyğəmbəri tanımamış. Bir gün iki dərviş onun yanına gəlib, peyğəmbər adından danışaraq, qoyunlardan qurban kəsməyi tələb edir. Bunu qəbul etməyib dərvişləri qovduğu üçün Allahın Qaraçuq Çobana acığı tutub, özünü və qoyunlarını daşa döndərmişdir” [Cəmşidov, səh.91].



Nərgiztəpə ərazisində yerləşən Afşar qəbiristanlığı

Başqa bir rəvayətdə isə onun öz əcəli ilə öldüyü göstərilir. “Qaraçuq Çoban ölümünün yaxınlaşdığını duymuş, Qaraçuq dağının başında dayanıb, sapan-

dına böyük bir daş qoyub atmış və demişdir: “Sapandın daşı hara düşsə, mənə orada dəfn edərsiniz”. Daş gəlib Qaraçuqdan təxminən 15 kilometr aralı olan Nərgiztəpəyə düşmüşdür. Odur ki, öləndə onu burada dəfn etmişlər. Lakin Qaraçuq Çobanı nə götürmək, nə də bir qəbrə yerləşdirmək mümkün olmadığından baş, bədən, iki qol, iki qılça olmaqla 6 hissəyə bölüb ayrı-ayrı qəbirlərdə basdırmışlar” [Cəmşidov, səh.91].

Hazırda Qaraçuq Çobanın qəbri deyə göstərilən Nərgiztəpə adlı bu yer çox qədim bir qəbiristanlıqdır. Burada köhnə qəbirlərin sinə və baş daşları üzərində ox-kaman, at, atlı, ev, kuzə və s. şəkillər həkk edilmişdir.

Söyləyicilər bəzən bu obrazı müasir dövrlə əlaqələndirirlər. Qaraca Çoban haqqında informasiya verən söyləyici sonda mətnə təəssüf hissiylə belə bir əlavə etdi: “Onnan sora Qara Çoban çıxdı getdi, erməni gəldi ora yelihləndi” [Qarabağ, VII c., səh. 22]. Erməninin bu ərazilərə yerləşməsi çox yaxın tarixin məhsuludu. Mifoloji obraz olan Qaraca Çobanın bəzən belə “müasirləşdirilməsi” son dövr hadisələri ilə əlaqədar olaraq olduqca təbii görünür, söyləyici öz yer-yurd nisgilini məhz bu formada büruzə verir. Bəzi mətnlərdə söyləyicilər Qaraca Çobanın yataq yerinin və qoyun arxacının ermənilər tərəfindən əkilərək məhv edilməsini də vurğuladılar [Qarabağ, VII c., səh.23].

Sonuc. Bütün bu deyilənlərə əsasən belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, bu bölgədə mövcud olan Qaraca Çoban obrazı ilə bağlı mətnlərdə “Dədə Qorqud kitabı” ilə bağlı səsleşmələrin olması ilə bərabər, Qaraca Çoban və yaxud Qara Çoban mifoloji obraz kimi də özünü göstərir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII cild. Zəngəzur folkloru / Toplayanlar: Nəbioğlu V., Kazımoğlu M., Əsgər Ə., Bakı, Səda, 2005
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI cild. Ağdaş folkloru / Toplayıb tərtib edən: Rüstəmzadə İ. Bakı, Səda, 2006
3. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası. I cild. Bakı, “Yeni nəşrlər evi”, 2000
4. Cəmşidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən. Bakı, Gənclik, 1969
5. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab. (Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Toplayıb tərtib edən: L.Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2013
6. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VII kitab. (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Toplayıb tərtib edən: L.Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2014
7. Şəki folkloru örnəkləri. II kitab. Toplayıb tərtib edən: L.Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, “Elm və təhsil”, 2014
8. Şəki folkloru örnəkləri. III kitab. Toplayıb tərtib edən: L.Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, “Elm və təhsil”, 2016
9. Şirəliyev M. Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı, Maarif, 1967

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər**Ramazan OAFARLI***filologiya üzrə elmlər doktoru, professor**AMEA Folklor İnstitutunun**“Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri**e-mail: ramazanqafar@yandex.ru***MİFİK DÜNYA MODELİNİN KƏMİYYƏT STRUKTURU****Xülasə**

Məqalədə mifik dünya modelinin kəmiyyət strukturunun atributları ilk dəfə olaraq sistemli şəkildə araşdırılır. Mifik dünya modelinin müxtəlif strukturlarını öyrənəndə görürük ki, ilk əvvəl o iki hissəyə bölünür – gerçək dünya və xarüqülədə dünya. Dünya şaquli xətt üzrə ən azı üç hissəyə, üfüqi xətt ilə mərkəzi dayaq nöqtəsi qatılmaqla dörd istiqamətə ayrılır: şərq, qərb, şimal, cənub. Dünyanın əsas ölçülərinin cəmi yeddidir: 4 (yer üzünün dörd istiqaməti) + 1 (mərkəz) + 1 (yuxarı) + 1 (aşağı). Məqalədə Azərbaycan-türk mifologiyasında bir – sakral kosmoqonik başlanğıc, iki – dual kosmoqonik başlanğıc, üç – dünyanın şaquli struktur modeli, dörd – dünyanın üfüqi struktur modeli, beş – dünyanın zaman modeli, altı – dünyanın üfüqi və şaquli modeli, yeddi – dünya vəhdətinin struktur modeli, doqquz – dünyanın bütövlük modeli, on iki – dünyanın zooastral modeli, qırx – mediativ ritual modeli kimi tədqiqatə cəlb edilir.

Açar sözlər: mifik dünya modeli, sakral rəqəmlər, kosmoqonik başlanğıc, dual kosmoqonik başlanğıc, dünyanın şaquli struktur modeli, dünyanın üfüqi struktur modeli, dünyanın zaman modeli, dünyanın üfüqi və şaquli modeli, dünyanın zooastral modeli, mediativ ritual modeli

THE QUANTITY STRUCTURE OF THE MYTHICAL WORLD MODEL**Summary**

In the article the attributes of the quantity structure of the mythical world model are investigated for the first time systematically. Investigating the different structures of the mythical world model we see that first of all it is divided into two parts – the real world and the unreal world. According to the vertical line the world is divided at least three parts, but according to the horizontal line it is divided into four directions including the central foothold: east, west, north, south. The sum total of the main measures of the world is seven: 4 (four directions of the Earth) + 1 (centre) + 1 (up) + 1 (down). In the article some numbers are investigated as the models such as one – the sacred cosmogony beginning, two – dual cosmogony beginning, three – the vertical structure model of the world, four – the horizontal structure model of the world, five – the time model of the world, six – the vertical and horizontal model of the world, seven – the structure model of the world unity, nine – the integrity model of the world, twelve – the zoo astral model of the world, forty – the meditative ritual model.

Key words: the mythical world model, the sacral numbers, the cosmogony beginning, the dual cosmogony beginning, the vertical structure model of the world, the horizontal structure model of the world, the time model of the world, the horizontal and vertical model of the world, the zoo astral model of the world, the meditative ritual model

КОЛИЧЕСТВЕННАЯ СТРУКТУРА МОДЕЛИ МИРА**Резюме**

В статье впервые исследуется систематизация атрибутов количественной структуры модели мифологического мира. Изучая различные структуры моделей мифологи-

ческого мира, выясняется, что они делятся на две части: настоящий мир и нереальный мир. Мир по вертикали, по меньшей мере, делятся на три части, а по горизонтали, включая в себя центральную точку опоры расходятся на четыре стороны: восток, запад, север, юг. В мире существует семь основных измерений: 4 (четыре направления земли) + 1 (центр) + 1 (верхний) + 1 (нижний). В статье исследовано в Азербайджано-тюркской мифологии один – сакральное, космогоническое начало, два – дуальное космогоническое начало, три – вертикальная структура модели мира, четыре – горизонтальная структура модели мира, пять – модель мира времени, шесть – вертикальная и горизонтальная модель мира, семь – тождественная структура модели мира, девять – целостность модели, двенадцать – зооастральная модель мира, сорок – модель медиативного ритуала.

Ключевые слова: мифическая модель мира, сакральные цифры, космогоническое начало, дуальное космогоническое начало, вертикальная структура модели мира, горизонтальная структура модели мира, модель мира времени, вертикальная и горизонтальная модель мира, зооастральная модель мира, модель медиативного ритуала.

Ümumiyyətlə, təkcə Azərbaycan-türk mifologiyasının deyil, hər bir xalqın mifologiyasının öyrənilməsində sakral sayların tədqiqi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Hər bir ənənəvi mədəniyyət üçün xarakterik olan rəqəmlər vardır. Onların hansı rəqəmlər olması bir təsadüf olmayıb, həmin mədəniyyətin bazasını təşkil edən mifoloji dünya modeli ilə bağlıdır. Mifologiyada rəqəmlərin xüsusi mövqeyi vardır. Bunlar dünyanı qavrayışın mühüm vasitəsi kimi çıxış edir. Mifoloji təfəkkürün özünəməxsus keyfiyyəti onda ifadə olunur ki, mif dünyanı onun görünən, maddi, hissi tərəflərindən qavrayır. Saylar da həmin ilkin qavrama çevrəsinə daxil olan ünsürlərdəndir. Əşyaların sayılması insan təfəkkürünün inkişafında çox böyük rol oynamış, onu irəli aparmışdır. Mifologiyada saylar dünyanın yalnız kəmiyyət baxımından qavranma vasitəsi deyildir. Mifoloji çağ insanı dünyanı rəqəmlər vasitəsi ilə yalnız dərk etməmiş, həm də təsvir edərək «modelləşdirmişdir». Başqa sözlə, rəqəmlərin mifoloji dünya modelinin qurulmasında son dərəcə böyük və müstəsna rolu olmuşdur. Kəmiyyət (say) insanın dünya anlamında fərdəliyi vacib abstrakt anlayışlardan biridir. Rəqəmlərin sakrallaşdırılması yarınlıqların mifoloji dərk olunmasında xüsusi əhəmiyyət kəsb etmiş, əmək alətlərinin, istehsal vasitələrinin, məişət əşyalarının, ailə və icma münasibətlərinin, sənət və peşələrin, xalq bədii təfəkkürünün, poeziyanın, epik ənənənin meydana gəlməsində böyük rol oynamışdır. Say mifoloji sistemlərdə ən geniş yayılmış işarələr toplusudur və keyfiyyət-kəmiyyət, zaman-məkan-miqdar daşıyıcısı kimi çıxış edir. İnsan özü də işarə-təsvir üsullarından biri kimi xüsusi say kodunun ən mühüm elementinə çevrilir. Başqa sözlə, mifoloji modellərdə bəşər övladının dünyaya gəlməsi başqa dünya elementləri ilə müqayisədə müxtəlif rəqəmlərlə qeyd edilir. Məsələn, «Avesta»da bütün canlıların altıncısı insandır, deməli, atəşpərəstlik inancında insanın sakral say işarəsi «6»-dir. Çin mifologiyasında isə insan «3»-lə doğulur və dünya modeli bütövləşir. Öncə gözlə gördüklərini, sonra isə düşündüklərini cütləşdirməsini bəşər övladının ilk ən böyük elmi kəşfi hesab etmək olar. Günəş – gündüz bir idi, o, ay – gecə ilə qoşalaşdırıldı və ikini (birin əksini) mey-

dana gətirdi. Yaz girəndən payızın ortalarınadək olan dövr biri – tanrının insanlara göndərdiyi xoş çağları anladır, qış isə onun tərsi, ikiləşməsi, cütləşməsi idi. Xeyir-şər əkizliyinin bünövrəsi məhz iki rəqəminin kəşfi ilə qoyulmuşdur. Və hər şeyin doğuşu varlıqların əkizləşməsinin, ikiləşməsinin, əksliklərin qarşılaşdırılmasının nəticəsində baş vermişdir. Yer – kişi (Heb, Zevs) göy – qadınla (Nut, Hera), hava-kişi (Şu) su-qadınla (Tefnut) evlənməklə başqa varlıqları dünyaya gətirmişdir. Sayların təbii sıralanması dilin dərin qatlarında indi təsəvvür etdiyimiz şəkildə deyildi, tamamilə başqa ardıcılıq və anlamda idi. Saylar keyfiyyətə müxtəlifcinsli düşünülür, onların fəvqəltəbii gücə malikliyi müəyyən vasitələrlə təsdiqə çalışılır, bəzilərinə tam üstünlük verilir. Bu mənada dünya xalqlarının hər birini fərqləndirib əsas, vacib saydığı saylar mövcuddur. Rəqəmlərin sakral funksiyasını müəyyənləşdirmək üçün ulu əcdadın dünya haqqındakı ibtidai təsəvvürlərinə diqqət yetirmək kifayətdir. Çünki dünyanın mifoloji mənzərəsinin əsas cəhətləri çoxsaylı variantlar şəklində əksər xalqlarda özünü biruzə verir. Dünyayararmada elə parametrlərdən bəhs açılır ki, bütün hallarda say etibarlı ilə sabitliyini qoruyub saxlayır. Mifiki dünya modelinin müxtəlif strukturlarını öyrənəndə görürük ki, ilk əvvəl o iki hissəyə bölünür – **gerçək dünya** və **xarüqülədə dünya**. Dünya şaquli xətt üzrə ən azı **üç** hissəyə, üfüqi xətt ilə mərkəzi dayaq nöqtəsi qatılmaqla **dörd istiqamətə** ayrılır: **şərq, qərb, şimal, cənub**. Dünyanın əsas ölçülərinin cəmi yeddidir: **4 (yer üzünün dörd istiqaməti) + 1 (mərkəz) + 1 (yuxarı) + 1 (aşağı)**. «**Yeddi**» sayının geniş yayılmasının səbəbini məhz dünyanın strukturunun parametrləri ilə əlaqələndirirlər. Bəs yerdə qalan saylar necə olsun? Qeyd etmək lazımdır ki, mifiki dünya modelində onların hər birinin öz yeri və mənə tutumu var: **İki** – yaşadığımız dünya və o biri dünyadır (yerüstü yeraltı dünyalar). **Üç** – göy (kosmos) + yerüstü dünya (gerçək dünya) və yeraltı dünyadır (ölülər aləmi). **Dörd** – yer üzünün tərəfləridir.

Çinlilər dünyanı çox hallarda iki rəqəmlə – «**beş**» və «**altı**» ilə müəyyənləşdirirdilər. «**Beş**» deyəndə, mərkəzi dayaq nöqtəsi və yer üzünün dörd tərəfi; «**Altı**» - yer üzünün dörd tərəfi + aşağı + yuxarı. «**Altı**»nın sistemində istiqamət bildirən anlamlar olduğu kimi qəbul edilsə də, tənzimləyici funksiyasını «mərkəz» əvəzinə «yuxarı» və «aşağı» hissələr öz üzərinə götürür.

İnsan təbiətində baş verən hadisələrin arxasında magik qüvvənin dayandığını zənn etməklə yanaşı, bir sıra rəqəmlərin də fəvqəltəbiiyyətinə inanmış və onları iki qismə ayırmışdır: uğurlu və uğursuz rəqəmlər. Mifoloji təsəvvürlərdə hər ikisi qeyri-adi işlərin törədicisidir. Dünya mifiki sistemlərində, xüsusilə xristianlıqda üç dəfə altı rəqəminin təkrarı (**666**) iblisin gəlişini, üç dəfə səkkizin yanaşı işlənməsi (**888**) İsus Xristosun yenidən doğuşunu bildirir. Eləcə də iyirmilik say sistemində daxil olan 13 nəhs rəqəm hesab edilir. Ay təqvimində bir neçə rəqəm – 10, 13, 16, 25 bədbəxtlik, 29 isə uğursuzluq gətirən gündür, qalan hallarda 13 rəqəminin nəhsliliyi deyil, iki müqəddəsliyi – 1-i (tanrı) və 3-ü (dünyalar) özündə əks etdirən şöhrət rəmzi olmasından bəhs açılır. Göy cisimləri ilə bağlı mifoloji

təsəvvürlərdə (astral mifologiyada) sakral rəqəmlər planetlər və rənglər göy cisimləri ilə əlaqələndirilir: bir Günəşin rəmzidir – yaradıcıdır, kişidir, işıqın, odun təmsilçisidir; iki Aydır - qaranlıq, soyuqluqdur, dağıdıcıdır, qadıncı; üç Yupiterdir – ucalıq, böyüklük deməkdir; dörd Urandır – ağılım, müdrikliyin yayıcısıdır; beş Merkürdür – dövlət simvoludur, sərvət gətirəndir; altı Veneradır – məhəbbətin və gözəlliyin qoruyucusudur; yeddi və səkkiz ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmışdır; doqquz Marsdır – müharibələrin hamisidir.

Müqəddəs rəqəmləri Azərbaycanda ilk araşdıran Y.V.Çəmənşəminlidir. O, 3, 7, 9, 40 rəqəmlərinin mənşəyi məsələsinə toxunmuş və «Məlikməmməd» nağılından bəhs açanda onların sakrallığına xüsusi diqqət yetirmişdir. Padşahın üç oğlunun dünyaya gəlməsi, quyuda üç mağarada üç divin yanlarında üç qız saxlanması, Məlikməmmədin divlərlə 40 gün, 40 gecə gülüşməsi, Zümrüd quşunun 40 şaqqa ət, 40 tuluq su götürməsi, 40 gün, 40 gecə toy olması epizodlarını mifoloji düşüncənin məhsulları saymışdır. Y.V.Çəmənşəminliyə görə, yeddi sayı o səbəbə müqəddəsdir ki, onda insanın yaşaması üçün zəruri olan və Zərdüşt fəlsəfəsində materialist əsaslarla mənalandırılan, yerə məxsus dörd (torpaq, su, hava, od) və göyə məxsus üç (günəş, ay, ulduz) ən əsas şey birləşmişdir (4+3=7). Rəqəmlərin sakrallaşmasını mifoloji görüşlərlə bağlayan ədib bəzən ziddiyyətli, mübahisəli qənaətlər irəli sürsə də, ümumilikdə problemə düzgün yanaşmışdır. «Türküstanda və türk-tatarların təsiri olaraq rus nağıllarında rast gəldiyimiz 9 rəqəmini bizdə görmürük» hökmü onun folklor materialları ilə hərtərəfli tanış olmaq imkanı tapmaması ilə və xalqımızın ilkin dünyagörüşünün təkəcə atəspərəstliyə köklənməsi ideyasını əsaslandırmağa çalışması ilə bağlamaq olar.

Türklüyün Azərbaycanda ancaq dil faktorı tək yaşadığını, özbək və qazaxlarda isə həm də kökdən gələn adət-ənənə şəklində qaldığını göstərən qənaətləri zərdüştliyin türk inancına zidd tərəfləri ilə əlaqədar idi, o, məhz bu mənada yazırdı ki, «zərdüştü fəlsəfi və etiqadlardan doğan nağıllarımız yalnız dil etibarilə türkləşmişlər. İrqi rəqəmini nağıllarda işlədən Orta Asiya yalnız dilcə deyil, məzmunca da nağıllara təsir etmişdir...» (2, 50)

«Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi» adlı məqaləsində isə türklüyü həm də ruh, adət-ənənə baxımından lap qədimlərdən özümüzə daşdıığımız qənaəti irəli sürülür və bildirilir ki, «Hər bir irqin özünəməxsus rəqəmi var: türkün 9» (2, 46). Alim burada özünün əvvəlki hökmünün əksinə çıxaraq təsdiqləyir ki, Azərbaycan türkləri də 9 rəqəmini müqəddəs hesab etmiş və folklorunda geniş işlətmişdir. Ümumiyyətlə, kəmiyyət anlayışlarının meydana gəlməsi ilə bağlı təsəvvürlərə görə, bir kiloqram pambıqla bir kiloqram dəmirin çəkisinin eyniliyi körpə uşağın ağına çətin yerləşir. O səbəbə ki, pambıqla dəmirin həcmi-nin onun gözündə tamam əks formada görünməsi iki varlığın çəkisinin bərabərliyini anlamağa maneçilik törədir.

Bəşər övladının şüurunun oyandığı ilkin çağlarda da belə olmuşdur. Məsələ təkəcə onda deyildi ki, başlanğıcda ulu əcdad əqli inkişafı ilə uşaqdan fərqlən-

mirdi, həm də sadəcə olaraq bütün topladığı təcrübə, düşüncəsinin istiqaməti, dünyanı dərk etmə qabiliyyəti də analoji cəhətdən uşağınkılarla eyni idi. Deməli, insan saymağı öyrənəndə üzərində hesablama apardığı konkret əşyanı nəzərdə tutsa da, rəqəmlərin dəyişməsinə deyil, sayılan varlıqların həcminin artmasına diqqət yetirmişdir. Ona elə gəlmişdi ki, rəqəmlər çoxalıb-azaldıqca varlıqlar da başqa keyfiyyətə, yaxud hala keçir.

Digər tərəfdən, əşyaların sayının və çəkisinin eyniyyəti zamanı zahiri görünüşündə ciddi fərqlər nəzərə çarpırdı. Məsələn, yüz ədəd doğranmış odunla yüz oxun yer tutumunda böyük fərq vardı. Şüuru hələ tam inkişaf etməmiş körpə uşağa desən ki, bu əşyaların sayı bərabərdir, inanmaz. Yaxud beş atla, beş toyuğun yerləşməsi üçün hazırlanan tövlə və hin bir-birindən tamamilə seçilir. Burada «sakinlərin» sayı eyni olsa da, tutumu, növü, xarakteri, çəkisi, funksiyaları tamamilə başqadır. Deyilənləri daha aydın başa düşmək üçün təbiət hadisələrinin sayının eyniliyində onların formasındakı fərqlərin mövcudluğuna nəzər salmaq kifayətdir.

Azərbaycan xalqının mifoloji təsvirlərində tez-tez işlənən bir cümləyə diqqət yetirməklə aydınlıq gətirək: «**Üç gün, üç gecə yol getdilər**». Burada «üç» bir-birinə əks məfhumların (gün və gecənin) miqdarının eyniliyi bildirilir, lakin fikirdə say tam oxşar şəkildə nəzərə çatdırılsa da (3=3), zaman bölgüsünün tam bərabərliyi ilə rastlaşmırıq. Əslində 24 saatlıq bütöv gün fikirdə qoyulduğu şəkildə üç dəfə eyni formada təkrarlanmır: günlərin tərkibindəki «birlər» «ikilər»lə zəncirvari halda qarşı-qarşıya durmaqla (gün-gecə //gün-gecə //gün-gecə) cütləşir. Başqa sözlə, gün tam şəkildə deyil, bərabər hissələrə – gecəyə və gündüzə bölünərək sıralanır: **BİR GÜN - BİR GECƏ + BİR GÜN - BİR GECƏ + BİR GÜN - BİR GECƏ = ÜÇ GÜN - ÜÇ GECƏ**.

Kəmiyyəti zamana deyil, konkret əşyaya və insana aid edəndə isə fikir dəqiq ifadə olunur. Məsələn, «Çadırdə üç qız və üç oğlan oturmuşdu», yaxud «Özü ilə üç oxla üç xəncər götürdü» cümlələrinə diqqət yetirək. Birincidə canlı varlığın cins üzrə bərabər bölünməsindən, ikincidə isə silahların sayının eyniliyindən bəhs açılır. Bu cümlələrdəki iki «üç»ün mütləq bərabərliyi, eyniliyi nəzəri əsasla özünü doğrultsa da, praktik cəhətdən mümkünləşə bilmir. Başqa sözlə, üç gün dalbadal gündüz, ardınca da üç gün gecə baş verə bilməz. Çünki gecədən sonra mütləq gündüz gəlir və gecə qaranlıqsız (şimal qütbəki bəyaz, cənubdakı ayazlı gecələri nəzərə almasaq), gündüz isə işıqsız mövcud olmur. Əski epik-mifoloji təsəvvürlər çağında Azərbaycanda da ayrı-ayrı saylara müxtəlif xüsusiyyətlər aid edilirdi. Bir qrupu xoşbəxtlik gətirən, həm də olduqca xeyirxah işlərə yardım göstərən qüvvə kimi təqdim olunur, digər qrupu isə, əksinə, guya şər in xidmətində dururdu, bədbəxtliyin mənbəyi, qəddarlığın, fəlakətin, pis əməllərin törədicisi sayılırdı. Beləcə saylar təkcə təbiətə xas əlamətləri deyil, həm də insanlara aid keyfiyyətlərin daşıyıcısına çevrilir və nəticədə canlandırılırdı. Göyə baxan ulu əcdad ilk olaraq qaranlıqda parıldayan ulduzları görmüş və başa düşmüşdür – onlar o qədər çoxdur ki, sayını, ölçüsünü müəyyənləşdirmək çətinidir. Və nəhəng göy üzünü

hansısa şərti fiqurlara (bürclərə) bölməklə daha anlaşılıqlı və iri rəqəm əldə etməyə çalışmışdır. Düşüncədə böyük çoxluğun olduqca kiçiklikdə yerləşdirilməsi, eləcə də əksinə – hansısa çox kiçik hissəciyin nəhəngdən də nəhəngə çevrilməsi ideyası qam-şamanların və atəşpərəstlik kahinlərinin irəli sürdükleri sistemlərdə özünə yer almışdır. Qədim qamlar və muğlar məhz rəqəmlərin yardımını ilə, onların mahiyyətindəki saymaq xüsusiyyətinə görə dünyanı dərk etmədə böyük sıçrayışlar etmişlər. Onlar bütün maddi və mənəvi varlıqların kəmiyyətini əks etdirməyi bacarmaqla Yaradıcının özünə yaxınlaşdıqlarını düşünmüşlər. Azərbaycan xalqının etnoqenində iştirak edən qədim tayfalardan biri əhalinin sayını bilməyə cəhd göstərməklə mifik dünya modelinin yazı yaddaşına düşməsinə səbəb olmuşdur.

Sakral sayların yozumunun tarixi elmin bünövrə daşları qoyulan çağlardan başlanır. Bizim e.ə. I yüzillikdə yaşamış pifaqorçu Nikomax belə qənaətə gəlirdi ki, təbiətin tam halda, yaxud ayrı-ayrı hissələr şəklində ardıcılıqla yaratdığı nə varsa, hamısı Yaradıcının bütün varlıqlarla bağlı düşüncəsinə müqabil saylar əsasında müəyyənləşib qaydaya salınmışdır, başqa sözlə, Allah-yaradıcı dünyanı əvvəlcədən düşünüb hazırladığı sxem əsasında sayların təsiri ilə gerçəkləşdirmişdir, elə sayların ki, hələ mad-diləşməyib, mücərrəddir, eyni zamanda mənə və mahiyyətə malikdir. Hər şey – əşyalar, zaman, hərəkətlər, göy üzü, ulduzlar və bütün növdən olan yeni yaranışlar saylara uyğunlaşdırılmışdır. Teoqoniyanın qanunları əsasında hər bir yaranışın yanında bir-birini tamamlayan rəqəmi göstərmək mümkündür: **bir** – heç bir parametri olmayan nöqtədir; **iki** – hər hansı iki nöqtəni birləşdirən kəsikdir; **üç** – düz səthi əks etdirən rəqəmdir, üçbucaqdır; **dörd** – bütün həcmi təcəssüm etdirən maddi varlıqdır, «tetraedr»dir (riyazi termindir, bütün üzvləri üçbucaqlardan ibarət olan dördüzlü cismə deyilir); **beş, altı, yeddi, səkkiz** – bir-birinə əks anlamlarda işlənir, o səbəbə ki, onlarda bir sıra nöqtə gerçək dünyadan kənarında yerləşir; **doqquz** – əlçatmaz böyüklükdür, guya Yaradıcının özüdür ki, yaranmışların içərisindən çıxmışdır.

«Dünyada nə mövcuddursa, hamısı rəqəmdir!» şüarını irəli sürən pifaqorçulara görə, sayların ümumi sırasında bəziləri mənası və işlək dairəsi ilə daha əsasdır, bütün varlıqların özülündə durur. Üçölçülü (yəni həndəsi cisim) bütün varlıqlar riyazi zirvəyə çatır – nəticədə «dörd»ü (daxilindəki üç ölçü + varlığın özü) meydana gətirir. Təbiətdən keçən işıq və keyfiyyətlər – «beş»in, canlılıq – «altı»nın, bilik və səadət – «yeddi»nin, məhəbbət və dostluq – «səkkiz»in, müdriklik və bacarıq – «doqquz»un yardımıyla əldə edilir. Mükəmməlləşmənin, təlaşmanın son həddi isə «on» sayılırdı. Ona görə də pifaqorçular «on – bütün varlıqların ən gerçəyi və müqəddəsidir» – deyirdilər. A.Makovelski İon Xiosskiyə (e.ə. V əsr) istinadən yazırdı ki, «Hər şey – üçdən ibarətdir və üçdən böyük və yaxud kiçik mövcudat yoxdur. Çünki hər bir varlığın yetişməsində, bütövləşməsində üçlüyün – ağıl, güc və səadətin rolu var» (9, 112). Ümumiyyətlə, rəqəmlərin qeyri-adi gücə malikliyi, magikliyi haqqında müxtəlif səpgili və dərəcəli bu cür baxışlar dünya xalqlarının əksəriyyətində özünə yer tapmışdır. Müəyyən

mərhlədə rəqəmlərin sakrallığına fəlsəfi don geydirib dünyadakı pis-yaxşı bütün əlamətlərlə qoşa işlədirdilər. Zoroastrizmdə və qam təsəvvürlərində hər rəqəmin öz xarakteri olduğu göstərilirdi: **Bir** - «Avesta»da «ruh və canlılıq» mənasında işlənir. Yazın gəlişi ilə əlaqələndirilir. Təbiətin oyanması, qanın qaynaması, torpağın canlanması birlə əlaqələndirilir. **İki** - ən böyük ədalət, **üç** – bütövlüyü, **dörd** – ucalığı, yüksəkliyi, **beş** – ölümsüzlüyü, əbədiliyi, **altı** – hakimiyyəti, **yeddi** – evliliyi, **səkkiz** – saflığı, duruluğu, **doqquz** – odu, **on** – uğurlu əməli (yaradıcılıq fəaliyyətini), **on bir** – xeyirli düşüncələri, **on iki** – müqəddəsliyi, **on üç** – axirəti, dünyanın sonunu bildirirdi. Bundan başqa, rəqəmlərin magik gücünü müxtəlif keyfiyyətlərlə əlaqələndirirlər: bir – iradə, iki – bilik, üç - nikah (kollektiv), dörd – fəaliyyət, beş – inanc, altı – şəhvət və nəfs, yeddi – qələbə, səkkiz – haqq və ədalət, doqquz – müdriklik, on – xoşbəxtliyin ötüb keçməsi, on bir – cəsarət, on iki – günah və qurban, on üç – dahilik və istedad, on dörd – özünütərbiyyə, on beş – hərəkətin gücü (magiya), on altı – fəlakət, on yeddi – doğruluq və ümid, on səkkiz – böhtan, on doqquz – sevinc və xoşbəxtlik, iyirmi – oyanış və dirçəliş, iyirmi bir – uğur, iyirmi iki – uğursuzluq və xəyaldır (10, 36).

Sayların müxtəlif mədəniyyətlərə aid təfəkkür sistemlərində anlamlarına diqqət yetirək (*Cədvələ bax*).

RƏQƏMLƏR	SAKRAL FUNKSİYASI	ASTRAL MÖVQEYİ	ATƏŞPƏ-RƏSTLƏRDƏ	PİFAQORÇULARDA	FƏLSƏFİ MƏZMUNU
1	2	3	4	5	6
BİR	Allah – Yaradıcı	Günəş – yarıdan, kişi, işıq, od	Ruh və canlılıq	Yaradıcı güc / ağıl	İradə
İKİ	İkili dünya (Yuxarı-Aşağı, Yüsti-Yəraltı)	Ay - qaranlıq, soyuqluq, dağdan, qadın	Ən böyük ədalət	Kişi və qadın başlanğıcı – doğuş / güc	Bilik
ÜÇ	A) Dünyanın üçqatı (göy, yəüstü, yəraltı); B) zamanın üç aspekti (keçmiş, indiki, gələcək)	Yupiter - ucalıq, böyüklük	Bütövlük	Yaradıcının üçlüyü – özü və iki həyat verici başlanğıc / səadət	Nikah (ailə, kollektiv)
DÖRD	A) Ünsürlər (su, od, torpaq, hava) və B) istiqamət (şərq, qərb, şimal, cənub)	Uran - ağıl, müdrikliyin yayıcısı	Ucalıq, yüksəklik	Bütövləşmə, tamlaşma	Fəaliyyət
BEŞ	Yer üzünün dörd istiqaməti + dünyanın mərkəzi	Merkuri – hakimiyyət, sərvət	Ölümsüzlük, əbədilik	Təbiətdən keçən işıq və keyfiyyətlər	İnanc

ALTI	A) Yerlə göyün vəhdəti, yaxud iki üçlüyün birliyi (Gün, Ay, Ulduz – Göy, Dağ, Dəniz). B) İnsanlığın yarandığı gün	Venera - məhəbbətin və gözəlliyin qoruyucu-su	Hakimiyyət	Ruh, canlılıq	Şəhət və nəfs
YEDDİ	Kosmos - planetlər / Yeddi səyyarə	Ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmır	Evlilik	Bilik və sağlamlıq	Qələbə
SƏKKİZ	İsuss Xristosla insanlığın yeni doğuşu	Ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmır	Safliq, duruluq	Məhəbbət və dostluq	Haqq və ədalət
DOQQUZ	Mütləq böyüklük – bütün dünyaların birliyi	Mars – müharibələrin hamisi	Od	Müdrilik və bacarıq	Müdrilik
ON	Vəhdət – dünyalarla Yaradıcının birliyi: (3+3+3)+1	Yoxdur	Uğurlu əməl (yaradıcı-lıq fəaliyyəti)	Mükəlləşmənin, tamlaşmanın son həddi	Xoşbəxtliyin ötüriliyi

Cədvəldən göründüyü kimi, cüzi fərqlər nəzərə alınmazsa, qənaətlərin əksəriyyəti bir-birini tamamlayır.

Sayların fəlsəfinin «predmeti» kimi yanaşanda hər biri ayrılıqda ya müsbət, ya da mənfi anlamda götürülür. Bu, insanın özünün daxilində iki əks qütblü keyfiyyətləri daşması ilə əlaqələndirilir.

Müqəddəs rəqəmlərin geniş yayılmış yozumlarını Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri əsasında ümumiləşdirəndə maraqlı mənzərəylə rastlaşırıq.

Bir – sakral kosmoqonik başlanğıc. Təkallahlı din sistemlərinə aid mifik dünya modellərində bir qayda olaraq vahid təkə əsas, birinci element deyil, ümumiyyətlə, tamlıq, kamillik anlamında götürülür. Kainatın özünü də bütöv halda qəbul edib birlə işarələyirdilər. Hər şey birdən ayrılır və bütün fəaliyyəti boyu onun təsir dairəsindən çıxıb bilmir. Bu səbəbdən də çox hallarda bir rəqəmi ehtiyatla dilə gətirilirdi. Birdən (Allahdan) bəhs açmağa bir növ yasaq qoyulmuşdu. Qədim yazılı mənbələrdə ondan sakral vasitə kimi nadir hallarda da olsa, istifadə edilirdi. Məsələn, Nizami, ümumiyyətlə, dövründə fəaliyyət göstərən inancları rəqəmlərlə işarələyib şərh edirdi:

Üçlükdən vaz keç, çünki bu boş təsəvvüdüdür,
 İkilikdən də keç ki, bu, ikipərəstlikdir [ikiallahlılıq].
 Kişi kimi birlik sapından yapış,
 İkiliyi at, üçlüyü isə birə çevir.
 Sən o üçün üçlüyündən canını qurtarmayınca,
 Vəhdət topunu [kosunu] göylərə ucalda bilməzsən (7, 49).

Bu mətnin heç yerində bəhs açılan inanc sistemlərinin – islam, xristianlıq və atəşpərəstliyin adı çəkilmir, əvvəldən axıradək həmin dinlərə məxsus xüsusiyyətlər müvafiq rəqəmlərə şamil edilir. R.Əliyev şairin poemasına yazdığı şərhə bildirdi ki, «Vahid, yəni yeganə Allahdır. Üçlük – xristianlıqdır, onun inamını üç allah təşkil edir: ata tanrı, oğul tanrı İsus Xristos (İsa) və ana (Məryəm). İkilik (dualizm) – atəşpərəstliyin əsasını təşkil edir. Onlar dini təbliğ edir ki, allah ikidir: işıq, nur tanrısı – Ahur-Məzd (Hörmüzd) və qaranlıq, fəsad tanrısı Anhro-Manyu (Əhriman)» (4, 304).

Adi danışıqda və folklor ənənəsində «bir» rəqəmi Yaradı-cının əlaməti sayılır və iki şəkildə təzahür edirdi: a) «Bir» çox hallarda Allah kəlməsi ilə yanaşı işlənirdi. Səcdə və ehtiram göstəriləndə «Bir olan tanrı...» qənaəti dildən düşür. Eləcə də imkanlılardan pay umulanda «Bir olan Allah eşqinə! Yardım əlini uzat!» – deyilir. Kimsə başqasına güc tətbiq edəndə yenə «Bir olan Allah eşqinə...» – yalvarışı köməyə çatırdı. b) «Bir» rəqəmi müstəqil işlənir və ayrılıqda sakrallıq xüsusiyyətini özündə əks etdirir: «Bir bölünməzdir» məsəli və «Birin gücü çoxun birliyindədir» atalar sözünün ilkin mifoloji mənə tutumu Allahın təkliyinə əsaslanır. Düşüncədə belə bir qənaət formalaşmışdır ki, «Allah var, ancaq gözəgörməzdir». Bu, hazırda islam inancının dünyabaxışını əks etdirsə də, kökü çox dərin qatlara gedib çıxır. Diqqət yetirsək görürük ki, arxaik söyləmələrin və nağılların ilk cümləsində özünə yer alan «biri var imiş, biri yox imiş» təsviri ilk baxışda söz oyununu xatırlatsa da, bütün olmuşların əzəlini nişan verir və əslində iki mülahizəni çatdırmaq məqsədi daşıyır: birincisi, «bir var!» və ikincisi, «bir yoxdur». Təbiidir ki, ibtidai görüşlərdə var olmaq – mövcudluq, daimilik, əbədilik demək idi, yoxluq isə gözəgörməməzlilik kimi anlaşılırdı (bu gün də elə anlaşılır) və hər ikisi birləşəndə ancaq yaradıcılara (qamçılıqda ruhlara, islamda Allaha) xas xüsusiyyət sayılırdı. Allahın əsas nişanələrindən biri məhz «yoxdan var olmaq», yəni heç nə yaranmamışdan qabaq da var olmaq idi. O da təsadüfi deyildir ki, nağıllarda «bir var, bir yoxdu» («biri varmış, biri yoxmuş») qənaətindən sonra «Allahdan başqa heç kəs yox idi» təsdiqi gəlir.

İki – dual kosmoqonik başlanğıc. İki ilə xeyirlə şəər, işıqla qaranlıq, yaxşı ilə pis qoşalaşır və dünyanın əkslikləri doğulur. Lakin sakral rəqəmlərin mənşəyini öyrənən tədqiqatçılar çoxsaylı mülahizələri ümumiləşdirib belə qənaətə gəlirlər ki, bir sıra faktları təsdiqləyən amillər istisna edilsə, irəli sürülən mülahizələrdə bəzi sayların yaranma səbəbi tam açıqlanmır. Guya «iki», «dörd», «altı», «səkkiz» və s. rəqəmlərin müqəddəsləşdirilməsinin kökü qaranlıq, izahsız

qalır. Onlar «Bəs bu sayların daşdığı simvolik mənanın mənbəyini necə tapmalıyıq?» - sualını verməklə fikirləri dolaşığa salırlar. Unudurlar ki, bir sıra mədəni ənənələrdə, o cümlədən Azərbaycan folklorunda həmin rəqəmlər, xüsusilə «iki» «üç» və «yeddi»dən az rol oynamır.

Duallaşan (qoşalaşan) – «iki», «dörd», «altı», «səkkiz» rəqəmləri öz daxilində «əkizliyi» və əksliyi daşımaqla əslində qeyri-adiliyin mənbəyinə çevrilir. Təbiətdəki əks qarşılaşmalar – «gecə-gündüz», «ışıq-qaranlıq», «isti-soyuq», «od-su», «ölüm-həyat» və s. «iki»li hadisələr, varlıqlar ulu əcdadın ən çox rastlaşdığı əksliklərdir, mifoloji-astral anlamda isə əkizlərdir. Dünyanın özünün cütləşdirilməsi (gerçək və kənar aləm) əkizliyin ən böyük mifik obrazlarını meydana gətirmişdir.

Xalqımızın əkinçiliklə bağlı əski inanclarında cütləşdirilmənin uğuru xüsusilə vurğulanır:

«Bir küləş iki sünbül gətirərsə, möcüzədir» (1, 244), – deyirlər.

Fallarda da cüt uğura səbəb olan vasitədir: «Düyü ilə fala baxırlar. Bir qədər düyü götürüb sayırlar. Düyü cüt sayı ilə qurtarsa, xeyirdir, tək sayı ilə qurtarsa, şərdir» (1, 244).

Ulu babalarımızın ovçuluqda və qoyunçuluqda uzun müddət istifadə etdikləri cütləmə adəti də «iki»nin sakrallaşması haqqındakı təsəvvürlərin qalıqlarıdır. Ə. Axundovun bildirdiyinə görə, çoban bir mahnı ilə sürü-sürü qoyunları cütləyib yoxlayır. İtib yoxa çıxan olursa, dərhal bilir. Ala kərə qoyunu görür, tayını gözləyir, ala kərənin tayını görəndə qara kürə qoyunun tayını gözləyir. Çoban hansı qoyun cütünü görmək istəyirsə, tütəkdə onlara aid havanı səsləndirir. Öz «mahnısını» eşidən kimi qoyun cütü gəlib arxaca keçir. Adını çəkmədiyi qoyunlar dayanıb çobanı gözləyir. Bu minvalla qoyunların hamısını cüt-cüt yoxlayıb qurtarır (1, 247).

Duallaşan – (ikiləşən və qoşalaşan) varlıqların dünyanı birlikdə yaradıb idarə etməsi haqqındakı təsəvvürlər qədim atəşpərəstlərin inanclarının əsasında dururdu. Lakin təbiətdəki ikiliyi - əkizliyi və əksliyi ulularımız daha əski çağlarda duymuş və yazqabağı mərasimlərinin içərisinə hopduraraq bu günədək yaşatmışlar.

Üç – dünyanın şaquli struktur modeli. Üç - ilk say sistemini formalaşdırmaqla yanaşı, təkə mütləq bütövlük (dünyanın maddi tərəfi üçlə hazır olur), üstünlük (Yaradıcı üçlüyü), ağıl-yetkinlik (insanda ağıl, güc və görünüş) deyildi, həm də mifopoetik strukturların ilkin tam variantının başa çatması (hadisə, epizod, fikir və ifadələrin üçlüyü) və sosial konstruksiya (hakimiyyət üç qardaşdan birinə çatır) idi. Bu səbəbdən də «üç» folklor epik ənənəsində daha geniş yayılmışdır.

Üçpilləlilik (üç qardaş, üç bacı, üç yol ayırıcı, üç şərt, üç hədiyyə, üç döyüş, üç meyvə, üç sehirli əşya, üç vasitə, üç əməl və s., eləcə də süjet elementlərinin üç dəfə təkrarı, üçbaşı məxluqlar, üç tapşırıq, üç öhdəlik, üç səfər, üç kömək, zamanın üç anı və s.) – demək olar ki, bütün mifoloji strukturların əsasında durur.

Keçən əsrin əvvəllərində folklorşünaslar üç rəqəminin epik ənənəyə güclü təsirini görmüş və səbəbini aydınlaşdırmağa səy göstərmişlər.

V.V.İvanov və V.N.Toporovun fikrinə görə, «folklorda «üç» rəqəminə müraciət kainatın üçqatlı strukturu (şaquli istiqamətdə üç yerə bölünməsi) ilə əlaqədardır» (11, 91). Dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürlərdə üçlüyün meydana gəlməsi irəliyə doğru atılan böyük addımlardan biri idi.

Əcdadlarımızın rituallarında, adət və ənənələrində də üçlükdən geniş istifadə olunmuşdur. «Atalar üçdən deyib». Maraqlıdır ki, bu müdrik kələmdə qoyulduğu kimi, qoyunçuluqla bağlı ayinlərdə 3 sayında tamamlanırdı. Çünki, mifik dünya modelinin ilk sadə strukturu da üç rəqəmində başa çatdırılırdı: üç dünya – yerüstü işıqlı göy, yerüzü ikili (ışıqlı-qaranlıq) aləm və yeraltı qaranlıq aləm və ikili tanrı üçlüyü – dirilib ölən torpaq, çıxıb batan günəş və əmələ gəlib quruyan su. Ulu-larımızın qədim məşğuliyyətinin sadalanan inanclara köklənməsi göz qabağındadır: «Qoyunçuluğa aid mahnılar, əsasən qoyunları yoxlamaqdan başlayıb, sayaçı sözlərinə qədər gəlib çıxmışdır. Çoban birinci mahnı ilə qoyunları mühafizə edir, ikinci mahnı ilə qoyunları çütləyir, itib-itməməsini bilir. Üçüncü mahnı ilə qoyunları bir-bir cins və xasiyyəti üzrə sadalayır ki, bu da qırxıma, doğuma aid mərasim nəğmələridir» (1, 247). Mal-qaranın yaşının müəyyənləşdirilməsi də bu qaydaya əsaslanırdı. Bir və iki yaş xüsusi adla qeyd olunur, sonrakı yaş illərinin hamısı isə 3 rəqəmi ilə ümumiləşdirilirdi: inək bir yaşda buzov, qısır əmən, dana, iki yaşda erkəyi cöngə, kələ (burulmamış), dişisi düyə, üç yaşdan yuxarı isə erkəyi öküz (burulmuş); dişisi inək adlanırdı. Beləliklə, ilkin dövrlərdə kosmosun üçqatlı strukturuna, eləcə də üç aləmin mövcudluğuna əsaslanan müqəddəs «üç» rəqəmi zaman keçdikcə folklor epik ənənəsinin poetik strukturunda, xüsusilə süjetqurmanın formalaşmasında əsas vasitələrdən birinə çevrilmişdir.

Yazıçı-alim Y.V.Çəmənəminli «Duvaqqapma» adətindən danışanda «üç» rəqəminin Azərbaycan türkləri tərəfindən mənimsənilməsini əsaslandırır və yazır ki, «ərənələr üçü demiş» deyə xalqın ruhuna yerləşdirilmişdir» (2, 56). Azərbaycanlılar gəlin köçürəndə gəlinin üzünə lampa, yaxud şam işığı, güzgü tutur, başına şirni, noğul, pul səpirilər. Qədimlərdə lampa əvəzinə şam, şirni məcməyisi yerinə duvaq işlədirdilər. Bu adətdə üç amilin iştirak etdiyinə nəzər salan Y.V.Çəmənəminli belə bir şərh verir ki, «Şam Zərdüştün nuruna, ocaq və bina salmağa işarədir. Xalılar və taxt gəlinin ev olub yaşamasının, şirni irəlidə dadlı və xoşbəxt vaxt keçirməsinin, duvaq bərəkətin rümuzu olmasının nişanıdır. Duvağın barlı ağaca atılması gəlinin övlad sahibi olması arzusunu ifadə edir». Deməli, el inanclarında qadının ər evində xoşbəxt olması üç əlamətlə şərtlənirdi. Azərbaycanda ölüyə qüsl verilən yerdə də üç axşam şam yandırılırdı. O səbəbə ki, ölünün ruhu üç gün, üç gecə himayəsiz qalırdı. Dördüncü gün mehr (ışıq pərisi) dağları işıqlandıranda ədalət məhkəməsi qurulur və ruhlər himayəyə alınır. Üç ilk gecə divlər çalışırdılar ki, ruhlər pis işlər görməyə sövq etsinlər. Divlər qaranlığın məxluqu olub, işıqdan qaçdıqları üçün, ölü sahibi ya meyitin yanında və yaxud qüsl verilən yerdə şam yandırır ki, ədalət məhkəməsinə qədər ruhu şər qüvvələrin təcavüzündən mühafizə eləsin.

«Çillə» ilə bağlı mərasimlərdə də üç rəqəmindən istifadə olunur: xalq arasında «çillə» ağırlıq mənasını verən söz kimi başa düşülür və üç hissəyə bölünür: qışın ilk hissəsinə «böyük çillə», sonra gələn iyirmi günə «kiçik çillə» deyirlər. «Ölü çillə» isə yazın girdiyi ərəfədir. Y.V.Çəmənəmli göstərirdi ki, «Çillə kəsmək ayinində, adətən, əl və ayağın baş barmaqlarını ipliklə üç dəfə bağlayırlar, uclarından su axıdırlar, sonra aşağıdakı sözləri deyirlər: «Həzrət Süleyman eşqinə, cin qızı Mərcan hökmünə, bəni-adəmdən, bəni-heyvandan, cindən, şeytandan, axar sudan, köklü ağacdən, dibli qayadan, yeddi yolun ayrıcından - hər kəsin çilləsinə düşmüşsənsə, çilləni kəsdim» (2, 62).

Əski mifoloji görüşlərlə bağlı «Məlikməmməd»də üç rəqəminin, demək olar ki, bütün funksiyalarından bacarıqla istifadə edilmişdir. Nağılın ekspozisiyasında iki detal müqəddəs üç rəqəmi ilə əlaqələndirilir: almanın üç günə yetişməsi və padşahın üç oğlu. Maraqlıdır ki, süjetin sonrakı inkişafında əksər epizodlar üçpilləli şəkildə davam edir, başqa sözlə cüzi dəyişikliklə üç dəfə təkrarlanır: birinci olaraq almanı qorumaq üçün böyük oğul ox-kamanını götürüb, dava libasını geyinib bağa gedir. Oğlan bir saat gözləyir, iki saat gözləyir, sübh, alma yetişən vaxt yuxu onu tutur. Bir zaman ayılıb görür ki, alma ağacda yoxdu, dərilibdi. İkinci, ortancıl oğlu yola düşür. Bu da bir saat gözləyir, iki saat gözləyir, alma yetişənə yaxın onu da yuxu tutur. Üçüncü saatı başa çatdırmaması uğursuzluğuna səbəb olur. Ayılıb görür ki, alma dərilib. Maraqlıdır ki, hər iki qardaş iki saat gözləyir, üçüncüyə səbirləri çatmadığı üçün uğur qazana bilmirlər. Məlikməmmədin üçüncü dəfə yola düşməsi və barmağını kəsib yuxunu gözündən qovmaqla – üçüncü saatı başa vurmağı almanı qoruması ilə nəticələnir.

Dörd – dünyanın üfüqi struktur modeli. Mifologiyada durğun bütövlüyü rəmzləşdirən üçdən fərqli olaraq dörd hərəkətli tamlığın obrazıdır. Doğrudur, belə bir nöqteyi-nəzər də mövcuddur ki, üçlük hələ bitkinləşməmiş, natamam bütövlükdür və dördlə yekunlaşıb başa çatır. Bu, dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə əlaqədardır. Başlanğıcda gələn üç ünsürlə – su, od, torpaqla hər şey yaransa da, cansız, hərəkətsiz idi. Yalnız dördüncü ünsürün – havanın (ruhun) qatılması ilə dünyada həyatın əsası qoyulur, canlılıq yaranır, zaman irəli gedir, «fələyin çərxi» hərəkətə gəlir. Deməli, dörd kainatdakı bütün varlıqların, göy cisimlərinin çıxış nöqtələrini təşkil edir, planetlər, ulduzlar öz oxları ətrafında fırlanmağa başlayır. Günəş dünyanın bir tərəfindən çıxıb o biri tərəfində batır. Dördlə fəaliyyətin istiqamətləri və zaman bölgüləri (il dörd fəslə bölünür) və s. müəyyənləşir. Buna görə də mif sistemlərində dördün də işlək dairəsi çox genişdir: 1. Işıqlı dünyanın dörd tərəfi – şimal, cənub, şərq, qərb. 2. Dörd əsas istiqamət -aşağı, yuxarı, sağ, sol. 3. İlin dörd fəslə: yaz, yay, payız, qış. 4. Əsrin dörd hissəyə – rüblərə bölünməsi. 5. Kvadratın dörd bucağı və xaçın dörd ucu. Bütün bunlar məhz dünyanı yaradan dörd ünsürün mifopoetik məna çalarlarıdır.

Milli folklorumuzun epik ənənəsində ilk olaraq sakral «dörd» rəqəmi ilə yer üzünün dörd tərəfi, küll-ərzin ən uzaq nöqtələri və s. göstərilir. «Dörd yol ayrıcına rast gəldi», «dörd tərəfə üz tutdu» kimi ifadələrində olduğu kimi.

Beş – dünyanın zaman modeli. Xalq arasında tez-tez işlənən «Beş günlük dünya», «Beş günlük ömür», «Beş illik dövrən», «Acalımdan beş gün əvvəl dünyadan köçdü», «Heç beş gün ömrü qalmayıb» və s. cümlələrdə zamanın, vaxtın qısalığına, azlığına işarə olunur. «Beş gün» deyəndə ulularımız daha çox ömrün azlığına, xoş günlərin ötəriliyinə təəssüfləndiklərini bildirmişlər.

Əsatiri-mifik anlamda «beş» var-dövlət, sərvət, bolluq mənasında işlənir. Yəni dünyada artıq mövcud olanların üstünə (dörd ünsürlə yarananların) bir pay da artırılması kimi başa düşülür. Onun uğuru və ziyanı əlavənin hansı elementin üstünə düşməsi ilə əlaqələndirilir. Suyun üzərinə gələndə balıqlar, torpağa qarışanda bitkilər əmələ gəlir, bolluq, bərəkət artır. Od və hava ilə bağlananda quraqlıq olur. Bu üzdən də qazanların ömrü çox qısaldır.

Tarixilik baxımdan «beş» rəqəmi barmaq hesabının ən böyük rəqəmi kimi çoxluğu ifadə edirdi və mürəkkəb rəqəmlərin alınmasında əhəmiyyətli sayılırdı. Belə ki, bəzi yuvarlaq və mürəkkəb saylar beş rəqəmi ilə yaranırdı: iki beş deyəndə 10-u, üç beş 15-i, dörd beş 20-ni şərtləndirirdi. Zehni inkişafın sonrakı mərhələlərində beş rəqəminin say sistemində çox da böyük olmadığı dərk edilmiş, insan öz ömrünü bada verməmək üçün, mənalı həyat sürmək üçün «dünyanın beş günlük» olmasını xatırlamışdır.

Altı – dünyanın üfüqi və şaquli modeli. Oğuz türklərinin təsəvvüründə iki üçlüyün vəhdətini bildirir. Birinci üçlüklə kosmos (Gün, Ay və Ulduz), ikinci üçlüklə isə Yer və onun orbiti (Dağ, Dəniz və Göy) yaranmışdır. Dünyanın yer-də qalan elementləri altıdan törəmişdir. Atəşpərəstlərin mifoloji görüşlərinə əsasən Ahur-Məzdin altı şüası ilə dünyanın bütün varlıqları formalaşır, bəşər övladının ulu babası Kəymərd isə Xeyir tanrısının Ahur-Məzdin yaratdığı altıncı varlıqdır. Eləcə də təkallahlı dinlərdəki təsəvvürlərdə Allah fəaliyyətinin (yaratıcılığının) altıncı günü Adəmi meydana gətirir. Elmdə 6 vahidi “4+2” şəklində (dünyanın 4 tərəfi və yerlə göy) də mənalandırılır. Bu halda 6 dünyanın üfüqi və şaquli strukturunu modelləşdirir.

Yeddi – dünyanın vəhdətinin struktur modeli. Maraqlıdır ki, iki əsas rəqəmin – üç və dördün toplanmasından yeddi alınır və onunla bütün kainatın yeddiqatlı modeli qurulur: ona görə də mifoloji strukturlarda bu rəqəm səyyarələrin, planetlərin payına düşür. «Yeddi» rəqəminin sakrallaşmasına qədim türkrunik abidələrində, klassik Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında, nağıl və eposlarda təsadüf edilir. Göytürk imperiyası dövründə türklər arasında «yeddi» rəqəmi göylə yerin vəhdətini bildirirdi.

«Yeddi qardaş, bir bacı», «yeddi gün, yeddi gecə yol getdilər», «yeddi dağ aşdılar», «yeddi çay keçdilər», «Koroğlunun yeddi min yeddi yüz yetmiş yeddi dəlisi vardı», «yeddi pəri», «yeddi otaqlı, yeddi gümbəzli saray tikdilər», «yeddi

gün, yeddi gecə döyüş oldu» və s. mifoloji düşüncənin əsas atributları kimi xalqımızın şifahi və yazılı epik ənənəsinə daxil olmuşdur. Bu rəqəmin magik xarakteri barədə daha çox fikir mübadiləsi aparılmış və bir-birinin əksini təşkil edən müxtəlif qənaətlər meydana atılmışdır. Bəziləri «yeddi»də göy qurşağının rənglərini, bəziləri – planetləri görmüş, bəziləri də başqa iki müqəddəs rəqəmin – «üç»lə (tam dünya ilə) «dörd»ün (əsas ünsürlərin: su, od, torpaq, hava) cəmi kimi başa düşmüşlər. Eləcə də həftənin günlərini «yeddi»nin mənşəyində duran vasitə sanmışlar. Belə bir izahat da irəli sürülmüşdür ki, «yeddi» - hüdud bildirən rəqəmdir, insanın çoxsaylı əşyaları, varlıqları eyni anda qavraması həddini andırır. «Yeddi»nin mənşəyi haqqındakı son qənaətlərdən biri də Nuhun tufanı barədəki məşhur mifdə, gəminin quruya çatmasından sonra bişirilən xörəklə əlaqələndirilməsidir. Nuh dünyadakı bütün xeyirli bitkilərdən istifadə edərək hazırladığı yeməyi «yeddiünsürlü» (yəni çoxünsürlü) adlandırmışdı. Bu baxışın izləri Azərbaycan xalqının məişət və inanclarında indiyədək qorunub saxlanmışdır: «yeddilöyün» xörək, yeddiqat tuman, yeddinövlü xonça, yeddirəngli künbəz, yeddi gözəl və s.

Sakral «Yeddi» rəqəminin sakrallaşması ulu əcdadlarımızın ilkin astral anlayışlarından irəli gəlmişdir. Qədim türk mifologiyasında əcdada - ataya kult kimi yanaşırdılar. Ola bilsin ki, onlar ulu babalarını göy cisimləri ilə əlaqələndirirdilər. Çünki, Böyük Ayı bürcü ilə bağlı yaranan əsatirlər əcdadlarımızın gündəlik həyatını, məişətini əks etdirirdi. Mahmud Kaşqarlının «Divani-lügəti-türk» (XI əsr) əsərində «Yetaqan» (Böyük ayı bürcü) sözü «Göyün yeddinci qatı» demək idi. Sözü həmən mifik-astral obrazdan yarandığı göz qabağındadır. Azərbaycan folklorunda «yeddi» **obrazların** (yeddi qardaş, yeddi igid, yeddi köməkçi, yeddi quldur, yeddi pəri və s.), **əşyaların** (yeddi hədiyyə, yeddi qoğal, yeddi qızılgül), eləcə də **zamanın** (yeddi gün, yeddi gecə, yeddi il), **məkanın** (yeddi iqlim padşahlığı), **göy cisimlərinin**, **yeraltı mağaraların** sayını bildirir.

Epik ənənədə üçdən sonra süjetqurmada mühüm mifopoetik obraz kimi çıxış edən ikinci rəqəm «yeddi»dir. Mürəkkəb strukturlu əsərlər düzüb-qoşarkən xalq, ilk növbədə, «yeddi» rəqəminin bədi imkanlarından bəhrələnmişdir: yeddi elçi, yeddi cadugər, yeddi axmaq, yeddiatlı araba, yeddibaşlı div və s. obrazlar nağıl və epos süjetlərini daha da rəvənləndirirdi. Nizami «Yeddi gözəl» əsərində süjet içərisində yeddi müstəqil hekayət yerləşdirib hər birini bir rəng, bir planet, bir iqlim ölkəsi ilə əlaqələndirmişdir. B.A.Frolov yazırdı ki, «Şehirli yeddi» rəqəmi qədim insanın Ay təqviminə, yeddi iqlim ölkələrinə, ulduzlar sisteminə, böyük Ayı bürcünə mifik inamından yaranmışdır (12, 192). Ay təqvimində həftənin günləri - «yeddi» rəqəminin mifoloji sistemlərdəki funksiyasına uyğunlaşdırılmışdır. Hələ eramızdan əvvəl Babilistanda yeddi künbəzin olması haqqındakı qeydlərə təsadüf olunur. Qədim və orta əsrlərdə (xüsusilə Nizami yaradıcılığında) yeddi iqlimin astronomik elmi təsviri verilir. Təsədüfi deyil ki, müasir Azərbaycan türklərinin dilində geniş işlənən «Yüz ölç, bir biç» məsəli əski çağlarda «Yeddi dəfə ölç, bir dəfə biç» şəklində meydana gəlmişdir. Eləcə də ilin

axır çərşənbəsində bişirilən xörəklər «yeddiləvin» adlanırdı. Həmin gün üçün mütləq şəkildə yeddi növ yeyinti məhsulları alınır, çərşənbə gününün axşamı ailənin qabağında yeddi şam yandırılırdı, yumurtalar yeddi rəngə boyanırdı.

Ümumiyyətlə, rənglər rəmzi mənalar daşıyarkən hansısa dünyabaxışına, mifoloji təsəvvürlərə əsaslanır. Qamlara görə, səmanın göy rəngi ilə əlaqələndən varlıqları ona görə fetişləşdirilir ki, Göy Tanrının ən mühüm əlamətini özündə əks etdirir və bu səbəbdən də göy rəng bolluğun nişanı sayılır. Qanın qırmızılığını görəndə ulu əcdad qırmızı rəngi müharibənin əsas əlaməti kimi götürmüşdü. Sarı rəng quraqlıqla bağlanmış (hava isti, quraqlıq keçəndə yaşıl otlar quruyub saralır, torpaqdan seçilmir) və qəhətlik, aclıq kimi mənalandırılmışdı. Onlar sakrallaşdırıldıqları göy qurşağının yeddi rəngini üzə çıxarmaqla – tanrının nişanələrini müəyyənləşdirdiklərini zənn etmişdilər. Çünki Göy qurşağı Göy Tanrının belinə dolanırdı. Bəzi tayfalar hətta ona ayrılıqda tanrı kimi stayış edirdi. Təbiidir ki, bu inama əsasən, göy qurşağında iştirak edən rənglərin hamısı magik gücə malik hesab edilməli idi. T.Xalisbəyli Nizaminin astroloji strukturlu «Yeddi gözəl» əsərində özünə geniş yer alan yeddi rəngin düzümünün, ardıcılığının qanunauyğunluğunu müəyyənləşdirməyə təşəbbüs etmişdir: qara, sarı, yaşıl, qırmızı, füzə, səndəli və ağ. «Rənglərin sıralanması qara rənglə başlayıb ağ rənglə tamamlanır» qənaətinə gələn alim həmin düzüm ardıcılığının «Yeddiləvin» adlı milli xörəkdə də özünü göstərdiyini vurğulayır: «Qara rəngdə – xurma, innab, qoz, iydə, fındıq, tut qurusu; ağ rəngdə – şirni. İndi də yaşamaqda olan «Yeddiləvin»in sıralanması qara xurma ilə başlayıb ağ rəngli şirni ilə başa çatır» (8, 112). Beləliklə, rənglərin də xalq arasında müxtəlif məqsədlərlə geniş işlənməsinin kökü miflərə bağlanır və hər rəngin müxtəlif inanc sistemlərində öz yozumu mövcuddur. İslam təsəvvürlərinə görə, Allah əvvəl gecəni, dünyanın qara üzünü – cəhənnəmi yaratmışdır. Atəşpərəstlikdə isə başlanğıcda qaranlıq (Anhro-Manyu) dünyanın sahibkarı funksiyasında çıxış etmək istəmişdi. Hər iki din sisteminin görüşlərində qara şərlə əlaqələndir, ona görə də ölüm, fəlakət, gecənin soyuqluğu və bədbəxtliklər şəklində anlaşılır.

Doqquz – dünyanın bütövlük modeli. Əski inanclara görə, Gülüstanı İran bağına düşən mifik mədəni qəhrəman göydən enən gözəl pəri qıza rast gəlir. O, doqquz saç hörüyü ilə təsvir olunur və elə parlaq, cazibəli idi ki, üzü hörüklərin arxasından bərq vururdu. Mifoloji anlamda üzün çox hörüklə örtülməsi Günəşin gözqamaşdırıcı şüalarına işarədir, günəş qədər uzaqlığı, əlçatmazlığı bildirir. Bəs nə üçün hörüklərin sayı doqquzdur? Çünki Günəş həmişə doqquz dağın arxasından çıxır, doqquz göyün üstündə gəzirdi. Bəzi nağıllarda «doqquz dağ aşdı», «doqquz zirvəli dağa rast gəldi» ifadələri işlənir. Bu yüksəklik, uzaqlıq, əlçatmazlıq mənasını verir. Günəşə çatmaq mümkün olmadığı üçün bütün əlçatmaz, ünyetməz məsafələri doqquzla (günəşin doqquz göydən keçib yerə çatan şüaları ilə) ifadə edirdilər: «Doqquz günlük yol qətt etdi», «Doqquzotaqlı, doqquzmərtəbəli evə rast gəldi», «Doqquz il keçdi», «Doqquz ölkə gəzdi» kimi cümlələr də günəş məsafəsi, çoxluğa işarədir.

Müqəddəs doqquz rəqəmi qədim türk tayfalarının poetik düşüncəsində mühüm amil kimi özünü göstərir. Toy mərasimləri çox hallarda doqquz gün, doqquz gecə davam edirdi. Ona görə ki, doqquz xoşbəxtlik, uğur, xeyirxahlıq rəmzi sayılırdı. Yalnız doqquzuncu gecə Günəş öz nişanələrinin – oğlanlarla qızların ər-arvad kimi qovuşmasına, izdivacına icazə verirdi. Nişan və şənliklərində süfrə doqquz cür xörəklə bəzənirdi. Gəlin üçün göndərilən qızıl bəzəklər doqquz dəfə ipək örtüyə bükülürdü. Qayınanalar əyinlərinə doqquz qat tuman geyinirdilər. Meydanlarda doqquz çadır qurulurdu, həyat-bacada doqquz tonqal qalanırdı və s. Ulu əcdad ana bətnində yetişən körpənin dünya işığına çıxma müddətini müəyyənləşdirərək deyirdi ki, «doqquz ay, doqquz həftə, doqquz saat, doqquz dəqiqə vaxt keçdi». Bu əslində insanın ilahi məkanda – Göydə, Günəşin nurunun gur yerində formalaşmış dünyaya gələndə olan böyük dövrü nəzərə çatdırmaqdır. Doqquz dörd dəfə təkrarlanmaqla (9999) «Avesta»dakı mifopoetik formulu bizim günümüzədək yaşadır. Diqqət yetirin: gerçəklikdə uşağın ana bətnində yetişməsi vaxtı 9 aydır. Üstünə 9 həftə, 9 gün, 9 saat gələndə bu, üç ay da körpəni ana bətnində ləngitmək deməkdir. Deməli, fikirdə məsələ rəqəmlərin həqiqi anlamı ilə deyil, «doqquz»ların təkrarı ilə şərtləşir. «Avesta»nın yaştlərində böyüklüyü, çoxluğu, uzaqlığı, sonsuz gücü göstərmək üçün bir neçə yerdə 9 dörd dəfə təkrarlanır. Və «Koroğlu» eposunda 7 və 8 rəqəmlərinin eyni qaydada təkrarlanması ilə dəlilərin sayı və Qıratın dəyəri müəyyənləşdirilir: 7777, 8888. Bu sıralanmada ən böyük rəqəm isə Günəşin şüaları – saç hörüyü ilə əlaqələndirilən 9999-dur.

Sakral doqquz – yeraltı, yerüstü və göyüzü dünya üçlüyü-nün üç dəfə artırılması kimi də mənalandırılır. Beləliklə, əvvəllər belə bir qənaət formalaşmışdı ki, misirlilərin dünya modeli 9 rəqəmi ilə bütövləşdiyi üçün onlara məxsusdur. Faktlar tamam başqa şey deyir. Ulu Türkün doqquz oğuzlarla bağlı təsəvvürlərini və sadalananları nəzərə alsaq, bu rəqəmin soydaşlarımıza aidliyi daha inandırıcı görünür. Lakin arxetipik simvolları mütləq şəkildə hansısa etnosun adına bağlamaq elmilikdən uzaqdır.

On iki – dünyanın zooastral modeli. On iki – qədim inanclarda, xüsusilə türk təqvimində dünyanın il tamamında müxtəlif heyvanlar üstündə dəyişməsində iştirak edən sakral varlıqların (heyvanların) birliyinin işarəsidir. Sonralar Şərqi xalqlarının əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilib özününküləşdirilmiş, çinlilər onun yeni sistemini yaratmış, xalqın davranışı, əxlaq normaları ilə əlaqələndirmiş və hər heyvanla bağlı xüsusi rituallar formalaşdıraraq dövlət səviyyəsində geniş yayılmasına şərait yaratmışlar. Təsəvvürlərdə «on iki»nin sakrallaşması kosmosdakı bürclərlə, dövrlü zodiak işarələri ilə bağlanır. Əcdadlarımızın əqidəsində on iki tamlaşmanı, bütövləşməni bildirirdi. İnsan dünyaya gələndən sonra on iki ili başa vururdusa, yetkinləşdiyi zənn olunurdu. Yalnız on iki yaşın tamamında yeniyyətələr müstəqil həyata vəsiqə alırdılar. Oğuz türklərinin adətincə, oğlanlar ömürlərinin ilk on iki ilini adlamaqla ova çıxmaq, yarışlarda iştirak etmək, evlənmək, dövlət işlərində iştirak etmək hüququ qazanırdılar və bu həddi aşmamış

onlara ad qoyulmurdu. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Dirsə xanın oğlu bığ yeri tərləməsinə baxmayaraq, hələ atasının adı ilə çağırılırdı (ona «Dirsəxanoğlu» deyirdilər). Elə ki on iki yaşı başa vurub on üçə girir, cəsarətlə meydanda baxıcıların əlindən qurtulan vəhşi buğanın qabağına çıxır, döyüşüb onu öldürür. Ətrafda oynayan uşaqları, tamaşaya duran qız-gəlini təhlükədən qurtardığına görə atası Dədə Qorqudu çağırıb oğluna ad qoymasını xahiş edir. Beləcə buğaya qalib gəlməsi oğuz igidinə Buğac (buğanı enən) adını və bəylik qazandırır.

Azərbaycan xalqı on iki rəqəminin magik gücünü həmişə xeyirliliyə (uğurlara qapı açır) yozmuşdur.

Qırx – mediativ ritual modeli. 40 dünyanın ritual modelidir. Harada 40 varsa, orada dünya modelinin bir qatından birinə keçidi, mediasiyani nəzərdə tutan ritual var: 40 günlük toy, 40 günlük yas, 40 günlük zahılıq müddəti və s. «Qırx düyməli paltar», «qırx otaq», «qırx dəvəli yük» deyəndə ilk baxışda sakrallıq hiss olunmur. Lakin düymələr açılıb axıra çatan kimi təzədən bağlananda bu rəqəmin arxasında sirli aləm gizləndiyi aşkarlanır. Azərbaycan türklərinin «Əsli və Kərəm» eposunun mifoloji qaynaqlarında qırx düyməli xalat gerçək aləmin bitməsi – ömür yolunun bağlanması, o biri dünyanın qapısının isə açılması kimi mənalandırılır. Füzuli rayonu, Şükürbəyli kənd sakini Qurbanov Faiq Kamal oğlu danışmış: «Toy gecəsi Kərəmlə Əsli tək-tənha qalıb bir-birinə sarmaşırlar. Kərəm əl atır ki, xalatının düymələrini açsın. Düymələr Kərəmin əli dəyəən kimi öz-özünə açılır, axırıncıya çatanda təzədən hamısı düyməlidir. Kərəm işi başa düşür. Bilir ki, Qara keşiş nə isə onların başına bədbəxtlik gətirəcək. Əsli də Kərəmə kömək edir. Bu dəfə isə düymələr açılıb axırıncıya çatanda ondan bir qığılcım qalxıb Kərəmin sinəsinə düşür. Kərəm alışıb yanır. Bir göz qırpımında kül olur. Əsli hay-həşir salır, saçlarını süpürgə edib Kərəmin külünü ağlaya-ağlaya yığışdırmağa başlayır. Həmin küldən bir qığılcım da qalxıb Əslinin üstünə düşür. O da yanıb külə dönür. Bu vaxt səs-küyə el-oba adamları tökülüşüb gəlirlər. Otaqda bəylə gəlin əvəzinə ikicə topa kül tapırlar. Bilirlər ki, bu qara keşişin işidir. Hamı göz yaşı töküüb ağlayır, hər iki nakam gənci Lüləli deyilən yerdə basdırırlar. Bir zaman keçməmiş keşiş də azarlayıb ölür. Onu da Əsli və Kərəmin yaxınlığında dəfn edirlər. Nakam gənclərin qəbrinin üstündən gül kolları bitib bir-birinə sarmaşır. Qara keşişin də qəbrindən qaratikan boy verib güllərin arasına soxulur. Deyirlər gül kolları Əsli və Kərəmin ruhudur ki, o biri dünyada qovuşmaq istəyirlər. Qara keşişin ruhu isə qaratikana çevrilib onların qovuşmalarına mane olmaq istəyir» (5, 50).

Bu əfsanə rəmzlərlə doludur. Eyni adlı dastandan fərqli olaraq burada Qara keşiş heç bir kənar hökmdarın təkidi ilə deyil, Kərəmin qarabaqara onları izlədiyini görüb birdəfəlik özü məsələni çürütmək istəyir və bu anadək gerçəkliliklə yoxrulan epizodlar poetik simvollarla, mifik eyhamlarla əvəzlənir. Ata qızının nişanlısı üçün öz əlləri ilə xalat tikir. Əslində bu, xoş və bəşəri hadisədir. Hələ Kərəmə tapşır ki, toy gecəsi Əslinin yanına getməzdən əvvəl

geyinib öz əlinlə düymələrini açarsan. Lakin «xalat» burada erməni keşişinin türk oğlu üçün hazırladığı qəbirdir, düymələr Kərəmin bəxtidir, taleyinin açarıdır – açılıb qurtaran kimi təzədən bağlanır. Tale də keşişin toya razılıq verməsi ilə Kərəmin üzünə gülür, kamına çatmasına mane olan xalatın içində bağlanıb qalması iləsə ondan həmişəlik üz döndərir. Od qəzadır, dünyadakı fəlakətlərin mənbəyidir. Kül yaradıcıya qovuşmaqdır. Gül kolu həyatın davamı deməkdir, doğrudur, əfsanədə məhəbbətin qələbəsi kimi göstərilir. Qaratikan isə xeyirləşərin mübarizəsinin əbədiliyi deməkdir. Beləliklə, mifoloji görüşlərdə qırx düymənin açılıb-bağlanması ilə həyatın bu dünyada sonu göstərilir. Zamanın 40 kiçik mərhələsinin (40 günün) və məkanın 40 balaca hissəsinin (40 otağın) başa çatması ilə sirli aləmin yolu tapılır, eləcə də bir sıra problemlər həll olunur. Koroğlu 40 gün qaranlıq tövlədə saxlamalı idi ki, Qıratın qanadları çıxıb onu qaranlıq dünyaya apara bilsin. Lakin 39-cu gecə dözməyib tövlənin damından deşik açır, içəri ay işığı düşür, Qıratın qanadları əriyir. Mifik mədəni qəhrəman Koroğlu əski çağlardakı funksiyasını – o biri dünyaya ilk yola düşən Yimin fədakarlığı ilə səsleşən missiyasını yerinə yetirməyə imkan tapmır. Bu səbəbdən də bütün var-qüvvəsi ilə gerçək dünyanın qəddarlıqlarına qarşı mübarizə aparır. Oxay qırxıncı otağın qapısından içəri keçməklə yeraltı dünyaya düşür. Göy aləmində dünya gözəllərinin məclisinə düşən Səlim şah isə 40 gün müddətinə baş pəriyə əl uzatmamalı, başqaları ilə eys-ışrət keçirməli idi. Lakin o da 39-cu gün səbirsizlik etdiyindən həyatın bütün şirinliklərini əldən verir. Beləcə Kərəmin xalatının 40 düyməsi dünyalar arasındakı keçidlərin açarını simvollaşdırırdı.

İlkin əcdad saymağı yenidən öyrənəndə çox olan əşyaların dəqiq sayını hələ müəyyənləşdirməyə qadir deyildi. Təbii fəlakətləri qeyri-adi qüvvə kimi dərk edirdi. Bolluğa, çoxluğa da fəvqəltəbii hal kimi baxır və təsəvvüründə hədsiz böyüklüyü, fəvqəltəbiiyyəti «qırx» rəqəmi ilə ifadə edirdi. Əslində mifoloji strukturlardakı 40 dəqiq sayı deyil, saya gəlməz çoxluğu ifadə edir: «Qırx günlük möhlət», «Qırx mənzillik ev», «Qırx ağaclıq məsafə» və s. deyəndə dəqiq ölçüdə, saydan söhbət getmir, yolun həddindən artıq uzaqlığından, möhlətin müddətinin qeyri-müəyyənliyindən bəhs açılır. Qırx igid, qırx nökar, qırx incəbelli qız, qırx quldur, qırx qapı, qırx otaq, qırx div, qırxbaşlı əjdaha mifopoetik obrazları poetik mətnlərdə ağırlıq, böyüklük, nəhənglik, yüksəklik, qorxu, fəlakət, quraqlıq, sevinc və ölüm anlayışlarından birinin yerini tutur.

Yazqabağı keçirilən mərasimlərdən aydın olur ki, «çillə» qırx deməkdir. Y.V.Çəmənşəminli məsələyə bir qədər də aydınlıq gətirərək yazır ki, «Ən çox samilərdə təsadüf olunan qırx rəqəmi bilaxirə arilərə və türklərə keçmiş olmalıdır. Hər halda Azərbaycan əfsanələrində istər doğrudan-doğruya, istərsə «çillə» şəklində işlənməkdədir» (3, 47). Lakin «Ölən adama qırx gün yas tutulması», «ruhun mərhumun məzarını qırxıncı gün tərək etməsi», «Qırxında saz öyrənənin, gorunda çalması» (atalar sözü) kimi təsəvvürlər göstərir ki, xalq arasında «qırx» rəqəminin sakrallaşmasının tarixi çox qədimdir və samilərdən keçmə deyil. Bu

rəqəm digər müqəddəs rəqəmlərlə müqayisədə ikili xarakterdədir – həm ölümlə, həm də yaşamla əlaqələnir. Belə ki, qırx – ölümün astanasını göstərməklə yanaşı ailənin təməlinin qoyulmasını da şərtləndirir. Epik ənənədə toy şənliklərinin müddəti 40 gün, 40 gecə müəyyənləşir. Deməli, insan doğulanda, evlənəndə və dünyasını dəyişəndə qırx rəqəmi ilə üz-üzə dayanır: körpəlikdə qırxdan çıxması ilə həyata vəsiqə alır, camaat üzünə çıxarılır. Cavanlıqda qırx gün, qırx gecə toyu olur. Və öləndə ruhu qırx günə bədənini tərk edir.

Sakral rəqəmlərin epik ənənədə kompleks şəklində iştirakına da rast gəlik. Məsələn: «Quş Məlikməmmədin bikiş olduğunu görüb dedi: «-Ey Məlikməmməd, qırx ağaclıqda bir padşahın ölkəsi var. Bir əjdaha gəlib suyun qabağını kəsib. Nə qədər ərzuman pəhləvanlar var, onu öldürə bilməyib. Yeddi ildi ki, doqquzbaşlı əjdaha suyun qabağını kəsib. Hər gün bir qız aparıb onun ağzına atırlar. Əjdaha qızı yeyəndə bir az su axır, camaat da su götürür. İndi görürəm, sən qüvvətli pəhləvansan, olsa-olsa, o əjdahanı da sən öldürə bilərsən. Get o əjdahanı öldür. Padşahdan qırx şaqqa ət, qırx tuluq su al» (6, 17).

Kiçik bir mükəllimədə «bir», «yeddi», «doqquz» və «qırx» müxtəlif mifik obrazların keyfiyyət-kəmiyyət göstəricisinə çevrilir. Eləcə də «Məlikməmməd» nağılının əvvəli 1, 2 və 3 rəqəmlərinin sakral anlamları ilə başlayır, hadisələr 3, 7, 9-un uğur və uğursuzluqları ilə davam etdirilir, 40-ın mütləq xoşbəxtliyi ilə tamamlanır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968.
2. Çəmənəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977.
3. Çəmənəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977.
4. Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983.
5. Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. – B., Gənclik, 1986.
6. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985.
7. Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983.
8. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., Azərneşr, 1991.
9. Маковельский А.О. Авеста. - Б., Азернешр, 1960.
10. Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1996.
11. Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992.
12. Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974.

Səbinə İSAYEVA*filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**AMEA Folklor İnstitutunun**“Dədə Qorqud” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi**e-mail: sebine.isayeva@yahoo.com*

AŞIĞ ŞEİRİNDƏ VARIANTLILIQ VƏ XALQ YADDAŞI

Xülasə

Digər janrlar kimi aşıq şeirinin də ardıcıl olaraq toplanması folklorumuzun əsas və gərəkli məsələlərindəndir. Çünki aşıq şeirlərinin də xalq arasında müxtəlif variantları hər zaman dolaşmaqdadır. Məqalədə Aşıq Şəmşir yaradıcılığının toplanma və nəşr problemləri ətrafı araşdırılmış, həmçinin bu zaman ortaya çıxan qüsurlar da qeyd olunmuşdur. Eyni zamanda sənətkarın xalq arasında gəzən, tərəfimizdən toplanmış şeirləri ilə çap olunmuş şeirləri müqayisə olunmuş, aşığın şeirləri ilə bağlı xalq arasında gəzən, folklorlaşmış əhvalatlar da qarşılaşdırılmışdır. Bundan başqa, Aşıq Hüseyn Bozalqanlının da çap olunmuş iki dastanının fərqli variantlarını toplamışıq.

Açar sözlər: aşıq, şeir, qoşma, folklor, toplama, nəşr, variant, dastan, əhvalat

VARIANCE AND PEOPLE MEMORY IN THE POEM OF ASHUG

Summary

Systematically gathering of the poem of ashug is basic and useful problem, as other genres. Because there are different variants of the poem of ashug among people. It have been comprehensive investigated the gathering and publication problems of the creative work of Ashug Shamshir. And it have been comprasion his gathered and published poems, stories among people. As well as, we have gathered different versions of two printed epos of Ashig Huseyn Bozalganly.

Key words: ashug, poem, goshma, folklore, publication, gathering material, variant, dastan, story

ВАРИАНТНОСТЬ В АШЫГСКОМ СТИХЕ И НАРОДНАЯ ПАМЯТЬ

Резюме

Как и в других жанрах последовательное соби́рание ашыгского стиха одна из важных и нужных задач фольклора. Потому, что среди народа повествуются разные жанры ашыгского стиха. В статье подробно анализированы проблемы соби́рания и издания творчества Ашыга Шемшира, а также отмечены возникшие недостатки. Также сопоставлены стихи, собранные нами среди народа, с опубликованными стихами, события бытующие среди народа, ставшие фольклорными. Кроме этого мы собрали различающиеся варианты двух опубликованных дастанов Ашыга Гусейна Бозалганлы.

Ключевые слова: ашыг, стих, гошма, фольклор, соби́рание, издание, вариант, дастан, событие

Folklorumuzun digər janrları kimi aşıq şeirinin də müasir dövrdə toplanması gərəkli və vacib məsələlərdəndir. Məlumdur ki, folklor nümunələri, o cümlədən aşıq şeirləri dildən-dilə, ağızdan-ağıza keçir, onların müxtəlif variantları meydana gəlir. Belə ki, müxtəlif aşıqların və el şairlərinin yaradıcılıq irsi nə qə-

dər toplanıb nəşr olunsada, bu günkü zamanımızda da xalq arasında onların şeirlərinin müxtəlif variantları dolaşmaqdadır. Bu şifahi yaddaşa məxsus folklorlaşma prosesidir. Aşıq Şəmşirin də yaradıcılığı bu baxımdan istisna təşkil etmir.

Aşıq Şəmşir XX əsr Azərbaycan aşıq şeirinin böyük sənətkarlarından olan, şeirləri həm sovet dövründə, həm də müstəqillik əldə etdikdən sonra ən çox çap olunan aşıqlardandır. Aşıq Şəmşir həm də yaradıcılığını sağlığında kitab şəklində görmək xoşbəxtliyi qismət olan sənətkarlardandır. Sənətkarın ədəbi irsinin toplanılması və nəşrinə, əsasən, XX əsrin 50-ci illərindən başlanılmışdır. Bu sahədə xeyli təqdirəlayiq işlər görülmüşdür. Aşıq Şəmşir yaradıcılığa əsrin əvvəllərində başlasada, əsərlərinin sistemli şəkildə toplanılıb nəşr edilməsi keçən əsrin 50-ci illərindən sonra daha sürətli getmişdir. Bu zamana kimi Şəmşir böyük yaradıcılıq yolu keçməsinə baxmayaraq, şeirləri ancaq xalq arasında oxunmuş, aşıqların ifasında yayılmışdır. Onun daha da məşhurlaşmasında, bütün Azərbaycanda tanınmasında xalq şairi Səməd Vurğunla məşhur görüşü böyük rol oynamışdır. S.Vurğun 1955-ci ildə Kəlbəcərdə olduğu zaman aşıqla yaxından tanış olmuş və əsərlərinin nəşr olunmasını məsləhət bilmişdir. Aşıq Şəmşir irsinin nəşri və tədqiqi tarixini şərti olaraq iki yerə bölmək olar: 1. Sovet dövründə aparılan nəşr və tədqiq işləri; 2. Müstəqillik dövründə aparılan nəşr və tədqiq işləri.

Qeyd etmək lazımdır ki, həm sovet dövründə, həm də müstəqillik əldə etdiyimiz dövrdən sonra aşığın əsərlərinin nəşri və tədqiqi sahəsində səmərəli işlər görülmüşdür. Aşıq Şəmşirin ilk dəfə olaraq şeirləri 1939-cu ildə M.H.Təhmasib və S.Məmmədovanın tərtib etdikləri «Aşığın səsi» kitabında nəşr edilmişdir (1). Topluya sənətkarın yeddi qoşması və bir divanisi daxil edilmişdir. Kitabın sonunda aşıqların həyatı haqqında qısa bioqrafik məlumat verilmişdir. Burada Şəmşirin təvəllüd tarixi haqqında yanlış məlumat getmiş və aşığın 1903-cü ildə Kəlbəcərin Ağdaban kəndində anadan olduğu göstərilmişdir. Halbuki Aşıq Şəmşir 1893-cü ildə Kəlbəcərin Dəmirçidam kəndində anadan olmuş, 1903-cü ildə isə Ağdabana köçmüşdür.

1956-cı ildən başlayaraq Şəmşirin şeirləri müxtəlif mətbuat orqanlarında çap olunmuşdur. Əsərlərinin nəşri və öyrənilməsi aşığın sağlığından başlayaraq indiyədək maraqlı bir inkişaf yolu keçmişdir. «Şeirlər» adlı ilk kitabı 1959-cu ildə O.Sarıvəllinin tərtibi və redaktorluğu ilə işıq üzü görmüşdür (4). Kitabın tərtibində janr prinsipi gözlənilmiş, şeirlər gəraylı, ustadnamə, qoşma, təcni, divanı, müxəmməs, cığalı müxəmməs və deyişmələr adı altında təsnif olunmuşdur. O.Sarıvəlli tərtibat zamanı Şəmşirin yaradıcılığını diqqətlə nəzərdən keçirmiş, araşdırmış və ilk nəşrə əsasən lirik şeirləri daxil etmişdir. Onun ön söz yazdığı bu kitab geniş oxucu kütləsi tərəfindən maraqla qarşılanmış və bundan sonra aşığın əsərləri ardıcıl olaraq kitab şəklində buraxılmışdır (5, 6, 7, 8, 9, 10, 12).

Aşıq Şəmşir irsinin nəşri və tədqiqi tarixinin ikinci mərhələsində – müstəqillik dövründə diqqəti cəlb edən hadisələrdən biri 1996-cı ildə Q.Şəmşiroğlu və F.Quliyevin toplayıb tərtib etdikləri «Öyüdlər» kitabının çapı oldu (9). Kitaba aşı-

ğın qoşma, gəraylı, təcnis, müxəmməs, divani, bayatı və rübailəri ilə yanaşı, ilk dəfə olaraq iki diltərpənməzi, bir dodaqdəyməz divanisi və bir qəzəli də daxil edilmişdir. Kitabın ən üstün cəhətlərindən biri buraya sənətkarın ilk dəfə olaraq dini şeirlərinin daxil edilməsidir. Bu da Aşıq Şəmşir poetik dünyasının bütöv şəkildə təqdimi baxımından əlamətdardır.

2009-cu ildə Aşıq Şəmşirin 115 illiyi ilə əlaqədar olaraq şagirdi Aşıq Sakit Köçəri tərəfindən tərtib olunmuş «115 illiyə 115 şeir» adlı şeirlər kitabı nəşr olunmuşdur. Təqdirəlayiq haldır ki, ustadın şagirdi tərəfindən hifz olunan şeirləri ilk dəfə burada işıq üzü gördü (3).

Aşıq Şəmşir görkəmli aşıq-şair kimi nəinki ölkəmizdə, eləcə də onun hüduqlarından kənar da tanınmışdır. Bu baxımdan, onun ədəbi irsinin qonşu ölkələrdə nəşri xüsusi maraq doğurur. Bu xüsusda, 2000-ci ildə Türkiyədə Əminə Atalayın tərtibi ilə nəşr olunmuş «Aşıq Şəmşirin qoşmaları və transkripsiyonu» kitabını qeyd etmək lazımdır (11). Kitabın tərtibatı zamanı müəyyən qüsurlara yol verilmişdir. Belə ki, şeirlərin tərtibi zamanı heç bir düzülüş prinsipi (mövzular, yaxud janrlar və s. üzrə düzülüş) gözlənilməmiş, şeirlər pərakəndə halda verilmişdir. Halbuki sərbəst düzüm prinsipi çağdaş poeziyanın təqdimatı zamanı özünü doğruldursa, aşıq poeziyasının tərtibində belə yanaşma özünü doğrultmur. Belə ki, aşıq şeiri – xalq poeziyası klassik ənənələr əsasında yaranır və onun tərtibi zamanı həmin ənənələrin pozulması təqdim olunmuş materialın ənənə ruhunu təhrif edir. Başqa sözlə, Aşıq Şəmşirin poeziyası yarandığı ənənə əsasında verilsəydi, həmin poeziyada əsrlər boyu yaşayan xalq ruhu daha uğurlu təqdim olunardı. Bundan başqa, kitab «Qoşmalar» adlansa da, buraya aşığın həm də gəraylıları, təcnisləri, müxəmməsləri, bayatıları daxil edilmişdir. Daha kobud yanlışlığa isə müqəddimədə yol verilmişdir. Burada Aşıq Şəmşir əvəzinə, Aşıq Hüseyn Şəmki haqqında məlumat getmişdir. Bu qüsurlar işin keyfiyyətini azaltsa da, kitab, hər halda, türk oxucularına Aşıq Şəmşir poeziyası ilə təmas imkanı verməsi baxımından faydalıdır.

Aşıq Şəmşir yaradıcılığını araşdırarkən sənətkarın şeirlərinin çapı zamanı ciddi nöqsanlara yol verildiyinin şahidi olduq. Məsələn, 1971-ci ildə nəşr olunmuş şeirlər kitabı «Qoşmalar» adlansa da, buraya müəllifin qoşmaları ilə yanaşı, gəraylıları, müxəmməsləri, təcnisləri, ustadnamələri də daxil edilmişdir. Qeyd edək ki, Aşıq Şəmşir yaradıcılığının Sovet dövründə nəşr olunan kitablarında daha bir qüsurlu məqam var. Belə ki, 1959-cu il nəşrini çıxmaq şərtilə digər nəşrlərin nə toplayıcısı, nə də tərtibçisi qeyd olunmayıb.

Aşıq Şəmşirin 110 illiyi ilə əlaqədar olaraq 2004-cü ildə «O Kürün, Arazın Tərtəriyəm mən» adlı şeirlər kitabı nəfis şəkildə buraxılmışdır (12). Tərtibçisi Q.Şəmşiroğlu, redaktoru M.Asan olan bu kitab əvvəlki nəşrlərdən keyfiyyətə xeyli fərqlənməklə, tərtibat və təsnifat, xüsusilə aşığın ədəbi irsinin janrlar üzrə tərtibi və s. baxımından diqqəti cəlb edir. Ancaq bu nəşr ilə Sovet dönəmində

çap olunan nəşrləri müqayisə etdikdə aydın fərqlər müşahidə etmək mümkündür. Məsələn, 1959-cu il nəşrində “Eylə” qoşmasında

*Sən yaxşıya can de, xayını dağla,
İlqarsız adamın nitqini bağla* (4, 32) –

misraları 2004-cü il nəşrində

*Yaxşıya can söylə, xayını dağla,
İlqarsız adamın yolunu bağla* (12, 465)

şəklində nəşr olunmuşdur. Yaxud, 1971-ci il nəşrində “Olarımı” qoşmasında

*Tellərinə qiblə desəm, az olar,
Qaşlarına səcdə qılım olarmı?
Can alan gözlərin bir qibləgahdı,
Onlara peşnamaz olum, olarmı?* (5, 47) –

bəndi 2004-cü il nəşrində

*Tellərinə qiblə desəm, az olar,
Qaşlarına səcdə qılım olarmı?
Artıb firqətindən dərdim, məlalım,
Mən deyib-danışım, gülüm, olarmı?* (12, 59)

şəklində nəşr olunmuşdur. Bu cür faktların sayını artırmaq da olar. Ona görə də bu cür bəndlərdə ifadə, misra, hətta bəzən şeirlərin həcmünün fərqli olmasının səbəbini müəyyənləşdirmək qeyri-mümkündür. Yəni bunun səbəbinin variant fərqi olması, yaxud da redaktorun əlavəsi olduğunu aydınlaşdırmaq olmur.

Bütün bunlarla bərabər, Şəmşir irsinin toplanması və nəşrini hələ də mü-kəmməl hesab etmək olmaz. Sənətkarın irsi geniş şəkildə nəşr olursa da müşahidələrimiz göstərir ki, bu gün də xalq arasında Aşıq Şəmşirin şeirləri dolaşmaqdadır. Onların arasında nəşr olunmuş şeirlərin variantları ilə yanaşı, indiyədək nəşr olunmayı da var. Apardığımız müşahidələr göstərir ki, sənətkarın şeirlərinin müxtəlif variantları xalq arasında geniş yayılmışdır. Məsələn, Şəmşirin «Aşıq» şeirinin bir bəndinin nəşr olunan və topladığımız variantını müqayisə edək:

*İndi ki aşıq olub düşmüşən elə
Mərdin məclisində oxu, çal, aşıq.
Qismətini ancaq halaldan istə
Sən gözütox, igidyana ol, aşıq* (5, 135).

Topladığımız variantın eyni bəndinə baxaq:

*İndi ki aşıx olub düşmüşən çölə,
Mərdin məclisində oxu, çal, aşıx.
Qismətini həmeşə halaldan isdə,
Gözü tox, igidyana ol, aşıx* (13).

Nümunədən də görüldüyü kimi qoşmanın misralarında, sözlərin sıralanmasında müəyyən dəyişikliklər vardır, həmçinin son misrada hecalanma 11-lik

deyil, 10-luq bölgü üzərindədir. Digər bəndlərdə də oxşar hadisəni müşahidə edirik. Bundan başqa, topladığımız digər şeirlərdə də bu kimi hallarla rastlaşdıq.

Bəzən isə elə olurdu ki, çap olunan şeirin elə variantına rast gəlmişik ki, misralarda dəyişikliklərlə bərabər, həm də bəndlərin sayında da fərqlər olur. Söyləyici ya bəndlərin sayında ixtisar edir, ya da bəndlərin sırasını dəyişərək söyləyirdi. Bunun əksi olan hallarla da rastlaşmaq mümkündür. Məsələn, Aşıq Şəmşirin 1980-ci ildə çap olunan “Şeirlər” kitabında “Gördüm” adlı qoşma altı bənddən ibarət verildiyi halda, aşığın eyni adlı şeirinin başqa, daha mükəmməl variantını əldə etmişik. Eyni adlı qoşma həm səkkiz bənddən ibarətdir, həm də misralarda sözlərin sıralanmasında aydın dəyişikliklər müşahidə olunur. Müqayisə üçün həm çap olunmuş, həm də topladığımız şeirdən iki bənd nümunə veririk:

Koroğlu qalası, Eyvazxan yurdu,
Gözəl mənzərəsi məni doyurdu.
Döyüş günüdümü, nə vurhavurdu?
Çapar köhlənlərin tərini gördüm.

*Şəmşir, bu yerlərin ətri mey-məzə,
Yetişdim cənnətin bağına təzə.
Güzarımız düşdü Səbətkeçməzə,
Bir qoca mayanın nərini gördüm (8, 138).*

Topladığımız variant:

Koroğlu qalası, Eyvazxan yurdu,
Dəlilər gözümün önündə durdu,
Döyüş günüdümü, nə vurhavurdu?
Elə bil Qıratın tərini gördüm.

*Gülü cənnət, gülü ətri mey-məzə,
Deyirsən növbahar açılıb təzə,
Güzarımız düşdü Səbətkeçməzə,
Qoca bir mayanın nərini gördüm (13).*

Nəşr olunmuş və toplanmış qoşmanın bəndlərində kifayət qədər fərqliliklər görünür. Qoşmanın digər bəndlərində də bu cür dəyişikliklər vardır. Bütün bunlar onu göstərir ki, digər janrlarda olduğu kimi aşıq şeirlərində də söyləyici mətni olduğu kimi deyil, müəyyən əlavələrlə, yaxud ixtisarla söyləyir. Bu zaman mətnin dildən-dilə keçməsi ilə bağlı olaraq müəyyən ifadə, misra fərqlilikləri yaranır. Qeyd edək ki, Aşıq Şəmşir bu qoşmanı Gədəbəyə səfər edərkən yazmışdır. Bu nümunəni bizə tədqiqatçı Yaqub Babayev təqdim etmişdir. Topladığımız digər şeirlərdə də bu cür fərqlilikləri müşahidə etdik.

Aşıq Şəmşirin yaradıcılığında müasirləri ilə məktublaşmaları, məktubla deyişmələri də mühüm yer tutur. Toplama zamanı, həmçinin Aşıq Şəmşirin heç yerdə çap olunmamış deyişmələrini və şeirlə məktublaşmalarını da əldə etmişik.

Belə ki, indiyə kimi nəşr olunmuş kitablarda Aşıq Şəmşirin ancaq bir sıra aşıqlarla məktublaşmaları işıq üzü görmüşdür. Lakin bizim apardığımız toplama zamanı həm Şəmşirin müasiri olan Miskinli Vəli ilə yeni dəyişmələrinə, şeirlə məktublaşmalarına, həm də sadə insanlarla maraqlı məktublaşmalarına, dəyişmələrinə rast gəldik.

Xalq arasında Aşıq Şəmşirlə bağlı folklorlaşmış əhvalatlar, rəvayətlər də yayğındır. Bunlar əsasən onun şeirləri ilə bağlı yaranmış əhvalatlardır. Məsələn, Aşıq Şəmşirin məşhur «Bir də gül» şeirilə bağlı eyni əhvalatın bir neçə variantını toplamışıq. Biz nümunə üçün onlardan birini veririk. Qeyd edək ki, bu əhvalatda adını çəkdiyimiz qoşma da nəşr variantından bir qədər fərqlidir:

«Eşidin Aşix Şəmşirdən. Rəhmətdih Aşix Şəmşir deyir, toydan gələrdi. Toydan gələndə deyir, gördü yolun yarsında deyir, dişinin ağrısı tutdu. Dişi deyir, tərpedə bilmerdi. Bilmer, nağarsın. Özünü deyir, baxdı ki, şəhərə, kəndə çatanda gördü, dedilər ki, burda tiş həkimi var. Tiş həkiminin yanına getdi. Dedi, a bala, mənim tişimi çəh, tişim mənim öldürör. Deyəndə deyir, həkim bu Şəmşiri tanıyırdı. Bilerdi ki, Şəmşir yaxşı yazandı, yaxşı oxuyandı. Deyir, görəsən, bunu nə təhər eləsək, bizə təzə bir şeyir deyər. Dedi, ay əmi, əlində kağızım varmı, sənin tişini çəhməyə? Dedi, a bala, dana axtı döy, at axtı döy, nəyi, bir tişdi çəh, qoy canım qutarsın. Dedi, yox, burda qanun-qayda var. Deyir, nə qanun-qayda? Dedi, o biri otaxda qızdar işdeyir, gərəh ordan gedə kartıçka aşdarasan, kağızını gətirəsən ki, ad-familiyanı yazdıra, tişini çəkək, vara gedəsən. Hası otaxdadı? Dedi, o otaxdadı. Şəmşir o biri otağa gedənə kimi tiş həkimi deyir, telfonnan bu qızdara dedi ki, orya aşix gedir, Şəmşir orya gedəjək. Onu bir az işini dolaşdırım, bəlkə bizdən ötəri bir az saz çala, şeyir deyə, oxuya. Qapıdan girdi, a qızım, salammələkü. Əleykössalam. Tiş həkiminin üstünə hasınız kağız verər? Küşdə deyir, bir qız oturmuşdu. Dedilər, ay əmi, odu, ged tişinə kağızını alginən. A bala, maa bir kağız ver. Dedi, ad-familiyanı de. Dedi, Qurbanov Şəmşir Qurban oğlu. Deyəndə qız altdan yuxarı Şəmşirin üzünə baxdı. Dedi, a qızım, nəyə baxersən? Dedi, olmuya ay əmi, bu radyolarda, kitaplarda, dasdannarda söylənən Aşix Şəmşir sənsən? Dedi, a bala, qadan alem, mənəm, mənim kağızımı verginən. Nə deməh isdeyirsən. Dedi ki, ataların bir yaxşı sözü var ki, yaxşı iyidin adını eşid, üzünü görmə. Hayıf bu ad-sannan, bu sir-sifət səndədi? Rəhmətdih Şəmşirin də gözünün biri koruydu, suçiçəyinnən. Deyəndə deyir, burdakı qızdaranın hamsı başdadı deyir, gülüşməyə. Ona qədər gülüşəndə deyir Şəmşirin tişinin ağrısı tamam yadınnan çıxdı. Sazı köynəydən çıxartdı, dedi, a bala, qoyun sizə bir bənd şeyir deyim, çıxıf onnan sora gedərəm, sağ olun:

Cavanın gülməyi mana xoş gələr,
Gül, ay qızım, mən qojaya bir də gül.
Qədd əyilif, diş tökülüf, huş gedif,
Gülünc edif o Xudaya, bir də gül.

Mənimlə qəmlərə yarı olarsız,
Gözəlliyyənin intizarı qalarsız,
Siz də qoçalıvan qarı olarsız,
Çarxı dönmüş o Xudaya bir də gül.

Deyəndə deyir, kağızı yazdı, Şəmşirə uzadanda dedi, a bala, gör qojaya nə lazımdı, nıneyjəm o kağızı?

Qocaya lazımdı verəsən quymax,
Axşam balla qaymax, səhər qayğanax,
Öpsəm, gül yanax olarmı doymax
Mən etdiyim təmənnaya bir də gül.

Deyəndə deyir, ay kişi, qoçalıfsan. Dedi, qoy onu da deyim:

Qocalmamışam, hələ cavanam,
Şikarlar oğluyam, tüləy tərlandıam.
Atamın yerinə mən ağsəkqalam,
Şəmşir dönüf qarışqaya bir də gül.

Kağızı deyir, verdilər, dedilər, ay Şəmşir əmi, biz isteyirdik, sən bu şeyiri deyəsən. Çıx get, tişini çəhdır. Dedi, a bala, sağ olun, elə tişimin ağrısını vermişdiniz, siz də aldınız» (13).

Qeyd etdiyimiz hal yalnız Aşıq Şəmşir üçün deyil, digər aşıqlarımız üçün də keçərlidir. Belə ki, toplama zamanı görkəmli sənətkar Aşıq Hüseyn Bozalqanlının da iki dastanının fərqli variantlarını qeydə almışdıq. Həm çap olunmuş və həm topladığımız variantlara nəzər saldıqda dastanlarda kifayət qədər fərqlərin olduğunu müşahidə etdik. Məsələn, həm çap olunmuş, həm də topladığımız “Xəyyat Mirzə ilə söhbəti” dastanından nümunələrə baxaq:

Ay hazarat, budu sözüümün düzü,
Şirindi söhbəti, şirindi sözü,
Hörmətdə, izzətdə yoxdu əvəzi,
O kənddə də Molla Musa var olsun (2 ,115).

Topladığımız variant:

Şirindi dilləri, xoşdu avazı,
Şirin dilə tutuf danladı bizi.
Hörmətdə, izzətdə yoxdu əvəzi,
O kətdə də Molla Musa var olsun (13).

Topladığımız variantda çap olunmamış qoşmalar da vardır. Folklorşünas L.Vaqifqızı da Şəki folklorunu toplayarkən bölgədə Abbas Tufarqanlının «Yandırar» qoşmasını fərqli, bir qədər də deformasiyaya uğramış şəkildə toplamışdır (15, 181).

Qeyd edək ki, təqdim etdiyimiz nümunələr 2006-cı ildə Gədəbəy bölgəsindən tərəfimizdən qeydə alınmışdır. Toplama zamanı şeirlərin misralarının hecalanmasında fərqliliklərlə rastlaşmaq mümkündür, belə ki, söyləyici gəraylıni vahid qəbul olunmuş 8-lik, yaxud qoşmanı 11-lik bölgü üzrə deyil, ona əlavələr,

yaxud ixtisarlar edərək söyləyirdi. Bunu folklorşünas Ə.Şamil aşıq şeirlərinin saz musiqisi ilə ifasından doğan fərqliliklər kimi izah edir: «İndiyədək toplanıb çap olunan aşıq şeirlərimizdə adətən şeirlərin kimdən toplandığını göstərməyə, variant fərqlərini qeyd etməyə o qədər də əhəmiyyət verilməmişdir» (14, 52). Tədqiqatçı kitabda hər şeirin sonunda onun neçə variantından istifadə etmişsə, həmin variantlar arasındakı fərqləri də göstərmişdir. Fikrimizcə, bundan sonra nəşr olunan aşıq şeiri toplularında bu prinsipə əməl olunsa, daha məqsəduyğun olardı.

Azərbaycan aşıqlarının bir qisminin əsərləri toplanıb çap olunmuşdur. Onların arasında sistemli toplanıb nəşr olunanlar da, nisbətən zəif, systemsiz toplanıb çap olunanlar da var. Yaradıcılığı toplanıb-toplanmamasına, nəşr olunub-olunmamasına baxmayaraq, bütün aşıqların yaradıcılığının yenə də toplanmağa ehtiyacı vardır. Çünki bu zaman yeni, daha fərqli variantlar meydana çıxır.

ƏDƏBİYYAT

1. Aşığın səsi. (Tərtib edənlər: Aslanova S., Təhmasib M.H.) Bakı, EA Az F, 1939
2. Aşıq Hüseyn Bozalqanlı. (Toplayıb tərtib edən: Aşıq Ə.Quliyev). Bakı, Nurlan, 2003
3. Aşıq Sakit Köçəri. 115 illiyə 115 şeir. Bakı, Yeni Poliqrafist MMS, 2009
4. Aşıq Şəmşir. Şeirlər (Tərtib edən: Sarıvəlli O.) Bakı, Azərb. SSR. EA. Nəşriyyatı, 1959
5. Aşıq Şəmşir. Qoşmalar. Bakı, Azərnəşr, 1971
6. Aşıq Şəmşir. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1973
7. Aşıq Şəmşir. Dağ havası. Bakı, Gənclik, 1978
8. Aşıq Şəmşir. Şeirlər. Bakı, Yazıçı, 1980
9. Aşıq Şəmşir. Öyüdlər (Toplayıb tərtib edənlər: Qurbanov Q., Quliyev F.). Bakı, Ozan, 1996
10. Aşıq Şəmşir. Zərli tac kamallı başa yaraşır. Bakı, Azərnəşr, 1997
11. Aşıq Şəmşirin qoşmaları və transkripsiyonu. (Hazırlayan: Atalay E.). Erzurum, 2000
12. Aşıq Şəmşir. O Kürün, Arazın Tərtəriyəm mən (Tərtib edən: Şəmşiroğlu Q.). Bakı, Sabah, 2004
13. Mənbəyi göstərilməyən nümunələr müəllifin şəxsi arxivindədir.
14. Şamil Ə. Axısqaqlı Xəstə Hasan (şeirləri və şeirlərinin yaranması haqqında söhbətlər). Bakı, Elm və təhsil, 2012
15. Vaqifqızı L. Şəki folklor mühiti. Bakı, Elm və təhsil, 2012

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy

Tahir ORUCOV

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
e-mail: tahiroruclu@gmail.com*

XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ RUSİYADA PROLETKULÇULUĞUN YARANMASI

Xülasə

1917-ci ildə-Rusiyada Böyük Oktyabr Sosialist İnqilabından-Oktyabr çevrilişindən sonra yeni yaranan Sovet totalitar rejimi öz hakimiyyətini möhkəmlətmək üçün müəyyən tədbirlər sistemi həyata keçirməyə başladılar. Bu tədbirlərdən biri Rusiyada 1920-ci illərdə proletar ədəbiyyatı (proletkultçuluq) konsepsiyasının yaradılması oldu.

Məqalədə Rusiyada yaranan, ədəbiyyat və incəsənət sahəsində meydana çıxan proletkultçuluqdan bəhs edilir. Burada eyni zamanda proletkultçuluğun əslində folklorə, ədəbiyyata, eləcə də incəsənətə zidd olan ideoloji bir təmayül olması və onun bir vasitə olduğu da vurğulanır.

Açar sözlər: Rusiya, Böyük Oktyabr Sosialist İnqilabı, Oktyabr çevrilişi, Proletkultçuluq, folklor, ədəbiyyat.

FORMATION OF THE PROLETARIAN LITERATURE IN RUSSIA AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Summary

In 1917 after the Great October Socialist Revolution in Russia the Soviet totalitarian regime which formed newly began to implement the certain measures to strengthen his power. One of those measures was the creation of conception about the proletarian literature during the 1920s in Russia.

In the article it is said about the proletarian literature appeared in the branches of the literature and art in Russia. At the same time it is also mentioned that in fact the proletarian literature is the opposite ideological tendency and method to folklore, literature and art.

Key words: Russia, Great October Socialist Revolution, the October Revolution, Proletarian literature, folklore, literature.

СОЗДАНИЕ ПРОЛЕТКУЛЬТА В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Резюме

В 1917-ом году в России после - Великой Октябрьской Социалистической Революции - Октябрьского переворота только созданный Советский тоталитарный режим для укрепления своей власти начал осуществлять систему определенных мероприятий. Одним из них явилось создание концепции пролетарской литературы (пролеткульта) в России в 1920-е годы.

В статье рассматривается созданный в России пролеткульт, образованный в области литературы и искусства. Здесь одновременно отмечается, что, на самом деле, пролеткульт является противоположным идеологическим течением и его средством по отношению к фольклору, литературе, а также к искусству.

Ключевые слова: Россия, Великая Октябрьская Социалистическая Революция, Октябрьский переворот, Пролеткульт, фольклор, литература.

Məsələnin qoyuluşu: Rusiyada Sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra kommunistlər öz hakimiyyətlərini möhkəmləndirməyə qərar verdilər. Bu məq-

sədlə onlar bir sıra tədbirlər görməyə başladılar. Belə tədbirlərdən biri həmin dövrlərdə folklor və ədəbiyyata proletkultçuluğun tətbiqi məsələsi oldu. Proletkultçuluğu bu aspektdən araşdırmaya cəlb etmək folklorşünaslığının və ədəbiyyatşünaslığının əsas məsələlərindəndir.

İşin məqsədi: Yeni yaranan proletkultçuluğun Rusiya imperiyası tərkibində olan xalqın, o cümlədən Azərbaycan xalqının folklor və ədəbiyyatında əks olunma səciyyəsinə müəyyənləşdirmək.

1. Rusiya Böyük Oktyabr Sosialist İnqilabı – Oktyabr çevrilişi ərəfəsində

XX əsrin əvvəllərində dünyada baş vermiş bir çox böyük tarixi hadisələr: 1914-1918-ci illəri əhatə edən Birinci Dünya müharibəsi, 1917-ci ildə Rusiya imperiyasında baş verən Fevral Burjua inqilabı, eləcə də həmin ildə Böyük Oktyabr Sosialist İnqilabı - Oktyabr çevrilişi nəticəsində dünyanın ictimai-iqtisadi və siyasi sistemində aşkara çıxmış parçalanmalar çox böyük təlatümlər yaratmışdı. Bu təlatümlərin böyük bir hissəsi Rusiya tarixi ilə sıx bağlı olan ictimai-siyasi hadisələr olmuşdur.

Birinci dünya müharibəsinin davam etməsi, Rusiyanın müharibədəki hərbi uğursuzluqları imperiya ərazisində, xüsusən mərkəzi şəhərlərdə ərzaq çatışmazlığına və əhali arasında narazılıqlara gətirib çıxarmışdı. Ölkədə kütləvi etiraz aksiyaları siyasi gərginliyin artmasını sürətləndirmişdi. Xüsusən, bolşeviklərin müharibə əleyhinə əks təbliğatı, fəhlələri etiraz aksiyalarına çağırmaları, insanların siniflərə bölərək, onlar arasında düşmənçiliyi təbliğ etmələri vəziyyəti daha da gərginləşdirmişdi. Bütün bunların nəticəsində, 1917-ci il fevralın 27-də Rusiya imperiyasının paytaxtı Petroqradda baş vermiş burjua inqilabı 300 ildən artıq Rusiyada hökmranlıq etmiş Romanovlar sülaləsinin sonuncu nümayəndəsi olan II Nikolay hakimiyyətinin devirilməsinə gətirib çıxardı.

Bu böyük hadisədən sonra imperiya ərazisində qarmaqarışlıqlar baş vermiş və bunlar da sonradan Rusiya imperiyasının dağılmasına səbəb olmuşdu. Fevral Burjua inqilabından sonra, 1917-ci ilin mart ayının 1-də Rusiya Dövlət Dumasının axşam iclasında knyaz Q.Y.Lvovun başçılığı ilə yeni hökumət qurulmuşdu. Rusiyada müvəqqəti hökumətin yaranması ilə imperiya ərazisində baş verə biləcək hər hansı özbaşnalığın qarşısının alınmasına şərait yaratmış oldu (1, s.392; 2, s.238).

1917-ci il iyulun 26-da Rusiyada-Petroqradda bolşeviklər partiyasının VI qurultayı öz işinə başladı. VI qurultay V.İ.Leninin hakimiyyəti silahlı üsyan yolu ilə ələ almaq xəttini qəbul etdi. Çünki bolşeviklər Rusiyada iyul hadisələrindən sonra yaranmış siyasi vəziyyəti təhlil edərək, onun ümummillə böhrana keçəcəyi qənaətinə gəlmişdilər. 1917-ci il oktyabrın 25-də Petroqradda bolşeviklərin silahlı üsyanı nəticəsində Müvəqqəti hökumət devrildi. 1917-ci il oktyabrın 25-də (yeni təqvimlə noyabrın 7-də) Rusiyada Böyük Oktyabr Sosialist İnqilabı baş verdi və bolşeviklər hakimiyyət başına gəldilər. Bu inqilabı sonralar əksər tarix-

çilər və politoloqlar Oktyabr inqilabı yox, “Oktyabr çevrilişi” adlandırdılar. Çünki 1917-ci il Oktyabr inqilabı baş verəndə Rusiya artıq I Dünya müharibəsinə qoşulmuşdu və o, özünün bütün hərbi gücünü və iqtisadi potensialını müharibəyə yönəltmişdi. İnqilab (Çevriliş) isə o zaman baş vermişdi ki, Petroqraddın və Moskvanın əsas strateji obyektlərini qoruyan hərbi hissələrin çox böyük əksəriyyəti cəbhəyə göndərilmişdi. İnqilabın rəhbəri olan V.İ.Lenin (Ulyanov) çox böyük hiyləgərliklə İnqilab (Çevriliş) vaxtını-yəni 1917-ci ilin oktyabrın 25-dən 26-na keçən gecəni düzgün seçə bilmişdi (3, s.378).

V.İ.Leninin bu inqilab haqqında dediyi çox məşhur kəlam da bunu sübut edirdi: "Dünən tez idi, sabah çox gec olacaq. Bu gün hakimiyyəti ələ almaq lazımdır." Leninin fikrinə görə, "25 oktyabr gecə saat 12-də IV Dövlət Dumasının Daimi Komitəsinin fəaliyyəti başa çatırdı. 1912-cü ilin 15 noyabrında III Dövlət Duması dağıldıqdan sonra yaradılan və Rusiyanın son qanuni hakimiyyəti olan IV Dövlət Duması ölkədə son qanuni seçilmiş hakimiyyət orqanı idi. Ölkədə heç bir digər orqan qanuni gücə malik deyildi.

V.İ.Leninin qənaətinə görə 24 oktyabrda hərəkətə keçmək çox tez olacaqdı. Digər tərəfdən, 26 oktyabrda II Sovetlər qurultayının təşkili zamanı, hərəkətə keçmək üçün də çox gec olacaq, sürətli və qətiyyətli hərəkət etmək çətin olacaqdı. Ona görə də oktyabrın 25-də gecə hərəkətə keçilməsini Lenin qətiyyətlə təkid edirdi. (4, s.75) Buna görə də, V.İ.Lenin Mərkəzi Komitənin üzvlərinə 24 oktyabr tarixli məktubunu yazdı. Bu məktubda Lenin yazırdı: "Mən bu sətirləri 24-ü axşam yazıram. Vəziyyət tamamilə böhranlıdır. İndi, həqiqətən, üsyanda ləngimək ölümə bərabərdir... Burjuaziyanın, kornilovçuların, ayrı-ayrı yuxarı orqanların davranışları da göstərir ki, gözləmək olmaz! Nəyin bahasına olursa olsun, inqilabı başlamaq lazımdır. Gözləmək olmaz!! Yoxsa hər şeyi itirmək olar!!

...Hər hansı bir şəkildə, Kerenskinin və onun komandasının əlində 25 oktyabra kimi hakimiyyəti saxlamaq olmaz. Məsələni hökmən bu gün axşam və ya gecə həll etmək lazımdır. Tarix inqilabçıların bu gün qalib gələ biləcəkləri halda (və yəqin ki, bu gün qələbə qazanılacaq!) ləngiməsini və sabah bir çox şeyləri, hətta hər şeyi itirmək riskini inqilabçılara bağışlamayacaq... Hökumət laxlayır. Necə olursa olsun, bunu sona çatdırmaq lazımdır! Üsyanda ləngimək ölümə bərabərdir..." (5, s.435-436).

Oktyabr İnqilabı (Çevriliş) elə V.İ.Leninin düşündüyü vaxt da həyata keçirildi. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Oktyabr İnqilabının ilk 10 ilində bu hadisənin qəhrəmanlarının özlərinin əksəriyyəti də elə bu inqilabı bəzi mənfəcələri baxmayaraq “Oktyabr Çevrilişi” adlandırdılar.

2. Oktyabr çevrilişindən sonra Rusiyada proletkultçuluğun yaradılması

“Oktyabr çevrilişi” ndən sonra yeni yaranan Sovet totalitar rejimi öz hakimiyyətlərini möhkəmlətmək cəhdini həyata keçirmək üçün və özləri istəyən səviyədə hakimiyyətlərini reallaşdırmaqdan ötrü, təbii ki, müəyyən tədbirlər həyata keçirməyə başladılar. Bu tədbirlərdən biri Böyük Oktyabr Sosialist İnqilabından

az sonra Rusiyada 1920-ci illərdə proletar ədəbiyyatı (proletkultçuluq) konsepsiyasının yaradılması oldu. “Proletkult” sözü isə 1917-1932-ci illərdə Rusiya Xalq Maarif Komissarlığı nəzdində fəaliyyət göstərən proletar mədəni-kütləvi, maarif və ədəbi bədii təşkilatının qısaldılmış adından götürülmüşdür. Proletkultçuluq-XX əsrin iyirminci illərində ədəbiyyat və incəsənət sahəsində meydana çıxan, əslində obyektiv şəkildə folklorə, ədəbiyyata, eləcə də incəsənətə zidd olan ideoloji bir təmayül idi. O dövrdəki “voronskiçilik”, “pereverzevçilik” və s. bu kimi təmayüllərlə yanaşı, proletkultçuluq da sovet ədəbiyyatının nəzəri-təşkilat məsələlərində kobud səhvlərə yol verir, ədəbiyyat, folklor, mədəniyyət, eləcə də incəsənətə dair bir sıra nəzər-praktik məsələləri əsaslı şəkildə, kökündən təhrif edirdilər. Proletkultçuların ən ciddi nöqsanı folkloru, xalq ədəbiyyatını, o cümlədən klassik ədəbi irsi layiqincə qiymətləndirə bilməmələri, hətta bir çox hallarda onu inkar etmələri, yaradıcılığa inqilabdan əvvəl başlamış yaşlı şair və yazıçılara etimadsızlıq göstərərək, onları özlərindən uzaqlaşdırmaları idi.

Təxminən, on beş ilə yaxın ədəbiyyat, folklor, eləcə də mədəniyyət və incəsənətə mövcud olan Proletkultçuluq çox ciddi nöqsanlara gətirib çıxartdı. O dövrdə vəziyyəti dəyişdirmək, yeni şəraitdə ədəbiyyatı daha intensiv inkişaf etdirmək, bu işdə təcrübəli şair və yazıçılardan lazımınca istifadə etmək məqsədilə partiyanın Mərkəzi Komitəsi “Ədəbi-bədii təşkilatların yenidən qurulması haqqında” 1932-ci il 23 aprel tarixli qərarını qəbul etdi. Bu qərar sovet ədəbiyyatının inkişafında yeni mərhələ olub, bir çox şair və yazıçıları bu sahədə buraxılan səhvlərin aradan qaldırılmasına səfərbər etdi (6, s.187).

Yeni yaranan “Proletar ədəbiyyatı” anlayışı əslində inqilabçı maarifçiliyin bir şəkli idi. Belə ki, maarifçilər ədəbiyyatdan pedaqoji tərbiyə üçün, marksistlər, bolşeviklər isə sosial-ideoloji tərbiyə üçün istifadə edirdilər. Rusiyada bolşevik inqilabından sonra sovet hakimiyyətinin rəsmi himayə etdiyi ədəbiyyatın adı kimi yaranan “proletkultçuluq” 20-ci illərdə proletar ədəbiyyatının əsas konsepsiyası kimi meydana çıxdı. Bu konsepsiyaya görə, hakimiyyəti ələ almış fəhlə-kəndli sinfi yeni bir mədəniyyət və yeni bir ədəbiyyat yaratmalıdır. Burada ən qərribə hal, ən əsas tələb isə yeni yaranacaq ədəbiyyat kadrlarının, mədəniyyət nümayəndələrinin mütləq inqilabçı fəhlələr arasından çıxacağı ümidi idi. Bu nəzəriyyəyə əsaslanaraq varlı siniflərdən olan qələm adamları-yazıçılar, şairlər “sinfi düşmən” elan edildi və onların əsərləri isə zərərli, irticaçı hesab edildi. Bolşeviklərin ədəbi siyasəti partiyanın yuxarı orqanları tərəfindən ədəbiyyata dair qəbul edilən xüsusi direktiv qərarlar əsasında aparılırdı. Bu qərarlar klassik ənənəyə əsaslanan ədəbiyyata, o cümlədən folklorə bir növ yuxarıdan aşağı baxdığı halda, proletkultçular tərəfindən ehkam kimi qəbul olunur və olduğu kimi tətbiq olunurdu.

Nəticədə proletar ədəbiyyatı burjua maarifçiliyi ilə dini maarifçilik arasında olan bir hadisə kimi meydana çıxdı. Bu ədəbiyyat bir tərəfdən şüurlu, qabaqcıl fəhlə sinfini tərbiyə etməli idi və bu burjua maarifçilərinin idrak qanunları ilə yaşayan insan nəzəriyyəsinə uyğun idi. İkinci tərəfdən, proletar ədəbiyyatı proletar

dünyagörüşünü, marksizmi yayan və tərbiyə edən bir vasitə sayılırdı və bu da onu dini maarifçiliyə, din təbliğinə yaxınlaşdırırdı. (7, s. 52) Ancaq bu vəziyyət uzun sürmədi və tezliklə bolşevik ideoloqlarının özləri də anladılar ki, sosial siniflərin xüsusi ədəbiyyatı ola bilməz. Çünki bu, “ədəbiyyat” və “mədəniyyət” anlayışının təbiətinə tamamilə ziddir. Proletar ədəbiyyatı konsepsiyası bilavasitə Oktyabr inqilabının rəhbəri V.İ. Lenin tərəfindən hazırlanmışdı və sözün hərfi mənasında ədəbiyyatın proletariata inqilabını və hakimiyyətini, daxili siyasətini himayə etməsini nəzərdə tuturdu.(8) Sonradan bu konsepsiya “Sosialist realizmi” termini kimi – SSRİ-də bolşevik inqilabından sonra sovet hakimiyyətinin rəsmi himayə etdiyi yeni tipli bir ədəbiyyatın adı kimi rəsmiləşdirildi.

İnqilabın ilk illərində fəaliyyət göstərən Proletkultçuların əsas işləri “fəhlə sinfinə dönmədən kollektiv iradə və düşüncə təbiğ etmək, proletariata vahid, öz konsepsiyalarına uyğun təhsil vermək” idi. Proletkultçuların əsas məqsədi fəhlə-kəndli sinfini lazımi istiqamətə yönəltmək, ona müstəqil, mənəvi mədəniyyət öyrətmək idi. Proletkultçuların I Konfransı 1917-cı ilin sentyabrında Rusiyanın Maarif komissarı A.V.Lunaçarski tərəfindən çağırıldı. Bu Konfransda biavasitə proletariata özünün iştirakı ilə proletar mədəniyyətinin formalaşdırılması əsas vəzifə kimi qarşıya qoyuldu. Diqqətə çatdırıldı və xüsusi olaraq vurğulandı ki, buna proletariata bütün qüvvələrini səfərbər etmək, bədii yaradıcılığa, ədəbiyyata və incəsənətə meyl edən proletariata, zəhmətkeş kütlənin yaradıcı fəaliyyətini daha da inkişaf etdirmək yolu ilə nail olunmalıdır (9;10;11;19).

Proletkultçuların ən fəal xadimləri A.Lunaçarski, A.Boqdanov, F.Kalinin, V.Polyanski, S.Krivitsov, V.Pletnyov, P.Kerjentssev, N.Maşirov-Samobitnik, N.Lukin, V.İqnatov və b. idilər. Proletkultçular fəal şəkildə elm və incəsənət, ədəbiyyat, musiqi, rəssamlıq, teatr, fəhlə klubları məsələləri ilə məşğul olurdular. Lakin Proletkult təşkilatlarının və proletkultçuların ən çox maraqlandıqları və məşğul olduqları məsələ isə ədəbiyyat və ədəbi-yaradıcılıq məsələləri idi. Proletkultçuların ən fəal xadimlərində olan A.Boqdanovun qənaətinə görə, proletkultçular tərəfindən yaradılmış Universitetlərdə, iş studiyalarında tezliklə proletar mədəniyyətinin və elminin əsas ideya prinsipləri öz təcəssümünü tapmalıdır.(12).

Proletkultçular o dövrün 20-yə yaxın bir sıra məşhur mətbuat nəşrlərində- “Proletarskaya kultura”(Moskva), “Qraduşee”(Petrograd), “Qorn”,(Moskva) “Qudki” (Moskva), “Zaraevo zavodov” (Samara) və s. kimi qəzet və jurnallarda özlərinin ideologiyasını təbliğ edirdilər (13). Proletkult təşkilatları və onun üzvləri həmsinin çoxsaylı məcmuələrdə, toplularda proletar şeir və nəsr nümunələri nəşr etdirirdilər. Proletkult təşkilatlarının Rusiyanın əyalət şəhərlərinin bir çoxunda da öz təşkilatları var idi. Belə ki, 1919-cu ilin yayında Rusiyanın, təxminən, 100 əyalət şəhərində öz təşkilatları var idi. Proletkult təşkilatlarının sayı isə 1920-ci ilin statistik məlumatına görə ölkədə 80.000-ə, üzvlərinin sayı isə 400.000 minə çatırdı. Proletkultçular həm də fəhlələrin çox böyük əksəriyyətini öz tərəflərinə çəkə bilmişdi. Rusiyanın Xalq Maarif Kommissarlığı nəzdində Proletar özfəaliyyəti

yəti adlı ictimai-könüllü bir təşkilat da yaradılmışdı. Kütləvi xarakter alan Proletkultçuluq hərəkatı Rusiyada proletar inqilabının tam qələbəsi kimi başa düşülür və qəbul edilirdi. Keçmişin mədəni dəyərlərini (o cümlədən, xalq ədəbiyyatı, folkloru-T.O.) ələ keçirmək, onu mənimsəmək, bu mənəvi dəyərləri öz ideologiyalarına uyğunlaşdırmaq, ona yaradıcı şəkildə yanaşmaq Proletkult təşkilatlarının ən əsas və başlıca vəzifələrindən hesab edilirdi. Ancaq Proletkult təşkilatlarının quruluşunda və bir sıra iş fəaliyyətində çox böyük səhvlərə yol verilirdi ki, sonradan bunları düzəltmək çətin olurdu. Bu isə, öz növbəsində, cəmiyyətdə ciddi mənəvi qüsurlara gətirib çıxarırdı. Proletkultçuların əsas siyasi səhvləri ondan ibarət idi ki, onlar proletariyatın belə mədəni hərəkatına yeni, fəhlə hərəkatının xüsusi bir forması kimi baxırdılar. Onlar proletkultçuluq hərəkatını guya hər hansı bir xırda burjua təsirlərindən uzaq, professional səviyyəli siyasi-mədəni bir hərəkat hesab edirdilər. Proletkultçular mədəni quruculuq işlərini digər dünya proletariyatının mövcud olan praktikasından ayırır, bunu özlərinin yeni proletar ideologiyası kimi təqdim edirdilər. Buna görə də, proletkultçular sosialist mədəni quruculuq işlərində nəinki kəndliləri, ziyalıları, həm də fəhlə sinfinin bəzi geri qalmış təbəqələrini qəbul etmir, onları, onların dünyagörüşünü inkar edirdilər. Proletkultçular mədəni irsə (folklor, ədəbiyyata, mədəniyyətə-T.O.) münasibətdə aydın və dəqiq şəkildə məsələni belə qoyurdular ki, münasibət tənqidi, ona yenedən baxılması, onun assimilyasiya edilməsi şəklində olmalıdır.

Başqa sözlə, Proletkultçular keçmiş mədəni irsi öz yaratdıqları proletkult mədəniyyətinə uyğunlaşdırmaq istəyir və geniş kütlələri də fəbliğət yolu ilə buna çağırırdılar. Buna görə də bir çox şairlər, yazıçılar və elm, mədəniyyət, teatr xadimləri proletkultçuların təsiri altına düşdülər. Ancaq proletkultçular kəndliləri, ziyalıları, həm də fəhlə sinfinin bəzi geri qalmış təbəqələrini qəbul etmədiklərindən, bu sahədə vahid, davamlı bir cəbhə yarada bilmədilər. Elə bu səbəblərdən də Proletkult təşkilatları sıralarında bəzi prinsipal, fundamental ideoloji məsələlərdə tam, mütəşəkkil birlik hiss olunmurdu.

Proletkultçuların P.V.Pletnev tərəfindən yazılmış Son bəyannamə(14) V.İ.Lenin tərəfindən kəskin tənqid edildi (15, s. 211; 16, s.291). Bunların nəticəsində Proletkult təşkilatlarının fəaliyyəti getdikcə zəifləməyə başladı. Rusiyada mədəni inqilabın daha da dərinləşməsi fonunda Proletkultçuluq təcridən yaradıcı fəaliyyətin yeni formalarının və ayrı-ayrı yaradıcı təşkilatların yaradılmasına mane ola bilmədi. Elə bu da 1920-ci illərin ortalarına doğru proletar yazıçıların, rəssamların, musiqiçilərin, teatr xadimlərinin, eləcə də digər mədəniyyət işçilərinin ayrı, müstəqil təşkilatlarının, birliklərinin yaradılması ilə nəticələndi. Proletkultçuluq Rusiyanın bir çox şair və yazıçıların, o cümlədən M. Gerasimov, V.D. Aleksandrov, V.T. Kirilov, S.A. Obradoviç, A. Maşirova-Samobitnik, N.Q. Poletaeva, V.V. Kazina və b. yaradıcılığında daha qabarıq şəkildə hiss edilirdi. Belə şair və yazıçıların yaradıcılığı inqilabi-romantik pafos, patetika, simvol və inqilabi populizmlə dolu idi. Sonralar onlardan bəziləri- V.D.

Aleksandrov, V.V. Kazina, S.A. Obradoviç, N.Q. Poletaeva Proletkultçuluqdan uzaqlaşdılar, və “Kuznitsa” adlı qrup yaratdılar.

1920-ci ilin avqustunda – Kominternin II qurultayında Proletkult təşkilatları tərəfindən Beynəlxalq büro yaradıldı. Bu qurultayda proletkultçular “bütün ölkələrin proletarlarlı qardaşdırlar” manifesti ilə çıxış etdilər. Proletkult təşkilatlarının çıxış etdiyi bu manifestdə qarşıya belə bir vəzifə qoyulurdu: “proletar mədəniyyəti prinsiplərinin yayılması, Proletkult təşkilatlarının bütün dünyada yaradılması və Proletkultun Ümumdünya Konqresinə hazırlıq”. Lakin Proletkultçuluq geniş yayıla bilmədi və tədricən parçalanmağa başladı.

Proletkult təşkilatları 1920-ci illərin əvvəllərində Böyük Britaniyada, Almaniya və başqa ölkələrdə də yaranmağa başladı. Lakin bu ölkələrdə yaranan Proletkult təşkilatları da özünü doğrultmadı və dağıldı. Proletkultçuların fəaliyyəti ciddi ziddiyyətlərlə müşayiət edilirdi. Proletkultçuluğun nəzəriyyəçiləri milli-mənəvi dəyərlərə, qədim adət-ənənələrə yad olan estetik prinsipləri təbliğ edirdilər. Onların bu prinsipləri A.Boqdanovun “Proletar mədəniyyəti” jurnalında dərc olunmuş əsərlərində öz əksini tapırdı. Onun fikrinə görə, inqilabaqədərki illərdə ancaq proletariatin özü tərəfindən yaradılan “təmiz” proletar mədəniyyəti anlayışı, praktiki olaraq yeni yaranan “proletar mədəniyyəti” ilə keçmiş mədəniyyət arasında ziddiyyətlərə gətirib çıxarmışdır. Proletariatin mədəni quruculuq sahəsində gördüyü proletkultçuluq işləri isə kəndlilər və ziyalıların sanki mədəni inkişafda təcrid olunmasına gətirib çıxarırdı. Lakin A.Boqdanovun proletkultçuluq məsələlərinə baxışları proletkultçuların digər məşhur rəhbərləridən olan P.İ. Lebedev-Polyanski, P. Kerjentsev, V.F. Pletnev, F.İ.Kalinin, P.K. Bessalko tərəfindən qəbul edilmirdi. Proletkultçuların fəaliyyəti ciddi ziddiyyətlərlə müşayiət edilirdi. Proletkultçuluğun nəzəriyyəçiləri folklor, ədəbiyyata, mədəniyyət və incəsənətə yad olan estetik prinsipləri təbliğ edirdilər (20; 21; 22).

A. Boqdanovun ardınca V.F.Pletnev proletkultçuluq haqqında ziddiyyətli və zərərli fikirlər irəli sürürdü. V.F.Pletnev təsdiq edirdi ki, fəhlə sinfinin psixologiyasını “yalnız rəssam-proletar bilər.” O, proletar həyat və məişətini fetişləşdirir və onu ibtidai mədəniyyətin başlanğıcı hesab edirdi. V.F.Pletnev bu subyektiv görüşləri “İdeoloji cəbhədə” məqaləsində “Pravda” qəzetinin 1922-ci il 217-ci sayında dərc olunandan sonra birmənalı qaşılınmadı. (17;18) V.İ.Lenin V.F.Pletnevə qarşı çıxaraq onun bu nəzəri görüşlərini kəskin tənqid etdi və onun simasında proletkultçuluğun səhv xətt tutduğundan bəhs etdi. V.İ.Lenin bu fikirləri proletkultçuların “proletar mədəniyyəti quruculuğu vəzifəsi yalnız proletariatin özü tərəfindən həll edilə bilər” iddialarına, eləcə zəhmətkeş kəndlilərin maraqları əleyhinə olan iddialara qarşı yönəldilmişdi.

Proletkultçuların separatizm və muxtariyyətə doğru meyillənməsi cəmiyyətdə sosialist quruculuğu prinsipləri ilə ziddiyyət təşkil edirdi. Proletkult təşkilatlarının dövlət və partiyadan asılı olmaması, muxtariat formasında olması məsələsi isə mətbuatda ciddi diskussiya predmetinə çevrilmişdi. 1920-ci ilin 8

oktyabrında proletkultçuların qurultayı ilə əlaqədar olaraq Proletkult təşkilatlarının dövlət və partiyadan asılı olmaması, muxtariət formasında olması məsələsi yenidən gündəmə gəldi. Buna görə də V.İ.Lenin "Proletar mədəniyyəti" haqqında qətnamə layihəsi hazırladı. RK(b)P Siyasi Bürosunun təklifi ilə Konqres və RK (b)P proletkult-çuların qurultayı haqqında qanun layihəsi qəbul etdi. Qətnamə layihəsinə əsasən Proletkult təşkilatları Təhsil Komissarlığına tabe olan bir şöbəyə çevrildi. Prolet-kult təşkilatları artıq bundan sonra birdəşə Təhsil Komissarlığına tabe olmalı, onun rəhbərliyi ilə hərəkət etməli, Təhsil Komissarlığının göstərişlərinə sözsüz əməl etməli idi.

1920-ci ilin 1 dekabrında "Pravda" qəzetində nəşr olunmuş RK(b)P MK-nın "Proletkul't haqqında" məktubunda proletkultçuluğa partiyanın münasibəti bildirdiyi kimi, proletkultçuların bir çox liderlərinin nəzəri fikirləri də tənqid edilirdi. Proletkult mədəniyyəti ideoloqlarının ədəbiyyata, folklorə, ümumiyyətlə, mədəniyyətə və incəsənətə bu nihilist münasibətni partiya və bir çox ziyalılar, eləcə də şair və yazıçılar tərəfindən qətiyyətlə rədd edildi. Çünki, keçmiş mütərəqqi mədəniyyətə, mədəni-mənəvi irsə yaxşı münasibət, yeni sosialist mədəniyyətinin formalaşması üçün vacib əhəmiyyətə malikdir.

Lakin buna baxmayaraq, Proletkult təşkilatlarının liderləri öz əvvəlki mövqelərində qadılar. Bunu V. Pletnevın 1922-ci il 27 sentyabrında "Pravda" qəzetinin 217-ci nömrəsində çap edilmiş "İdeoloji cəbhədə" adlı məqaləsi də sübut edirdi. Zaman keçdikcə Proletkult mədəniyyəti ideoloqlarının bu nihilist, zərərli, inkişafa mane olan münasibətni qətiyyətlə rədd edildi. Çünki, keçmiş mütərəqqi mədəniyyətə yaxşı münasibət, yeni yaradılacaq sosialist mədəniyyətinin formalaşması üçün vacib əhəmiyyətə malik idi.

1920-ci illərdə Proletkultçular, əsasən, teatr və klub işləri ilə məşğul idilər. Proletkultçuların bu sahədə ən gözəçarpan, fenomenal işlərindən biri I Fəhlə teatrını yaratmaları oldu. I Fəhlə teatrında bir çox məşhur kino, teatr və məqəniyyət xadimləri, xüsusilə S.M. Eyzensteyn, V.S. Smişlyayev, İ. A. Pıryev, M.M. Straux, E.P. Qarin, Y.S. Qlizer və b. fəaliyyət göstərirdilər. 1925-ci ildə Proletkult təşkilatları Həmkarlar İttifaqlarının tərkibinə daxil oldular və 1932-ci ildə öz fəaliyyətlərini dayandırdılar.

İşin elmi nəticəsi: Keçən əsrin 20-30-cu illərində Proletkult təşkilatları və proletkultçuluq Rusiyada, eləcə də onun folkloru və ədəbiyyatında özünü geniş şəkildə göstərməyə başladı. Məqalədə proletkultçuluğun folklor və ədəbiyyatda özünü göstərmə xüsusiyyətlərinin öz əksini tapması işin şaşlıca elmi nəticəsi hesab edilə bilər.

İşin elmi yeniliyi. XX əsrin 20-30-cu illərində rus folklorunda və ədəbiyyatında proletkultçuluq ənənələri getdikcə daha geniş vüsət aldı. Bu dövr Azərbaycan ədəbiyyatında mövcud olan proletkultçuluq ənənəsinin ətraflı şəkildə öyrənilməsi məqalənin başlıca elmi yeniliyidir.

Tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalədən XX əsr rus folklorunda və ədəbiyyatında proletkultçuluq ənənələri ilə məşğul olan, bu sahədə araşdırma aparan alimlər, mütəxəssislər, ali məktəb tələbələri və magistriləri yararlanırlar.

ƏDƏBİYYAT

1. Tarix. (Dərs vəsaiti) Bakı: Şərq-Qərb, 2008
2. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. V cild (1900-1920-ci illər). Bakı: Elm, 2008. 696 səh. + 40 səh. illüstrasiya. (səh.238)
3. Улам А.Большевики. Причины и последствия переворота 1917 года/ пер. Л. Игоревский. Москва: Центрполиграф, 2004, стр. 378- 512.
4. Рид Дж.. Десять дней, которые потрясли мир. Москва, Издательство политической литературы, 1987, т.1, стр.75
5. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Июль-октябрь, 1917. Издание пятое, Издательство политической литературы. Москва:1969, стр.435-436
- 6.Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. /Tərtib edəni Ə.Mirəhmədov. Bakı: Maarif, 1988, 268 s.
7. Əliyev R. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. Bakı:Mütərcim, 2008
8. Ленин В. И. О пролетарской культуре, Собр. сочин., изд. 3, т. XXIII, М.Л., 1931
- 9.Иванов С. В. Неизвестный соцреализм. Ленинградская школа. Санкт-Петербург: НП-Принт, 2007
- 10.Бугаенко П. А. А. В. Луначарский и литературное движение 20-х гг., Саратов: 1967
11. Протоколы I Всероссийской конференции Пролеткультов с 15—20 сент. 1918, под ред. П. И. Лебедева-Полянского, М., 1918;
12. Богданов А. А. О пролетарской культуре. Сборник статей. (1904-1924), Москва-Ленинград: 1924, 344 стр.
- 13.Журналы Пролеткульта: «Пролетарская культура», Москва, 1918—1921; «Грядущее», Петроград, 1918—1921; «Гудки», Москва, 1919; «Горн», 1918—1923.
14. Плетнев В., Три точки зрения на пролетарскую культуру. Москва: 1926;
- 15.Ленин В.И. Пролеткульт // Литературная энциклопедия», т. VI, стр. 211-216.
16. Ленин В. И., Письмо президиуму конференции пролетарских культурно-просветительных организаций, Собр. сочин., изд. 3, т. XXIII, М.—Л., 1931;
17. Плетнев В., На идеологическом фронте. Газета «Правда», Москва: 27 сентября, № 217, 1922
18. История гражданской войны в СССР. Москва: Государственное издательство «История гражданской войны», 1935, 350 стр.
19. Луначарский, А. Театр сегодня : Оценка современного репертуара и сцены /А. Луначарский. – М. ; Л.: МОДПиК, 1928. – 144 с.
20. Горн. Книга I. Московский Пролеткульт. – Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1918. - 96 с.
21. Горн. Книга V. Издание Московского Пролеткульта. – М. : 1-я Типография Моск. Сов. Нар. Хоз., Москва: 1920. – 96 с.
22. Вопросы синтеза искусств : материалы Первого творческого совещания архитекторов, скульпторов и живописцев /ред. М. Житомирский. – Москва: ОГИЗ - ИЗОГИЗ, 1936. – 152 с. : 73 ил.

Çара tövsiyə edən: fil.ü.e.d., prof. Kamran Əliyev

Sürəyya ƏLİZADƏ

AMEA Folklor İnstitutunun

“Mərasim folkloru” şöbəsinin elmi işçisi

e-mail: sureyya_ms@mail.ru



İBN HƏZMİN “TAUQUL HAMƏMƏ” ƏSƏRİNDƏ “YUXUDA SEVƏNLƏR HAQQINDA FƏSİL” VƏ “BUTA”

Xülasə

Məqalədə ilk öncə İbn Həzmin həyatı və yaradıcılığı haqqında məlumat verilir. Daha sonra onun dünyaca şöhrətli əsəri “Tauqul Haməmə” (Göyərçin boyunbağısı) və bu əsərdə olan “Yuxuda sevənlər haqqında fəsil” haqqında məlumat verilir. Bu fəsil Azərbaycan folklorunda olan “buta” motivi ilə qarşılaşdırılır.

Açar sözlər: İbn Həzm, Tauqul Hameme (Göyərçin boyunbağısı), yuxu, sevmək, buta.

“THE CHAPTER ABOUT THE LOVERS FALLEN IN LOVE IN THE DREAM” AND “BUTA” IN THE WORK “TAUGUL HAMAMA” BY IBN HAZM

Summary

First of all in the article it is said about Ibn Hazm's life and activity. Then the information about his well-known work “Taugul-Hamama” (The necklace of the dove) and the chapter “The chapter about the lovers fallen in love in the dream” is given. This chapter is also compared with the motif “buta” in Azerbaijan folklore.

Key words: Ibn Hazm, Taugul Hameme (The necklace of the dove), dream, to fall in love, buta (the symbol of divine love in love eposes)

«ГЛАВА О ВЛЮБЛЕННЫХ ВО СНЕ» И «БУТА» В ПРОИЗВЕДЕНИИ «ТАУГУЛЬ ХАМАМА» ИБН ХАЗМ

Резюме

В статье, в первую очередь, дается информация о жизни и деятельности Ибн Хазм. Далее рассказывается о его всемирно известном произведении «Таугуль Хамама» (Ожерелье голубки) и о «Главе о влюбленных во сне» из этого произведения. Эта глава сопоставляется с мотивом «бута» (символ божественной любви в любовных дастанах) из Азербайджанского фольклора.

Ключевые слова: Ибн Хазм, «Таугуль Хамама» (Ожерелье голубки), сон, любить, бута (символ божественной любви в любовных дастанах)

İspaniya Əməvi xanədanlığı X əsrdə Nasir li-dinillah kimi tanınan III Əbdürrəhman (912-961) və oğlu Həkəm Müstənsir Billahın (961-976) hakimiyyəti dövründə həm ən yüksək pilləsinə yüksəldi və bundan sonra xanədanın süqutu başladı. Hakəmin ölümündən sonra Məhəmməd ibn əbi Əmir adında ağıllı və gözüaçıq biri, taxtın varisi olan əl-Müəyyəd Billah adlandırılan II Hişamı qəyyum olaraq ayaqda tutmağı və iqtidarı öz əlinə keçirməyi bacardı. Eyni zamanda ölkənin böyük bir hissəsində rifah və sabitlik yarandı. Ticarət və sənaye inkişafını davam etdirdi. Lakin bu vəziyyət uzun sürmədi. Məhəmməd ibn Əli Əmirin ölümündən dərhal sonra XI əsrin başlanğıcında İspaniya xanədanının birliyini, ölkənin bütünlüyünü pozan bir çox siyasi böhranın içinə düşdü. Bu

böhranlar sayəsində bərbərlər ölkəni darmadağın etdi. Kordova şəhəri yağmalanmağa məruz qaldı. Əyalətlər mərkəzdən ayrılaraq müstəqilliklərini elan etdilər. Şimaldakı xristian krallıqları gücləndi (10, 82-84).

İbn Həzm bu böhranlı dövrdə yaşamışdır. İbn Həzmin tam adı Əli ibn Əhməd ibn Səid ibn Həzm ibn Qalib ibn Salih Half ibn Süfyan ibn Yəzid əl-Farisi əl-Kurtubi əl-Əndəlüsüdür. Künyəsi əbu Məhəmməd, ləqəbi isə ibn Həzmdir. İbn Həzm əz-Zahiri kimi məşhurlaşmış, məzhəb imamı və hüquq bilicisi olmuşdur (3, 39). U. M. Uott, P. Kakia, B. Y. Şidfar, M. Kanik kimi bir çox görkəmli alimlər İbn Həzmin həyat və yaradıcılığınə araşdırmış, onun haqqında dəyərli məlumatlar vermişlər (2; 10; 13).

Babası Yəzid Qüreyşli Yəzid ibn əbi Süfyan ibn Ümeyyə ibn Əbdi Şəmsin qulu idi. Özü hüquqçu, ədəbiyyatçı, hədis alimi (muhəddis), soy və şəcərə alimi, dilçi və şairdir. İbn Həzmin atası əslən Munt Lişəm kəndindəndir. Bu kənd Əndəlüsün qərb hissəsində dəniz sahili üzərindədir (2, 254).

İbn Həzm miladi təqvimlə noyabrın 18-i 993-cü il, hicri təqvimlə isə Ramazan ayının 3-ü 383-cü ildə anadan olmuşdur. Qaynaqların bir qismi onun fars əsilli olduğunu qeyd etmişdir. Bəziləri onun əslən ispan, bəziləri isə onun ana tərəfdən ispan olduğunu qeyd etmişdir (3.39; 14.426). Uşaqlığı Kordova sarayında, atasının yanında keçmişdir. O, yetkinlik yaşına çatana qədər çox kübar və yaxşı tərbiyə görmüşdür. Atası xidmət etdiyi Əmiroğullarının siyasi varlığı yolunda, toqquşmalar nəticəsində 1012-ci ildə vəfat edir. Bu zaman İbn Həzm sakinləri zorla çıxarılan Kordova şəhərini tərk etmək məcburiyyətində qalır (1, 9). Burada ailəsinin Mugisdə olan möhtəşəm sarayı da bərbərlər tərəfindən tutulub talan edilmiş və bundan sonra o, Almeriyaya getməyə qərar verir. Lakin oradakı yaşayışı qısa sürür. 1016-cı ildə bu şəhərin valisi eyni il Süleyman əl-Mustaini Kordova sarayının taxtından endirən Əli ibn Həmmadla güclərini birləşdirmişdi. Bu səbəbdən və İbn Həzmin Əməvilərə olan sevgisinə görə şübhəli görülmüş və həbsə atılmışdır. Bir neçə ay sonra dostu Məhəmməd ibn İshaq da onunla birlikdə sürgünə göndərilmişdi. İki dost Husn al-Kasraya getmiş və oranın valisi tərəfindən dostca qarşılanmışlar. IV Əbdürrəhman əl-Murtazanın Valensiyada xəlifə elan edilməsi xəbərini alandan bir neçə ay sonra Husn əl-Kasrdan ayrıldılar. Dəniz yolu ilə Valensiyaya getdilər. İbn Həzm orada başqa tanışlarına da rast gəlir və IV Əbdürrəhmanın xidmətinə girir. Lakin Əməvi şahzadəsinin Qranada qalasının önündə 1018-ci ildəki məğlubiyyəti nəticəsində İbn Həzm yenidən həbsə düşür. İbn Həzm Əbdürrəhman əl-Murtazanın vəziri idi. Hərbdə də o sifətlə iştirak etmişdi. Ancaq düşmənlərə əsir düşür. Bir müddət sonra sərbəst buraxılır. Altı illik aradan sonra hicri təqvimlə 409-cu ilin şəvval ayında, miladi təqvimlə 1019-cu ilin yazında doğum yeri olan Kordovaya qayıdır. O zaman Kordovada Qasim ibn Həmmud xəlifə idi. Bir neçə ildən sonra bu xəlifə taxtdan endirilir. Onun yerinə irfan sahibi V Əbdürrəhman əl-Muztəzhir hicri 414-cü Ramazan ayında hakimiyyətə gəlir. Bu dövrdə 1023-24-cü illər ərzində İbn Həzmin siyasətə atıldığı görülür. Yalnız yeddi həftəlik Əməvi xəlifəsi V

Əbdürrəhman əl-Mustəzhirin vəziri olmuşdur. Lakin şahzadə taxta keçər-keçməz 1024-cü ildə öldürülür. İbn Həzm təkrar həbsə atılır. Həbsdə nə qədər qalındığı bilinmir. Bilinən tək bir şey onun 1027-ci ildə Şatibədə görülməsidir. Onun dünya şöhrətli əsəri olan “Tauqu-l-Haməm”ni burada yazdığı söylənir. (2.255; 10. 125)

Bundan sonra İbn Həzm özünü elmə verərək, xüsusilə, hüquq və ilahiyyatla məşğul olur. Onun çox sərt fikirləri var idi. Bu səbəbdən o, özünə çoxlu düşmənlər qazanmışdı. Onun təsirli, iti qələmi aşağıdakı deyimi yaratmışdır: “Həccacın qılıncı, İbn Həzmin qələmi” (2.255). O tez-tez İbn Bacc və Sevilya saray həkimi və filosofu Əbbadi əl-Mutadid ilə elmi-fəlsəfi müzakirələrdə iştirak edirdi. Yəhudu filosofu Ben ilə olan polemikası isə çox məşhur olmuşdur. (11.58; 13.90)

İbn Həzm əvvəllər İmam Şafii məzhəbinə meyl edir və onu öz məzhəbi kimi müdafiə edirdi. Ən son olaraq Davud ibn Əli əz-Zahirinin məzhəbinə olan Zahiriyə məzhəbinə keçdi. Onun yayılması üçün açıqlanmasına çalışdı. Onu genişləndirdi və onun haqqında dərslər verdi. Bu məzhəb üçün mübahisələr etdi. Daha yaxşı başa düşülməsi üçün kitablar yazdı. Ömrünün sonuna qədər eyni fikirdə qaldı. Həmişə “zahiri” olaraq tanındı. Yazdığı kitablar Zahiriyə məzhəbinin qaynaqlarından sayılır. (2. 256)

İbn Həzm siyafı vəzifəyə on altı yaşında başlamış, iyirmi altı yaşına qədər bu vəzifədə qalmışdır. Daha sonra vəzifədən getmiş, elmi araşdırmalarla məşğul olmuşdur. Hüquq, hədis, millətlər, dinlər, tarix, soy elmi, ədəbiyyat sahəsində 400 cild əsər yazmışdır. Öz dövründə və ondan əvvəlki dövrlərdə Əbu Cəlal Məhəmməd ibn Cərir ət-Təbəriyə başqa İslam alimləri arasında onun qədər çox əsər yazan biri tanınmır.

İbn Həzm elmini hər yöndə inkişaf etdirərək ona qarşı çıxanlara Quran ayələri ilə cavab verirdi (2.257). Elə bu səbəbdən vətənidən uzaqlaşdırıldı. Sürgünə göndərildiyi halda o yenə elmini yaymaqdan və düşüncələrini söyləməkdən çəkinmirdi. Həyatında qarşılaşdığı ən böyük fəlakət isə əsərlərinin və məqalələrinin onun gözünün önündə, düşmənlərinin hüzurunda parçalanıb yandırılması olmuşdur.

Ard-arda gələn bir çox yer dəyişikliyi və çox pis əhval-ruhiyyədə olan İbn Həzm Casa Mantianın yaxınlığında, Badajosdan çox uzaqda olmayan bir kənddə - Nieblada ailəsinin yazlıq evində son günlərini keçirməyə getdi. O, 1064-cü il avqustun 16-sı (30 şaban 456) vəfat etmişdir (2.257; 10.)

İbn Həzmin maddi vəziyyəti yaxşı olmuşdur. Ailəsinin zəngin olması səbəbi ilə yaxşı həyat sürmüşdür. Uşaqlığında onu qadınların tərbiyə etdiyini “Göyərçin boyunbağısı” əsərində özü məlumat vermişdir: “Mən onların əlində böyüdüm. Məni onlar tərbiyə etdi. Onlardan başqasını tanımadım. Yetkinlik yaşına qədər kişi məclislərinə heç getmədim. Quranı mənə onlar öyrətdilər. Mənə bir çox şeir əzbərlətdilər” (2. 93). Qadınlardan gördüyü bu münasibət, diqqət onda ədəbi zövqün ilk qiğilicimlərini yaratmışdır.

İbn Həzm 400-ə yaxın əsər yazmışdır. Lakin onların hamısı dövrümüzdə qədər gəlib çatmamışdır. Məqalədə biz onun dünya şöhrətli əsəri olan “Tauquq

Haməmə” (Göyərçin boyunbağısı) əsərini araşdıracağıq. İbn Həzm Valensiyanın bir vilayəti olan Şatibəyə gedərkən Almeriyadan onu ziyarətə gələn bir dostunun istəyinə görə eşqin doğuşu, aşıqlərə məsləhətləri haqqında əsərini - “Tauqul Haməmə”ni yazmışdır. İbn Həzm əvvəl fəlsəfi baxımdan bizə eşqdən və eşqi doğuran müxtəlif səbəblərdən bəhs edir. O, bu səbəblərin hər biri üçün xüsusi bölmə hazırlamışdır. Daha sonra sevincləri, kədərləri, eşqin xüsusiyyətlərindən bəhs edir.

İbn Həzm giriş bölməsindən sonra əsərin planını belə verir:

وقسمت رسالتي هذه على ثلاثين باباً، منها في أصول الحب عشرة فأولها هذا الباب، ثم باب في علامات الحب، ثم باب فيه ذكر من أحب في النوم، ثم باب فيه ذكر من أحب بالوصف، ثم باب ذكر من أحب من نظرة واحدة ثم باب فيه ذكر من لا تصح محبته إلا مع المطاولة، ثم باب التعريض بالقول ثم باب الإشارة بالعي، ثم باب المراسلة، ثم باب السفير. ومنها في أعراض الحب وصفاته المحمود والمذمومة أثناء عشر باباً، وإن كان الحب عرضاً والعرض لا يحتمل الأعراض، وصفة والصفة لا توصف فهذا على مجاز اللغة في إقامة الصفة مقام الموصوف. وعلى معنى قولنا: وجودنا عرضاً أقل في الحقيقة من عرض غيره، وأكثر وأحسن وأقبح في إدار كئنا علمنا أنها متباينة في الزيادة والنقصان من ذاتها المرئية والمعلومة؛ إذ لا تقع فيها الكمية ولا التجزي، لأنها لا تشغل مكاناً وهي: باب الصديق المساعد، ثم باب الوصل ثم باب طي السر، ثم باب الكشف والإذاعة، ثم باب الطاعة، ثم باب المخافة، ثم باب من أحب صفة لم يحب بعدها غيرها مما يخالفها، ثم باب القنوع، ثم باب الوفاء، ثم باب الغدر، ثم باب الضنى، ثم باب الموت.

“Bu kitabı otuz bölməyə ayırdım. Onu eşqin qaynaqlarına aid etdim. Birincisi bundan sonrakı bölmədir. Orada eşqin mahiyyəti və əlamətlərindən danışılır. Sonra onu yuxuda aşiq olanlar bölməsi izləyir. Daha sonra tək bir baxışla aşiq olanların bölməsi. Bunu uzun zaman bir-birinə bərk bağlananlar bölməsi izləyir. Sonra müxtəlif yollarla üstü örtülü sözlər söyləyənlərin bölməsi, daha sonra göz işarətləri ilə anlaşılanların bölməsi, daha sonra məktublaşaraq, ya da vasitəçidən istifadə etməklə anlaşılanlar haqqında olan bölmə gəlməkdədir.

Digər on iki bölmə qəzalarını, yaxşı və ya pis tərəflərini anlatmaqdadır... bu bölmələr aşağıdakılardır: köməksevər dost, qovuşma, sirr saxlama, sirr söyləmə, itaət, müxalifət, sonra hər hansı birini sevib artıq başqasını sevməyənlərin bölməsi, arzuların mülayimləşdirilməsi, sədaqət, xəyanət, əldən düşmə, xəstəlik və son olaraq da ölüm” (2.36).

Bu hissədə ibn Həzm əsərin quruluşu haqqında məlumat verərək, oxucuya əsərin hissələrindən bəhs edir. Eşq insanlara daima xoşbəxtlik gətirməyib. Eşq insanlara həm də əzab verib. Eşqin iztirablarla dolu olduğunu aşağıdakı bölmələrdə göstərib.

ومنها في الآفات الداخلة على الحب ستة أبواب، وهي باب العادل، ثم باب الرقيب، ثم باب الوشي، ثم باب الهجر، ثم باب البين؛ ثم باب السلو. من هذه الأبواب الستة بابان لكل واحد منهما ضد من الأبواب المتقدمة الذكر، وهما باب العادل: وضده باب الصديق المساعد؛ باب الهجر وضده باب الوصل ومنها أربعة أبواب لا ضد من معاني الحب، وهي باب الرقيب، وباب الواشي، ولا ضد لهما إلا ارتفاعهما. وحقيقة الضد ما إذا وقع ارتفع الأول، وإن كان المتكلمون قد اختلفوا في ذلك.

وهيئتها في الإيراد أولها هذا الباب الذي نحن فيه صدر الرسالة وتقسيم الأبواب والكلام في باب ماهية الحب، ثم باب علامات الحب، ثم باب من أحب بالوصف، ثم باب من أحب من نظرة واحدة، ثم باب من لا يحب إلا مع المطاولة، ثم باب من أحب صفة لم يحب بعدها غيرها مما يخالفها، ثم باب التعريض

بالقول، ثم باب الإشارة بالعين، ثم باب المراسلة، ثم باب السفير، ثم باب طي السر، ثم باب إذاعته، ثم باب الطاعة، ثم باب المخالفة، ثم باب العاذل، ثم باب المساعد من الإخوان؛ ثم باب الرقيب، ثم باب الوشي، ثم باب الوصل، ثم باب الهجر، ثم باب الوفاء، ثم باب الغدر، ثم باب البين، ثم باب القنوع، ثم باب الضنى، ثم باب (3. 16). باب السلو ثم باب الموت؛ ثم باب قبح المعصية؛ ثم باب التعفف

Digər altı bölmə isə eşqə içəridən (daxildən) gələn bəlalər və fəlakətlərə aiddir: tənqid edici, nəzarətçi, xəbərçi, qaçma, ayrılıq və unutulmuşluq. Bu altı bölmə içində ikisi vardır ki, əvvəlkilər arasında qarşılığı vardır. Bunlardan biri tənqidçi – qarşılığı köməksevər dostlar və köməkçilər, digəri qaçma – qarşılığı qovuşmadır. Digər dördünün isə eşqin cümlələri arasında qarşılığı yoxdur. Bunlar nəzarətçi və xəbərçilər barədə fəsilidir.

Bunların ortadan qaldırılmalarından başqa qarşılıqları yoxdur Hər kəs bilir ki, qarşılıq ortaya çıxınca əvvəlki yox olur. Kəlamçılar bu mövzuda müxtəlif fikirlərə sahibdirlər.

Demək ki, bu bölmələr bir-birini aşağıdakı kimi izləyir: ilk bu bölmədir ki, mövzuya giriş mahiyyətdəndir. Əsərin çeşidli bölmələrə ayrılması eşqin mahiyyəti üzərinə bir araşdırma. Sonra eşqin üzə çıxması, sonra yuxuda sevnələr, sadə bir təsvirlə aşiq olanlar, bir baxışda aşiq olanlar, uzun görüş sonrası aşiq olanlar, bir-birini gördükdən sonra artıq əsla başqa birini sevməyənlər, sözlə eyham vurmaq, gözlərin dili, məktublaşma, xəbərçilər, sirt saxlamaq, sirt açıqlamaq, itaət, müxalifət, tənqidçi, köməksevər dost, nəzarətçilər, xəbərçilər, vusala yetişmək, qaçmaq, vəfa, xəyanət, ayrılıq, qənaət, vucuddan düşmə, təsəlli, ölüm, günahın çirkinliyi və iffət”.(2. 37)

Bu hissədə isə eşqə daxildən gələn bəla və fəlakətlər haqqında danışır. Daha sonra isə qarşılığı olan və olmayan bölmələr haqqında nəlumat verir.

Məqalədə “Yuxuda aşiq olanlar barədə fəsil” haqqında danışmağa çalışacağıq. Çünki Həm Şərq xalqlarının düşüncəsində yuxunun əhəmiyyəti, həm də oxşar motivlərin Azərbaycan ədəbiyyatında buna bənzər “buta” motivinin olması, bu məqalənin yazılmasına zərurət yaradır.

“Yuxuda aşiq olanlar barədə fəsil” adlı bölməsində İbn Həzm eşqin səbəblərinin müxtəlifliyini vurğulayaraq onların bənzəri olmadığını deyir. Bu səbəbdən də şahid olduğu bir hadisə ilə əlaqədar olaraq bu fəslə qələmə aldığını qeyd edir. Bu fəsildə şahid olduğu və ona maraqlı və qəribə gələn hadisəni nəql edir:

خبر: وذلك أني دخلت يوماً على أبي السري عمار بن زياد صاحبنا مولى المؤيد فوجدته مفكراً مهتماً فسألته عما به، فتمنع ساعة ثم قال: لي أعجوبة ما سمعت قط، قلت: وما ذاك؟ قال: رأيت في نومي الليلة جارية فاستيقظت وقد ذهب قلبي فيها وهمت بها وإنني لفي أصعب حال من حبها، ولقد بقي أياماً كثيرة تزيد على الشهر مغموماً مهموماً لا يهنئه شيء وجداء، إلى أن لمته وقلت له: من الخطأ العظيم أن تشغل نفسك بغير حقيقة، وتعلق وهمك بمعدوم لا يوجد، هل تعلم من هي؟ قال: لا والله، قلت: إنك لقليل الرأي مصاب البصيرة إذ تحب من لم تره قط ولا خلق ولا هو في الدنيا، ولو عشقت صورة من صور الحمام لكنت عندي أعذر. فما زلت به حتى سلا وما كاد

(16.17-18) وهذا عندي من حيث النفس وأضغاثها، وداخل في باب التمني وتخيل الفكر

“Bir gün dostumuz Əbu əs-Sari Əmmar bin Ziyad əl- Müəyyəd (Kordova xəlifəsi, II Hişam, əl Müəyyəd kimi tanınır. 976-1009 və 1010-1013-

cu illər ərzində hakimiyyətdə olub) qulunun yanına getdim. Onu çox düşüncəli və zehninin məşğul olduğunu gördüm. Nə olub sənə deyə soruşduğumda əvvəl cavab verməkdən qaçdı, sonra belə dedi:

- Başıma görülməmiş bir iş gəlib.

- Nədir? Söyləsənə?- dedim ona.

- Bu gecə yuxumda bir gənc qız gördüm. Oyandım, amma könlümü ona vermişdim. Ona aşiq oldum. Bu dərd indi məni dayanılmaz vəziyyətə saldı.

Doğurdan da uzun bir müddət, bir aydan çox narahatlıq və ürək sıxıntısı içində qaldı. Heç bir şey onun ürəyinin acısını sakitləşdirmədi. Bağlılığı ona əzab verirdi. Nəhayət onu qınamadım və belə dedim:

- Nəfsini heç gərək olmayan bir obyektə məşğul olmaqla və könlünü mövcud olmayan bir varlığa bağlanmaqla nə böyük yanlışlıq edirsən? Ən azından onun kim olduğunu bilirsənmi?

- Vallah yox-deyə cavab verdi.

- Səndə düşüncə qıtlığı var. Heç görmədiyən və əsla yaradılmayan, bu dünyada olmayan birini sevdiyinə görə sənın ağlın qüsürlüdür. Hamamlardakı fiqurlardan birinə aşiq olsaydın, səni qınamazdım.

Təsəlli oluncaya qədər ona xəbərdarlıq etdim. Lakin bu asan olmadı. Məncə bu ruh təlqinlərindən və görüntülərindən bir parçadır, dilək, ümid və fikrə getmə arzusunun girər belə şeylər”. (2. 56)

Bilindiyi kimi yuxuda aşiq olma və yaxud buta verilməsi təkcə ərəb ədəbiyyatında deyil, həmçinin bir çox dünya xalqlarının ədəbiyyatlarında, yunan eposunda, ingilis ədəbiyyatında, o cümlədən Azərbaycan folklorunda da rast gəlinir. Yuxuda aşiq olmaq, yuxuda sevmək mövzusu Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında da geniş yayılmışdır. Azərbaycan folklor nümunələrinin çoxunda, nağıllarda, dastanlarda yuxugörmə ilə bağlı mövzular var. “Yuxunun ardınca getmə”, “yuxuda sevgilini görmə”, “yuxuda başına gələcəkləri görmə” və s. hadisələr “buta vermə” ilə paralel verilməlidir. Məhəbbət dastanlarında aşiqə buta verilməsi, yaxud ona dolu qabdan eşq şərbəti içirdilməsi, nağıllarda qəhrəmanın yuxusunun ardınca gedib xoşbəxtliyə qovuşması ilə bağlı hadisələr mücərrəd buta anlayışında birləşir. Buta verilməsi, buta alınması yuxuda baş verdiyindən yuxu və buta vəhdət təşkil edir. (4.) Azad Nəbiyev isə yuxuda aşiq olub onun arxasınca getməyin və buta verilməsinin fərqli xüsusiyyət olduğunu, butanın daha qədim olduğunu qeyd etmişdir(5. 415). Ümumtürk, o sıradan Azərbaycan el ədəbiyyatında, ayrıca olaraq dastanlarda, nağıllarda rəya və buta motivi geniş yer tutur. Rəya və eşq bədəsi motivi türk xalqının inancları, dünyagörüşü, Allah, həyat, insan, sevgi, haqq aşığı kimi anlayışlarla sıx bağlıdır. Məhəbbət dastanlarının çoxunda sevgililər arasında məhəbbət buta vermək yolu ilə yaranır. Bir-biriləri haqqında heç bir məlumatı olmayan gənclər ilk dəfə yuxuda görüşürlər. Yuxuda aşiq olan gənc onun ardınca uzaq səfərlərə gedir. Bu yolda onun başına bir çox hadisə gəlir. Lakin aşiq öz eşqi yolunda bütün əzablardan keçməyə razı olur.

Bizə gəlib çatan qaynaqlarda “buta”, mülayim, xoş qılığlı, nurani qocalar tərəfindən cavanlara “badə” içirmək yolu ilə verilir, aşıq və məşuqun surətləri bir-birinə tanınılır, ünvanları bildirilir. “Buta adətən cəmiyyətdə sağlam, on beş-on altı yaşlı gənclərə verilir. Onlar yüksək zümrəyə məxsus şəxslərin övladlarına, gözəl, təmiz, xeyirxah qızlara verilir” (5. 413). Aşıqlıq ənənəsində isə buta yolu ilə haqq aşığı olan sənətkarların həyat və yaradıcılıq yollarına nəzər saldıqda məlum olur ki, onların yaşadıkları həyat səhnələri əslində, bir-birinə çox yaxındır və “badə içmək” onlar üçün əslində, təkanverici bir qüvvədir. “Buta əsasən uşaqlıq və gənclik dövründə verilir. Yuxuda şərbət, su və s. maye təqdim edildiyi kimi, alma, nar, çörək, üzüm də təqdim olunur. Bəzən ələ verilən bir sazı da buta saymaq olar. Buta alan insanda mənəvi bir dəyişmə müşahidə edilir. Aşıq ədəbiyyatında “buta almaq” və “yuxu motivi” ənənənin bir zərurətidir. Xalq inancına görə aşıq olmaq üçün ya usta yanında yetişmək, ya da “pir” əlindən badə içmək lazımdır. Pir əlindən badə içən insan, aşıqlıq sənətinin sirlərini mənimsəməklə yanaşı, dini elmləri də öyrənir” (Xəstə Qasım, 184).

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında geniş yer tutan, şairlər arasında yayılan buta motivi ilə bağlı deyilənlərə bir məsələni də əlavə etmək olar. Bizcə, buta motivinin milli düşüncədə yer tutmasının önəmli səbəbləri var. Məsələn, aşıq cəmiyyətdə insanları tərbiyə edən, onları doğru yola, həqiqətə yönəldən bir vəzifəyə sahib olmuşdur. Onlar bağlı olduqları toplumu tərbiyə etmək üçün sənətlərinin və dedikləri sözləri ilahi qaynaqlı olduğunu bildirmişlər. Bildiyimiz kimi, aşıq sənəti doğruları anlatmaq məqsədi daşıyır, deməli, aşıq və onun sənəti ilahi qaynaqlıdır, onları Allah seçmişdir və onların sözü də müqəddəsdir. Bu, statusda, bu dəyərdə olan aşıq sözü toplum üçün qəbul ediləndir. (15. 65)

Aşağıdakı şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinə nəzər saldıqda “buta”nın müxtəlif yollarla verildiyinin şahidi oluruq. Məsələn, “Şahzadə Əbülfəz” dastanında buta Əbülfəzə gözəl bir qız tərəfindən verilir (6. 279-280). “Səyyad və Sədət”, “Aşıq Qərib”, “Sam Şahzadə” dastanlarında isə butanı nurani dərviş verir, eşq badəsindən içməyi təklif edir. Aşıqlar içmək istəmədikdə isə bu içkinin içki olmadığını, sevgililəri qovuşduran içki olduğunu deyərək onlara gedəcəyi yeri və məşuqun yerini dəyərək, güzgü və ya əlin barmaqları arasından göstərir (7. 341-342; 8. 76; 9. 171-172).

Yuxu hekayələrinin başqa şəkilləri də var. Məsələn, “Məlik Şah və Güllü Xan” hekayəsində Xızır qızın rəsmini oğlana göstərir. Məlik Şah qıza aşıq olmaq üçün gecə Allaha yalvarır. Başını səcdədən qaldıranda bir əlində qədəh, o biri əlində qızın şəkli olan dərvişi yanında görür, qədəhi içir və Güllü Xana aşıq olur. Ondan sonra sazı əlinə alıb, söyləməyə başlayır (15. 64).

Yuxu hekayələrində görünən bir başqa forma isə belədir: “Mahmud ilə Əlif” hekayəsində igid dağda ov ovlayarkən bir ceyran görür, onu qovur və mağaraya çatır. Burada olan dərvişlərdən qovduğunun ceyran olmadığını eşidir. Bu an o divarda rəsmini gördüyü qızı istəyir. Dərvişlər ona badə içirirlər, Mahmud badəni içir və eşqindən yanmağa başlayır (15. 64).

Yuxuda sevmək mövzusu İbn Həzmin “Tauqul Haməmə” əsərinin “Qənaətbəxş olmaq barədə fəsil” ində də yer alır. “Yuxuda sevənlər haqqında fəsil” dən fərqli olaraq burada yuxuda görüb sevmirlər. Sadəcə olaraq aşıq həsrətində olduğu sevgilisini yuxuda görür. Amma “Yuxuda sevənlər haqqında fəsil”də isə aşıq sevgilisini yuxuda görüb sevir.

İbn Həzm “Qənaətbəxş olmaq barədə fəsil”də bir çox şairin yuxugörmə ilə bağlı fikirlərindən sitat vermişdir:

Əbu Təmmam Həbib ibn Əvs ət-Tai (məşhur şair, miladi 845 ci ildə vəfat edib. Bir çox antalogiyası vardır. ən məşhuru “Kitab əl-Həmasə”dir) bu vəziyyəti belə izah edir: “Yuxuda bir xəyal ilə cinsi əlaqədə olmaq eşqə zərər gətirməz, əksinə gerçək biriylə olan cinsi əlaqə eşqi öldürür”. Buhturinin (Abbasilərin məşhur şairi) isə xəyalın gəlişini, yatan aşıqın eşq atəşinin işığıyla aydınlanmaq istəyisinə, xəyalın gedişini də gözyaşları içində boğulub qalma qorxusuna bağlayır (2.154)

Şifahi xalq ədəbiyyatında geniş istifadə olunan, bəzən şairlər arasında yayılan buta motivi xalq tərəfindən hər zaman çox sevilmiş və milli düşüncə sistemində xüsusi yer tutmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Bercher Leon, Le Collier du Pigeon, Alger, 1949. p 429.
2. Hazm.İbn Güvercin Gerdanlığı. Sevgiyə ve Sevenlere Dair. Türkcesi Mahmut Kamık. İhsan yayımları. İstanbul 2011. 278 s.
3. İslam Ansiklopedisi 1999 yıl, 20. Cilt.
4. İsmayıl M.. Naxçıvan əfsanələri. Bakı, Elm, 2008.
5. A.Nəbiyev. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, II hissə (orta əsr və yeni dövr folklor yaradıcılığı, Bakı, “Elm” nəşriyyatı 2006. 648 səh. 413 səh.
6. Azərbaycan dastanları. I cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005. 424 s.
7. Azərbaycan dastanları. II cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005. 440 s.
8. Azərbaycan dastanları. III cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005. 440 səh. səh. 76
9. Azərbaycan dastanları. V cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005. 472 səh. səh.171-172
10. Уотт У. М. и Какиа П. мусульманская Испания. Пер. С англ. С. И. Дунаевецкого. Предисл. А. Б. Куделина. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. Стр 199
11. Андалусская поэзия. Сост., подстроч., пер., предисл. и прим. Б. Я. Шидфар. М. «Художественная литература», 1988, стр 320
12. Хазм Ибн. Ожерелье голубки. Пер. М. А. Салье, М., 1957
13. Шидфар Б. Я. Андалусская литература. М., «Наука». 1970 стр 184
14. Nicholson R. A literary history of arabs. London 500 p.
15. İbrahimova V. Azərbaycan folklorunun ingilisdilli qaynaqlarda tədqiqi və tərcümə məsələləri. Bakı, 2010, 186 s.
16. www. Al-mostafa.com /

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.f.d. Rza Xəlilov

Tacir SƏMİMİ (OURBANOV)
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: tacir1956@mail.ru



“APARDI SELLƏR SARANI” XALQ MAHNISI VƏ “XAN ÇOBAN” DASTANI

Xülasə

“Apardı sellər Saranı” xalq nəğməsinin bir neçə variantının olması onun bir neçə motivinin də mövcudluğundan xəbər verməkdədir. Tədqiqatlar göstərir ki, bu, böyük Azərbaycan şairi Əbülqasım Nəbati ilə bağlı yaranmış xalq nəğməsidir.

Açar sözlər: xalq nəğməsi, variant, Xan çoban, Sara, Saran, motiv, Nəbati, musiqi folkloru

“FLOODS TOOK SARAH” FOLK SONG AND THE EPOS OF “KHAN CHOBAN”

Summary

The existence of several options of “Floods took Sarah” folk song notifies the existence of its several motives. Studies show that this is a folk song created about great Azerbaijani poet Abulqasim Nabati.

Key words: folk song, option, Khan choban, Sarah, Saran, motive, Nabati, music folklore

НАРОДНАЯ ПЕСНЯ «УНЕСЛИ СЕЛИ САРУ» И ДАСТАН «ХАН ЧОБАН»

Резюме

Наличие нескольких вариантов народной песни «Унесли сели Сару» предполагает существование также и нескольких мотивов. Исследования показывают, что данная народная песня создана и связана с великим азербайджанским поэтом Абульгасым Набати.

Ключевые слова: народная песня, вариант, Хан Чобан, Сара, Саран, мотив, Набати, музыкальный фольклор

Nədənsə folklor materiallarının toplanıb yazıya alınmasında musiqi folkloruna az rast gəlinir. Eyni zamanda musiqi folklorunu təşkil edən xalq nəğmələrinin, türkülərinin, nanayların, tırnqların, qımqımaların variantlılığı nəzərə alınmamış, çoxmotivliyi diqqət mərkəzində saxlanmamışdır, ya da təbii ki, bu iş görülsə də, o qədər diqqətəlayiq olmamışdır. Buna görə də neçə-neçə xalq nəğməsi, türkü itib-batmış, onun motivləri də unudulmuşdur. Maraqlı xalq nəğmələrindən biri də “Apardı sellər Saranı”dır. Biz xeyli axtarış aparandan sonra bu xalq nəğməsinin bizə məlum olanından əlavə dörd variantına rast gəldik. Bu xalq nəğməsinin bir neçə variantına rast gəlinməsinə biz adı hal hesab edirik, çünki xalq nəğmələri də şifahi xalq ədəbiyyatıdır, təbii ki, onun çoxvariantlı olması əsas şərtlərdəndir. Çünki bir xalq nəğməsinə bir sinədəftər bir cür, digəri bir az fərqli söyləyə, avazla oxuya bilər, hətta yaradıcıdırsa da ona öz əlavələrini də edə bilər. Əlbəttə, variantlıq da buradan yaranır. İndi “Apardı sellər Saranı”n variantlarına baxaq. Bu

variantlardan ən maraqlısı əlyazmalarda, özü də erməni əlifbası ilə yazıya alınan Azərbaycan folkloru materiallarında rastlanmasıdır. Bu bir daha bu xalq nəğməsinin ermənilər arasında da geniş yayıldığını göstərir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, namərd qonşularımız uzun müddət bizim dastanlarımızdan, aşıq şeirlərimizdən, bayatılarımızdan faydalanmışlar. İndi həmin varianta diqqət yetirək:

...Gedin deyin xan dayıma,
Atlanıb gəlsin toyuma.
Apardı sellər Saramı,
Əsrəfi telli balamı.

Arpa çayı aşıb-daşdı,
Sel Saramı götdü qaşdı.
Buxçanı nənəsi açdı.

Apardı sellər Saramı,
Əsrəfi telli balamı.

Arpa çayı dərin olmaz,
Su içməyə sərin olmaz.
Sara kimi gəlin olmaz
Apardı sellər Saramı,
Əfrəfi telli balamı (1,80).

Xalq nəğməsinin II variantı “Saramı” adı ilə verilmişdir, bu həcmcə də digər variantlardan böyükdür:

Apra çayı aşdı, daşdı,
Sel Saramı götdü qaşdı,
Ala gözlü, qələm qaşlı.
Apardı Sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Yüz atlıydıq, çıxdıq düzə,
Bıçaq batsın yaman gözə,
Sarğı başmaq suda üzə.
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Arpa çayı dərin olmaz,
Axar sular dərin olmaz.
Sara kimi gəlin olmaz.
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Arpa çayı məni aldı,
Apardı dəryaya saldı,
Cilovdarım dalda qaldı.
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Olduq əcəb günüqara,
Dərdimizə yoxdu çara,
Sara həsrət qaldı yara.
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Qaldı bu sinəmdə dağın,
Öldürdü məni fərağın,
Oldu qara toy otağın.
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Adaxlı gözlər yolunu,
Boynuna salsın qolunu,
Su aldı sağı-solunu.
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Arpa çayı ada gəlir,
Kor yengələr dada gəlir,
Sarğı başmaq suda gəlir,
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Düyünü tökdüm tabağa,
İslandı qaldı sabağa.
Cilovdar düşsün qabağa,
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Qarağaş, kökün qırılsın,
Dibinə balta vurulsun,
Cilovdar, əlin qırılsın.

Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı!

Gedin deyın Xançobana,
Gəlməsin bu il Muğana.
Muğan batıb nahaq qana
Apardı sellər Saramı,
Bir ala gözlü balamı! (2,143-145).

Xalq nəğməsinin bu variantında bir neçə yerdə cilovdar deyər birisinin adı çəkilir. Bəs cilovdar kimdir, niyə orada onun da adı çəkilir? Öncə qeyd edək ki, toy mərasimlərində adətən gəlini bəy evinə atın üstündə aparardılar. Çox güman ki, “Atdandırma” havası da adını elə buradan almışdır. Dədə-baba adətinə görə bir nəfər təcrübəli kişi atın önündə durub atın cilovunu çəkirdi, buna el arasında cilovdar deyirdilər. Digər bir kişi isə atın arxasınca gəlir, onun quyruğunu tuturmalı idi. Yəni gəlinin təhlükəsizliyi tamamilə təmin olunurdu.

“Apardı sellər Saranı”n digər bir variantı Qarsda yaranmışdır. Burada Sara Saran kimi verilmişdir. Rəvayətdə göstərilir ki, Muğanda Bir ağanın Saran adlı qızı varmış. Ağanın da Xan adlı bir çobanı varmış. Çobanla qız bir-birinə vurulubmuşlar. Bunu eşidən ağa bərk acıqlansa da adamlar onu bir təhər razı salırlar. Ağa qızını ona verəcəyinə söz versə də bir şərt kəsir, yəni oğlan qızı yeddi il görməməlidir. Razılaşırlar. Qız hər ilə bir xalı toxuyur. O, bacıları ilə xalıları Arpa çayına yumağa aparanda birdən yağış yağıb tufan qopur, sel Saranı aparır. İndi III varianta baxaq:

Arpa çayı aşdı, daşdı
Sel Saranı aldı kaçdı
Üç bacının gözü yaşdı
Apardı seller Saranı
Bir uca boylu balamı.

Arabalar gelir qoşa
Mən kurbanım qalem qaşa
Oğlan elin çıxdı boşa
Apardı seller Saranı
Bir uca boylu balamı (3,261).

“Apardı sellər Saranı” xalq nəğməsinin bir variantı da Ağbabada yaranmışdır. Bu, xalq nəğməsinin IV variantı sayılır. İndi həmin varianta nəzər salaq:

Arpa çayı qurusun,
Dibinə balta vurulsun,
Cilov çəkən, qolun qurusun.
Apardı sellər Saranı,
Necətdi bəxti qaramı.

Almanı qoydum cibimə,
Getdim otağın dibinə.
Xəbər verin xan bibimə,

Apardı sellər Saranı,
Necətdi bəxti qaramı.

Yüz atlıydıq, çıxdıq düzə,
Biçaq batsın yaman gözə.
Aşıqlar durmuşdu sözə,
Apardı sellər Saranı,
Necətdi bəxti qaramı.

Apra çayı ada gəlir,
Sarı başmaq suda gəlir,
Kor yengələr dada gəlir,
Apardı sellər Saranı,
Necetdi bəxti qaramı.

Düyünü tökdüm qazana,
Qaynamadı, qaldı sazana.
Qismət oldu qəbir qazana,
Apardı sellər Saranı,
Necetdi bəxti qaramı (4).

Maraqlıdır ki, Ağbaba variantı daha çox Ə.Axundovun toplayıb yazıya aldığı variantla səsləşir. Bu variantlarda az da olsa xeyli fərq olduğunu görmək mümkündür. Bu xalq nəğməsinin bir neçə variantı olması, həm də onun bir neçə motivi olmasını da göstərir. Bu variantlardan ikisində Sara adı Saram, Saran kimi də verilmiş, eyni zamanda bu xalq nəğməsi bağlı rəvayətlərin də olması məlumdur, bunlardan birini biz qeyd etmişik. Təbii ki, bu motivlərin də araşdırılıb nota alınması və müqayisə edilməsi yəqin ki, bu xalq nəğməsi barədə təsəvvürlərin genişlənməsinə, eləcə də digər xalq nəğmələrinin tədqiqinə geniş imkanlar açacaqdır. Bəs “Apardı sellər Saranı” xalq nəğməsində adı çəkilən Xan Çoban kimdir? Bu suala cavab vermək üçün professor İ.Abbaslıın bu barədə qeydlərinə nəzər salaq. “Xan Çoban” XIX əsrdə erməni əlifbası ilə yazıya alınmışdır. Xalq romanının məzmunu ilə tanışlıq belə etimal doğurur ki, “Xan Çoban” ötən əsrin tanınmış Azərbaycan şairi Seyid Əbülqasım Nəbatinin adı ilə yaranmış folklor əsərlərindəndir” (5, 107). Maraqlıdır ki, Seyid Əbülqasım Nəbati Xan Çoban təxəllüsünü şeirlərində də gen-bol işlədir.

Mən dedim bəs Xan Çoban Cavandır
Bir igid oğlandır, bəhri-bəyandır (6,15).
Xan Çobanı yenə lal oldu qələm açdı zəban,
Dur Nəbati ki, gəlib müği-süxəndan əlinə (6,120).

“Apardı sellər Saranı” xalq nəğməsi göstərir ki, bu nəğmə vaxtilə geniş yayılmış, xalq tərəfindən sevilmişdir. Professor İ.Abbaslı bu haqda yazır: “Qoşma Xan Çobanı” (söhbət Səfil Qara adlı bir aşığın əlyazma şəklində şeirdən gedir) başlığı ilə verilməsi bir daha eyni adda molediyanın hələ şairin dövründə geniş yayıldığını aşkar etməkdədir. “Xan Çobanı” havası hətta o dərəcədə sevilmiş, kütləviləşmişdir ki, yarandığı illərdən bu günə qədər zümzümələrdə yaşayıb gəlmiş, hazırda isə öz əlamətini yenə də eyni adla tanınan “Xan Çobanı” rəqs musiqisində saxlanmışdır” (6,113).

Maraqlıdır ki, “Xan Çoban” dastanı da əlyazmalarda rastlanmışdır. Bu dastan da “Apardı sellər Saranı” xalq nəğməsi ilə səsləşir, professor İ.Abbaslıın dediyi kimi, Xan Çobanın kimliyini təsdiq edir. İ.Abbaslıın da qeyd etdiyi kimi, onun durumunun ağırlığının onu çətin vəziyyətə saldığını aşağıdakı şeir nümunəsində görmək mümkündür:

Basar it hayana getdi,
Hanl fisqırıq sədasi?
Nə olubdu Xan Çobanı
Ki, bi il Muğana gəlmir (7,13).

Bu fakt da “Apardı sellər Saranı” xalq nəğməsinin yaranması barədə mülahizələrin dəqiqləşməsinə xidmət edir.

Zənnimizcə, musiqi folklorunun toplanıb yazıya alınması, eləcə də nota alınması və variantlarının araşdırılması bu folklor örnəklərinin daha əhatəli öyrənilməsi ilə xalqımızın əski musiqi dünyasının qaranlıq tərəfləri işıqlandırılacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Folklor çələngi (XVIII-XIX əsrlər əlyazmalarından seçmələr). Transliterasiya, mətnin hazırlanması, tərtib və ön sözün müəllifi: İ.Abbaslı. Bakı. Nurlan, 2008.
2. Azərbaycan folklor antologiyası (tərtib edəni: Ə.Axundov). Bakı. Çıraq, 2015.
3. Uluslararası müzik Sempozyumu. “Doğu Dünyasında geleneksel Türk Müzik Kültürü”. Erzurum, 2014.
4. Söyləyəni: Zivər Əziz qızı, 70 yaşında (Ağbaba bölgəsi, Güllübulaq kəndi).
5. İ.Abbaslı. Folklorşünaslıq axtarışları. II cild. Bakı. Nurlan, 2010.
6. Ə.Nəbati. Seçilmiş əsərləri. Bakı. ADU nəşriyyatı, 1958.
7. B.Behcət. Ə.Nəbati həyatı (Ön söz). Ə. Nəbati. Bakı. Azərnəşr, 1935.

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.f.d. Elxan Məmmədli

Bilal ALARLI (HÜSEYNOV)
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
e-mail: bilalalarli58@mail.ru



YARDIMLI FOLKLORUNUN REGIONAL XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Xülasə

Məqalədə Yardımlı folklorunun regional özəllikləri kompleks halda araşdırılır, folklorun ayrı-ayrı janrları üzrə toplama materialları tədqiq olunur. Yardımlı folklor bölgəsi tarixi və coğrafi mövqeyinə görə Azərbaycan folklorunun tam öyrənilməmiş sahəsidir. Bölgənin coğrafi təsviri, əhalinin məşğuliyyəti, etnoqrafik özəllikləri folklorlarda da öz əksini tapır. Yardımlı folklorunun janr və növ istiqamətlərini, mövzu və məzmun çalarlarını xalqın təsərrüfat və məişət həyatı müəyyən edir. Bölgə folklorunun toplama və araşdırma istiqamətləri ilk dəfə bu yazıda tədqiqat obyektinə kimi nəzərdən keçirilir. Yardımlıda zəngin folklor mühiti mövcuddur. Onların toplayıcılıq fəaliyyəti bölgə lətifələrini, nağılları, mifoloji rəvayətləri, toponimlər haqqında xalq yozumlarını, əfsanələri, nəğmələri və lirik növün digər janrlarını əhatə edir. Yer-yurd adlarının xalq etimologiyası, toponimlərin yozumları və elmi sözaçımları bölgənin etnik mənşəyinin türk əsilli, Oğuz mənşəli olduğunu üzə çıxarır.

Açar sözlər: Yardımlı folklor nümunələri, folklorun regional xüsusiyyətləri, bölgə folklorunun janr özəllikləri

REGIONAL FEATURES OF THE YARDIMLY FOLK-LORE

Summary

In the article the regional specification of the Yardimly folk-lore is circumstantial investigated and the gathering materials on some genres of the folk-lore are been introduced. According to the historical and geographical position Yardimly folk-lore region in not full learnt area of Azerbaijan folk-lore. The geographical description of the region the business of population and the ethnographical specification are reflected in the folk-lore. The economy life of population defines the directions of genre and kind, the shades of subject of the Yardimly folk-lore. In this spring directions of gathering and investigating of the folk-lore are looked through as on investigation object in for the first time. There is a rich folk-lore environment in Yardimly. Their gathering activities surround the region anecdotes, tales, myfological legends the people interpretations about toponims, the myth legends, songs and other genres of the lyrical kind. The people etymology of the names of places denote that this region is Turkis-Oghuz in origin.

Key words: The folk-lore specimens of Yardimly, regional features of the folk-lore, the genre specifications of region folk-lore.

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЯРДЫМЛЫНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Резюме

В статье в комплексном форме исследуются региональные специфические особенности сборные материалы по разным жанрам фольклора. Фольклорный регион Ярдимлы является не полностью изученной областью по историческому и географическому расположению УНТ Азербайджана. В фольклоре отражаются и географическое описание региона, занятие населения, этнографические особенности. Направления жанров и видов ярдымлынского фольклора, разнообразности его темы и содержания определяет хозяйственная и бытовая жизнь народа. В этой статье направления сбора и изучения фольклора региона впервые рассматривается как объект исследования. В Ярдимлы существует богатая фольк-

лорная среда. Их деятельность охватывает сбора анекдотов, сказок, мифических преданий, народных толкований топонимов, легенд, песни других жанров лирического вида региона. Народная этимология названий местностей, толкования топонимов и научные разъяснение слов сводят этническое происхождение региона к тюркским, огузским корням.

Ключевые слова: Образцы фольклора Ярдımlы, региональные особенности фольклора, жанровая специфика регионального фольклора.

Məsələlənin qoyuluşu: Yardımlı folklor örnəklərinin toplanılması, nəşri, araşdırılması, regional xüsusiyyətləri və əsas istiqamətləri kimi elmi-nəzəri məsələlərin araşdırılması, janr özəlliklərinin nəzərdən keçirilməsi.

İşin məqsədi: Folklorşünaslığın müasir tələbləri baxımından Yardımlı folklor örnəklərinin regional xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi.

Azərbaycanın cənubunda yerləşən Yardımlı ən ucqar bölgələrdəndir. Bölgənin folkloru və etnoqrafiyası əhalinin məşğulluğu və məişət həyatı ilə bilavasitə bağlıdır. Coğrafi mühit, dağ və meşə relyefi əhalinin şifahi yaradıcılığının personativ qaynaqlarıdır.

Bir ehtimala görə, Yardımlı “yardam” sözündən yaranıb. Xalqın, ulusun bir hissəsi kimi izah olunur. “Ərdəbil” adının kökünün də “yardam” olduğunu söyləyirlər. İkinci fərziyyəyə görə, Yardımlı “ertim” adından törəyib və bu toponim VIII yüzilliyin sonlarından Ural-Volqa çayları arasında yaşamış peçeneqlərin qədim mənbələrdə erdim/erdem kimi qeyd olunmuş türk tayfasının adından və mənsubiyyət bildirən –li şəkilçisindən ibarətdir (22, 4-5). Əski türkcədə ərdəmli, cəngavər mənalarında yozulur (22, 5). Qədim toponimlərin bir çoxu tanrılar və ruhlarla bağlı olmuşdur. Yardımlı sufilikdə Yar-Adəm kimi izah olunur. Yar rəmzi qədim Misir yazılarında Yaru (Yalu) çölləri kimi qeyd olunur və bu, ilkin materiya mənasındadır (14). Hun imperiyası dağılandıqdan sonra onun yerində Ağ Hun dövləti yarandı, bu dövləti iki böyük türk tayfası - ağ hunlar və yar tayfası birgə idarə edirdi. Yar tayfasının adı Azərbaycandakı bir çox toponimlərdə öz izini qoyub: Qarayar, Şəhriyar, Yarməmmədli, Yardımlı! Orta yüzilliklərdə Qaraxanlı dövlətində Yarkənd yaşayış məntəqəsi Səmərqənd qədər ticarət və mədəniyyət mərkəzi idi. Şəhriyar “yarların məskunlaşdığı şəhər” kimi yozulur. Yardımlı isə “yarlara məxsus evlər” anlamına gəlir. Qeyd edək ki, yar türk tayfası Orta Doğudan Türkiyəyə qədər bir neçə etnotoponimdə öz izini qoymuşdur (9). 1924-cü ildə arxeoloq İ.Əzimbəyov toponimi türkcə “yardım edənlər” anlamında izah edib (22, 6). S.Rüstəmxanlının fikrincə, “yartım” qədim türk yozumunda xalqın bir hissəsi, ulusun bir qolu deməkdir (20, 352). Türkiyənin Şanlıurfa rayonunda Yardımlı adlı köy var, qəribəsi də budur ki, orada yasayanların dili yardımlıların ləhcəsinə çox yaxındır (29).

Başqa bir varianta görə, bu sözün birinci hissəsi “Tanrı” deməkdir. Oğuz qruplu türklər Günəşin şuasına, nur və işığına “Yaruq” demişlər. “Yar” bir sıra türk dillərində “ışıqlı”, “ışıq saçan”, “parlak” deməkdir. “Yardımlı” sözündəki “Yar” sözü də “Ar” (qırmızı günəş, günəş tanrısı, kutsal, muqəddəs, tanrı) sözü-

nün başqa formantıdır. Azərbaycan türkləri bu mifik adı kök tutaraq, ondan "yaradan", "yaradılış" və sair kimi sözləri yaradıbdır (26).

Toponimlə bağlı iki elmi versiya həqiqətə uyğundur. Birinci versiyaya görə, bu toponim yar tayfasını təmsil edən türklərlə bağlıdır. İkinci verisiyaya görə, burada ulu ertem türklərinin varisləri yaşayır.

Ötən yüzilliyin iyirminci illərində sərhəd zolağında yerləşən kəndlərdə baş verən tarixi hadisələr və köçürmələr (15) Yardımlıdan toplanmış folklor nümunələrində də öz əksini tapmışdır:

Mən aşiqəm qələm vay,
Ərşə çıxıb naləm vay.
Sökülüb ev-eşiyim,
Tikilməyib qalam vay (22, 101-104).

Həmin dövrdə köçürülən adamların övladları bu gün Masallı, Cəlilabad, Biləsuvar, Lənkəran, Şirvan, Quba, Göycay, Sumqayıt, Bakı və digər yerlərdə yaşayırlar (20, 330).

Yardımlı folklorunun regional özəllikləri kompleks halda araşdırılmamışdır. Lakin folklorun ayrı-ayrı janrları üzrə toplama materialları mövcuddur. Bölgə folklorunun toplama və araşdırma istiqamətləri, qismən də olsa, Mehdi Həsənov, Təbiət Tanrıverdiyev (Yolocaqlı), Şahlar Məmmədov (Göytürk), Ələsgər Cəfər, Əli İsgəndərov kimi toplayıcıların yazılarında özünə yer almışdır. Onların toplayıcılıq fəaliyyəti bölgə lətifələrini, nağılları, mifoloji rəvayətləri, toponimlər haqqında xalq yozumlarını, əfsanələri, nəğmələri və lirik növün digər janrlarını əhatə edir. AMEA Folklor İnstitutunun arxivində saxlanılan materiallar və 2013-cü ilin yay ekspedisiyaları Yardımlıda zəngin folklor mühitinin mövcudluğundan soraq verir. Bölgənin coğrafi təsviri, əhalinin məşğuliyyəti, etnoqrafik özəllikləri folklorlarda da öz əksini tapır. Daha doğrusu, Yardımlı folklorunun janr və növ istiqamətlərini, mövzu və məzmun çalarlarını xalqın təsərrüfat və məişət həyatı müəyyən edir. Yer-yurd adlarının xalq etimologiyası, toponimlərin yozumları və elmi sözaçımları bölgənin etnik mənşəyinin türk əsilli, Oğuz mənşəli olduğunu üzə çıxarır.

Bölgəyə məxsus folklor mətnləri təkcə yer-yurd adları ilə bağlı nümunələrdə deyil, kifayət qədər sanballı janrlarda – əfsanələrdə də özünü göstərir. Qız qalası və Oğlan qalası əfsanələrində bunun bariz nümunələrinin şahidi oluruq. Bölgəyə uzun müddət elmi-texniki inkişafın nəticələri tətbiq olunmadığından Yardımlı folklorunu xüsusi folklor məclisləri yaşatmışdır ki, buraya toyları, nişan gecələrini, qız toylarını, yas mərasimlərini, nağıl gecələrini, ifaçı aşiq yığnaqlarını daxil etmək olar. Folklor söyləyiciləri müxtəlif səviyyəli olmuş, peşəkar və qeyri-peşəkar kimi iki qrupa bölünmüşdür. Peşəkarlar sırasına toy şənliklərinin təşkilatçıları olan qadınları və yas mərasimlərinin təşkilatçıları olan ağıçıları aid etmək olar. Aşıqlar da bu qrupa daxildirlər. Qeyri-peşəkarlar lətifə, bayatı, kürdü deyənlər və başqalarıdır. Nəğmələrdə qaynana-gəlin münasibətləri, təzə gəlinin ərindən iddiaları və başqa məsələlər yer almışdır:

Qapuzda hovuz,
Tuman al mənə.
Yaşıl qanovuz,
Tuman al mənə.
Geyim sallanım,
Sən də bax mənə (22, 144).

Kərbəla yolunda saldırdım günbəz,
Dərsimi oxudum, dedilər, bilməz.
Kəmərü qurşasın Gözəgörünməz,
Bala, mən xeyrüy verdim, Allah da versin! (22, 147)

Keşgə bi quş oleydım, quş oleydım, ey
Qanadı gümüş oleydım, ey
Görəydim hanki vilayətdəsən, ey
Atam qurban qardaş, ey
Yanıni almış oleydım, oy (22, 143).

Yardımlının folklor örnəkləri içərisində qıyhalar da xüsusi yer tutur. Qıyha ağı janrının bir növüdür. Qıyha çəkmək, qışqırmaq, nalə çəkmək anlamından gələn qıyha müstəqil janr kimi formalaşmasa da, ağının bir növü kimi maraqlı doğur. “Getdi, yarım qəyitmədi” qıyha gəraylısı müharibədə ərini itirmiş qadın tərəfindən söylənmişdir:

Belə vurdu qolum şişdi,
Qolumnan qolbağım düşdü.
Yoldaşım fronta düşdü,
Getdi, yarım qəyitmədi (22, 148).

Ha baxiyəm birər-birər qar gəley,
Kətan köynək ağ bədənə dar gəley.
Aləm üçün qış günü də gülüstan,
Mən fağıra yay günü də qar gəley (22, 148).

Kənd qəbiristanlığındakı qəbirlərin başdaşı və sinədan yazıları – epigraflıq nəzm parçaları ən yaxşı şeir nümunələridir. Bu yazılar həm də yaxşı düşünülmüş, qəbirdə yatanın məziyyətlərini əks etdirən ağılardır:

Atamın ümmanca dərdi-səri var,
Ata zəhmətindən ellər halidir.
Övlada verilən bütün medallar
Ata sinəsindən asılmalıdır (22, 119).

İndiyədək əsaslı şəkildə öyrənilməmiş gəlin sınaqları Yardımlının adət-ənənələrindən irəli gələn folklor nümunələridir. Bir qədər gülüş duzu qatılmış gəlin sınaqları (“Gafahın”, “Motaltutma”, “Çuvaldan un qurtaranda”, “Duzlu çay” və s.) tərbiyəvi əhəmiyyəti ilə seçilir (22, 87-88).

Yardımlının folklor nümunələri içərisində mövsüm və mərasim nəğmələrinin xüsusi yeri vardır. Novruznamələr bahar bayramı ərəfəsində oxunurdusa, toxucu nəğmələri çöldən-bayırdan əl-ayaq yığılılandan sonra, qoyunların payız qırımı başa çatanda ev şəraitində xalça toxunuşu zamanı ifa edilirdi. Cəhrə haqqında nəğmə tərənnüm xarakterlidir:

Daran, taraz gəl cəhrəyə,
Taran dayaz gəl cəhrəyə.
Az-az gəl cəhrəyə...
Taran yunum, taran yunum,
Daran yunum, daran yunum (16).

Bölgədə atalar sözü, layla, tapmaca, bayatı, ağı, nəğmə, türkəçarə kimi Ümumazərbaycan folklor janrları ilə yanaşı, həcv xarakterli meyxanalar, sicilləmələr və cırnatmalar da geniş yayılmışdır. Maraqlı mövzularda olan sicilləmə, öcəşmə, deyişmə və meyxanalar Yardımlı folklorunu zənginləşdirən nümunələr kimi öyrənilməyə və araşdırılmağa layıqdır:

Daha bizdə can qalmadı, Ərdəbil,
Sərabda sultan qalmadı, Ərdəbil.
Ərdəbildən at götürdük kirayə,
Yükümüzü çəkək tökək sarayə.
Hökm olundu atı bizdən aldılar,
Yükümüzü pəlçiq üsdə saldılar...
Dedim, yabu, bu səndə nə qaydədü,
Dedi, düşüb yerisən bunnan faydədü (22, 151).

“Çəkürtgə” meyxanasında əkinəçiyə ziyan vuran, taxılı iti dişləri ilə biçib-tökən çayırtkə sürüsündən danışılır:

Qarğulunun başındaydı köçdəri,
Sütül zəmiyə olmuşdu müştəri,
Kəlbətindən də itiydi dişdəri.
Qoymadın bizdə tufana çəgürtgə,
Yedun qayutdun Muğana çəkürtgə (22, 153-154).

“Ağavərdinin hisli damı”, “Sahib ilə dananın deyişməsi”, “Lotu Hazarxanın deyimləri” kimi cırnatmalarda müxtəlif gülüş doğuran hadisələrə kəskin tənqidi münasibətin şahidi olur:

At minər, sapand atar,
Namaz qılana Bəstiqız.
Könlü balıq istəsə,
Gedər Gilana Bəstiqız (22, 150).

Yardımlıdan toplanılan aşıq ədəbiyyatı nümunələri azlıq təşkil edir ki, bu da bölgədə peşəkar, ustad aşıqların deyil, ifaçı aşıqların yaşaması ilə bağlıdır. Aşıq Həsən Sahratovun “Qadan alım” qoşmasında deyilir:

Gəzdir barmaqları tellər üstündə,
Sədəfli sazını çal, qadan alım.
Bu dostlar əyləşən el məclisində
Zilini bir bəmə sal, qadan alım.

Beşgünlük dünyanın qalma qeydinə,
Dövlət toplamağın düşmə meylinə.
Demə, kasıblıqdır, düşüb püşkümə,
Salma ürəyinə xal, qadan alım.

Həsən ilə gəzsən eşqin bağında,
Biri durar solu, biri sağında.
Gecənin qarıyıb keçən çağında
Bir məni yadına sal, qadan alım (22, 285).

Yardımlının ikinci tanınmış aşığı Gülağa Bayriyev 1934-cü ildə Yardımlı rayonunun Ostayır kəndində musiqiçi ailəsində anadan olmuşdur (22, 37).

Bölgənin digər məşhur saz ifaçısı Aşıq Məlik Nuriyev Avun kəndindən çıxmışdır (22, 37). El şairi Ağadədə Demanlı toy məclislərini yüksək səviyyədə idarə etmiş, dinləyicilərini valeh etmişdir:

Ürək bir xəzinə, eşqi bir ümman,
İlham qəvvas olub, üz deyir mənə.
Məhəbbət sarayı güldür, çiçəkdir,
Aşıq ol, birini üz deyir mənə.

Gündüzlər ulduzlar yanar deyil ha,
Həyatın yolları hamar deyil ha,
Yoxlayan yoxlasın, bimar deyil ha,
Sevimli dostlarım düz deyir mənə.

Oturma nadanla, peşman olarsan,
Çox çəkməz, a bala, düşman olarsan.
Bir içim su verməz əfşan olarsan,
Bu sözü el-oba yüz deyir mənə... (17, 290).

El şairi Zöhrab Zövünlünün təcnisləri, toyda oxunan nəğmələri və “Dün-yadır” qoşması olduqca rəvan və oxunaqlıdır. Zöhrab Zövünlünü ən çox şöhrət-ləndirən onun “Toyda oxunan nəğmələr”idir (24).

Vaxtında toplama işləri aparılmadığından bir çox folklor örnəkləri unudulmuşdur. Daha çəvik əyləncə xarakterli nümunələr, əsasən, lətifələr yaşam keyfiyyətini qoruyub saxlamış və Yardımlı folklorunda digər janrlara nisbətən üstünlük təşkil etmişdir. Bu nümunələrin içərisində Mamilğan lətifələri xüsusilə diqqət çəkir. Mamilğanlıların “Özgə adam var” adlı lətifəsində deyilir: “Bir

mamilğannı Masallıdan nehrə alır. Onu dalına sarıyıb kəndə gətirmiş. Az-çox yol gələndən sonra bu mamilğannı yorulur. Nehrəni belindən açıb yerə qoyur ki, bir az dincəlsin. Kişini birdən öskürəy tutur. Baxıb görür ki, ədə, bir adam da nehrənin içində öskürür. Tez ağzını nehrənin ağzına yaxınlaşdırıb qışqırır:

– Kimsən nehrəmin içinə girmisən, köpəyoğlu, çıx ordan.

Görür nehrənin içindəki adam da bunun dediklərini eynilə deyir. Yenə qışqırır:

– Köpəy oğlu, çıx nehrədən. Bu dəfə elə dediyi sözləri eşidir.

Hirs vurur kişinin başına yerdən bir yekə daş götürüb çırpır nehrəyə. Nehrə parça-parça olur. Görür ki, heç kəs yoxdur. Sən demə, kişinin öz səsi nehrəyə düşür, o elə bilir bəs nehrənin içində özgə adam var” (22, 252).

Bölgə lətifələrinin qəhrəmanları cerinbellilər, şəfəqlilər, sıvdaşlılar, bozayranlılar, pornayımılılar və digər kəndlərin hazıcaavblarıdır (22, 40-41).

Həmyerlilərinin “Yardımlının Homeri” adlandırdıqları Təbiət Tanrıverdiyev Yolocaqda dolaşan gülüş xəzinəmizi toplamışdır. Mehdi Həsənovun qələmə aldığı lətifələr də orijinallığı ilə seçilir. Lakin onlar folklorşünas olmadıqlarından topladıqları nümunələrdə dialekt elementlərini saxlamamışlar. Mehdi Həsənovun topladığı lətifələrin əsas qəhrəmanı Oruc Moranlıdır (12, 113)

Təbiət Tanrıverdiyevin topladığı “Yolocaq lətifələri”nin əsas qəhrəmanı Gülməlidir. Gülməli ümumiləşdirilmiş obrazdır, Yolocaqda baş verən gülməli hadisələrin, demək olar, hamısı onun ayağına yazılır. Bu, cəlilabadlıların Lotu Salman, şəkiliblərin Hacı dayı, səlyanlıların Mirzə Bağı, lənkəranlıların Balaəmi komik obrazına bənzəyir. Gülməli, əsasən, sovet dönəminin lətifə qəhrəmanıdır, çünki bu lətifələrdə kolxoz quruluşu və kolxoz sədri ilə bağlı lətifələr üstünlük təşkil edir (23, 76). Sosial şəbəkələrdə də bölgələrin gülüş xəzinəsinə, o cümlədən Yardımlı lətifələrinə tez-tez müraciət olunur (29).

Rəvayətlər, mifik rəvayətlər, başagəldilər, əfsanələr və əhvalatlar bölgənin tarixi hadisələrinin bədii ifadəsidir. Bu folklor nümunələri yer-yurd adlarının sirli-soraqlı yaranış tarixindən söhbət açır. “Kərəm köçü” adlı rəvayətin məzmunu həm mifik, həm də real tarixi hadisələrlə səsleşir. Bu rəvayətin süjet xətti “Dədə Qorqud” boylarındakı əhvalatlara bənzəyir. Rəvayətə görə, Kərəm adlı nəhəng gövdəli, pəhləvan biləkli bir çoban öz sürüsünü həmin yerdə saxlamış (12, 101-102). Rəvayətin digər variantı 1987-ci il folklor ekspedisiyası zamanı yazıya alınmışdır (22, 66).

Yardımlı rayonunda öz spesifik görünüş və mahiyyəti ilə bir çox daş və ya qaya parçaları var ki, bu daşlar zaman-zaman yerli sakinlərin diqqətində olmuşdur. Bu daşların əksəriyyəti haqqında hətta rəvayət və əfsanələr də uydurularaq başqa daşlardan fərqləndirilmişdir (30).

Sarıbulaq yaylağında rayonun təbii abidələrinin siyahısına düşən və dövlət tərəfindən qorunan “Qadın heykəli” el arasında “Gəlin daş” adlanır. Düzəngahda sanki qadın kürəyinə öz baş yaylığı ilə körpə balasını sarıyıb halda yüyürür.

Buradakı “Çoban daş” “Gəlin daş”la qarşı-qarşıya mürgüləməkdədir. Rəvayətə görə, öz ismətini ölümdən üca tutan gəlin Rəbbindən onu daşa döndərməsini istəyir. Tanrı da gəlinin bu yalvarışlarını eşidir, həm onu uşağı ilə, həm də qəzəbə tuş gələn düşmən dəstəsindən olan çobanı da daşa döndərir (30). Qaraca Çobanın sapandının oxşarı olan bu sapand təxminən XIX yüzilliyin sonlarında elə Qaraca Çobanın adı ilə səsləşən Qaraca dağın hündəvərindəki Dəlləkli kəndindən əldə edilmişdir (30).

Bölgənin mifoloji rəvayətləri Mehdi Həsənov tərəfindən toplanmışdır (12, 92-101). Mehdi Həsənovun yaşadığı Ostayır kəndi xalq etimologiyası əsasında sözaçımı verilən toponimlərdən biridir. Rəvayətə görə, Ostayır “ustalar yurdu” deməkdir və burada yaşamış Usta Tayırın (Tahirin) adıyla bağlıdır. Maraqlı burasıdır ki, Ostayır kəndinin və eləcə də Ocaqkəndin köhnə qəbristanlığındakı başdaşlarının çoxunda xəncər, balta, kuzə, tüfəng, kürək, həvə, şan, xış, iynə-sap şəkilləri həkk edilib. Bəzi başdaşlarında rəqs edən qız, balabançı, aşıq şəkilləri çəkilib. Bu yolla qəbir sahibinin peşəsini müəyyən etmək olur. Bu həm də kənddə dəmirçiliyin və dulusçuluğun inkişafını göstərir (10).

“Söhbət daşı”, “Xan daşı”, “Beşmərtəbə”, “Qədim zəvvarlar yolu”, “Bonayır – Bina yeri”, “Daşkənd Köryədisi”, “Dad, Həzər evindən”, “Ölü şəhər”, “Müqəddəs kahin məzarı”, “Təng dərəsində bir tənə var”, “Peştənhəş seli”, “Ağasən damı”, “Keçiatılan”, “Məlhəm bağı – can dərmanı”, “Yardımlının “İçəri şəhəri”, “Pornayım”, “Gəvərzə”, “Xəlsəlilər” yer-yurd adları haqqında olan xalq etimologiyası nümunələrini də Mehdi Həsənov qələmə almışdır (22, 268-274).

Yardımlının folklor örnəkləri içərisində başagəldilər xüsusi yer tutur. Başagəldilər rəvayətin bir növü kimi maraq doğurur. “Cinlərin Telnazı aparması” başagəldidə Kanakımon meşəsində itkin düşən Telnazın taleyindən danışılır (22, 53-54). “Dəmirçi Babaş” adlı digər bir başagəldidə deyilir ki, ikinci dünya müharibəsi başlayanda komissar Milyuxin dəmirçi Babaş adlı balacaboy bir kişini də çağırır davaya yola salır. Dəmirçi Babaş davaya gedəndən sonra dəyirman xarab olur, camaat dənini üyüdə bilmir. Babaşın arvadı komissarlığa gəlir və deyir:

Dəyirmanın diskinə, ay Hökü,
Şingəsinə, diskinə, ay Hökü.
Babaşdan əsgər olmaz, ay Hökü,
Bizi qoydun pis günə, ay Hökü.

“Hökü” hökumət sözünün el arasında qısaldılmış variantıdır (27).

Bölgədə Qız qalası haqqında əfsanələr geniş yayılmışdır. Müxtəlif variantları əldə olunmuş əfsanələrin əsas məzmunu ondan ibarətdir ki, Oğlan qalasının sahibi zorla Qız qalasında yaşayan Qızı almaq istəyir. Lakin Qız ona ərə getmək istəmir və gecəyəkən atını tərsə nallatdırıb Ərdəbilə yola düşür. İz Oğlanı azdırır. Bir müddət sonra Qız, Oğlana sifariş göndərir ki, məni axtarma, məni ərədə bil. Guya buradan da Ərdəbil adı yaranır (19, 112). Qız qalasında baş verənlərin

Ərdəbillə bağlanması bu bölgələrin bir-biri ilə mədəni, iqtisadi və ticarət əlaqələrinin qədim tarixə malik olmasından irəli gəlir.

Qız qalalarının hərəsinin öz əfsanəsi var. Ümumi olan cəhət nədir? Yadelli düşmənə və ya sevmədiyini adama əyilməmək, öz sevgisini, toxunulmazlığını, müqəddəsliyini və ismətini qorumaq; ələ düşməmək üçün ölmək, əlac hər yerdən üzüləndə qurban getmək!” (20, 326-327).

Alar kəndindəki Qız qalasına “Nigar qalası” da deyirlər. Qız onu istəyən qoşun başçısını və ona havadarlıq edən öz əmisi uşaqlarını öldürdükdən sonra Zəngələ kəndində ərə gedir. Hazırda Zəngələ camaatı Nigarlı adlanır (8, 16).

Yardımlı folklor örnəkləri içərisində türkəçarələr mühüm yer tutur. Türkəçarələr bölgədə bitən nadir bitkilərin müalicəvi əhəmiyyətini qiymətləndirmək baxımından maraqlıdır. Mədəniyyət və ticarət mərkəzlərindən kənarında yerləşən dağ kəndlərində xəstəni vaxtında həkimə çatdırmaq çətin olduğundan yerli əhali türkəçarə yoluyla ilk tibbi yardıma üstünlük verir.

Təzyiqi olan adamlara itburnu bitkisinin toxumlarını (gilliyi) dəmləyib çay yerinə içmək məsləhət görülür. Gillik həm də sidikqovucu təsirə malikdir və qanı duraldır. Buna görə də böyrəkdən daşı hissə-hissə salır. Gillik yeganə dərman bitkisidir ki, eyni vaxtda həm təzyiqi aşağı salır, həm də böyrəyi təmizləyir. İtburnu çiçəyini dəmləyib içdikdə qızmanı salır. Buna görə də, itburnu bitkisi təbabətdə “min bir dərmanın dərmanı” adlanır.

Sarı boranı qıda, ağ boranı məcundur. Ağ boranını qaynadıb yedikdə və suyunu içdikdə ölmüş cinsi fəaliyyət qismən bərpa olunur. Cinsi fəaliyyəti bərpa etmək üçün daha bir məlhəm: ağ boranını oyub, bu oyuğa bir neçə qaşığı arı balı töküüb soyuq yerdə saxlayırlar. Sonra boranını götürüb, oyuqdakı məlhəmi qarışdırırlar. Hazır məhlul çay qaşığı ilə gündə bir neçə dəfə qəbul edilir (22, 155-157).

Yardımlı folklorunda işlənən dialekt sözləri Mehdi Həsənov (12, 74-91), Şahlar Məmmədli (18, 3-72) və Yusif Sultanov (21) tərəfindən toplanılmışdır. AMEA-nın Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunda işləyən Şahlar Məmmədli isə Yardımlı şivələrini elmi şəkildə araşdırmışdır (18).

Şahlar Məmmədov (Göytürk) Yardımlı rayon xalq şivələrini birmənalı şəkildə cənub qrupuna daxil etmişdir. Fonetik quruluş baxımından Yardımlı şivələrində sirəm (sıra), yalo (alov), pıçə (puç) kimi səs artımı; tivəy (tüfəng), omur (mamır) kimi səs düşümü; qalğan (qanqal), təflik (təklif), dabalaq (badalaq) kimi yerdəyişmə hadisəsi; avmaq (ovmaq), gəvrəy (kövrək), xırs (hirs) kimi səs əvəzlənməsi və sair fonetik hadisələr daha çox diqqəti cəlb edir (13).

Yardımlı bölgəsinin lüğət tərkibində ədəbi dilimizin qədim dövrlərinə aid bəzi sözlər bu günə qədər də öz izlərini saxlamaqdadır. Bölgənin yetirmələri olan Sabir Rüstəmxanlı (6), Sahib Əliyev (4), Sakit İlkin (7), Şakir Xan Hüseyinli (1), İqbal Nəhmət (2), Rəfael Həbiboglu (3), Gülnarə Cəmaləddin, Xatirə Fərəcli (5), Aslan Quliyev və başqaları öz əsərlərində yerli şivədən yaradıcılıqla bəhrələnmişlər. Bildiyimiz kimi, dilin resurslarından biri dialektlərdir. Bölgə yazar-

ları xeyli dialekt sözünü ədəbi dilə gətirmiş, Azərbaycan dilinin sinonim fondu zənginləşdirmişlər.

Folklor nümunələrinin yerli toplayıcıları yazıya aldıkları bəzi nümunələrdə bölgənin folklor dilini tam qoruyub saxlamamışlar. Folklor materialı kimi mövzu və məzmun baxımından maraqlı doğurduğundan, həmçinin söyləyicilərin böyük qismi dünyasını dəyişdiyindən bu nümunələr ilkin mənbələr kimi elmi əhəmiyyət daşıyır. Lakin bölgənin əksər folklor nümunələri toplanarkən dialekt özəllikləri saxlanmışdır.

Beləliklə, Yardımlı folklorunun janr arealını və əsas istiqamətlərini bayatılar, kürdülər, qıyhalar, ağılar, nəğmələr, mifoloji mətnlər, inanclar, rəvayətlər, başağəldilər, əfsanələr, lətifələr, nağıllar və aşiq şeiri nümunələri müəyyən edir.

İşin elmi yeniliyi: Bu araşdırmada Yardımlı folklor örnəklərinin regional xüsusiyyətləri ilk dəfə elmi şəkildə təhlil olunur.

İşin nəticəsi: Yardımlı folklor örnəklərinin toplanılması, nəşri və araşdırılması məsələsi qarşıya bir məqsəd kimi qoyulmuş, həmin nümunələrin regional xüsusiyyətləri və janr özəllikləri nəzərdən keçirilmiş, çağdaş Azərbaycan folklorşünaslığı üçün elmi əhəmiyyət kəsb edən nəticələr əldə olunmuşdur. Müəyyən edilmişdir ki, bölgənin növ çaları ilə fərqlənən folklor ehtiyatı Azərbaycan folklorunda özünəməxsus yer tutur.

ƏDƏBİYYAT

1. Alarlı B. Dünyanı zülmədən qurtaran bir gözəl şairin şeiri olacaq. Ön söz / Şakir Xan Hüseyin. Gündüzlər küncə atılır gecə yanan çıraqlar (Şeirlər). Bakı: Araz, 2000, s.3-7
2. Alarlı B. Ölməyə vaxtı, qalmağa bəxti olmayan İqbal Nəhmət / Yardımlının səsi, 2013, 30 oktyabr
3. Alarlı B. Rakurs və mövqe, yaxud Rəfael Həbiboglundun bir şeirinin doğurduğu rezonans / <http://facebook.com/> Bilal Alarlı. 28.05.2014-cü il
4. Alarlı B. Sözü Sahibi. Sahib Əliyevin şeirləri haqqında / <http://facebook.com/> Bilal Alarlı. 28.05.2014-cü il
5. Alarlı B. Şeirin rəngləri, yaxud Yardımlının qadın yazarları / Yardımlının səsi, 2014, 27 mart
6. Alarlı B. Şeirin Rüstəm xanlı zirvəsi, yaxud üzü Tanrıya yol gedən şairin Vətən sevgisi / <http://facebook.com/> Bilal Alarlı. 28.05.2014-cü il
7. Alarlı B. Yardımlının Bəxtiyarı, yaxud dərdinə kef çəkən oğlan. Sakit İlkinin şeirləri haqqında / Yardımlının səsi, 2013, 30 oktyabr
8. Əsgərov Ş. Dağların hikməti. Bakı, İşıq, 1987, 78 s.
9. Əzizli Y. Yar qəbilələrinin bölgəmizdə məskunlaşması / Mənasibət, 2013, 26 dekabr; 2014, 22 yanvar, 13 fevral, 18-22 mart, 22 aprel, 12 may
10. Həsənov M. Ustalar yurdu Ostayır / Yardımlının səsi, 2013, 25 oktyabr
12. Həsənov M. Yardımlıdan gələn səslər. Bakı: Mütərcim, 1998, 124 s.
13. Həsənov M. Yardımlı rayon xalq şivələri / Yardımlının səsi, 2014, 28 may
14. Həsənov M. Yardımlı toponimləri / Yardımlının səsi, 2009, 12 mart

15. İsgəndərov Ə. Yardımlı tarixindən – “Qırmızılardan qırmızı xəritəsi” / Zirvə, 2013, 15 iyul və 24 avqust
16. İsgəndərov Ə. Yardımlının toxuculuq tarixindən: Xalçaçılıq / Yardımlının səsi, 2014, 27 mart, 29 aprel
17. Qayalardan süzülən söz. Ədəbi almanax. Redaktor və tərtibçilər: Xalid Mahmud, Cavid Cabbarlı və Əlisəfa Əhmədov. Bakı: UniPrint, 2013, 322 s.
18. Məmmədov Ş. Azərbaycan dilinin Yardımlı rayon şivələri. Bakı, Təhsil, 2007.
19. Nəzərli M. Yardımlı rayonunun qədim və orta əsrlər tarixi, I cild. Bakı: Nafta-Press, 2012, 112 s.
20. Rüstəmzadə S. Ömür kitabı. Bakı, Gənclik, 1989, 368 s.
21. Sultanlı Y. Yardımlının xalq şivəsi / Yardımlının səsi, 2012, 26 avqust və 28 noyabr
22. Yardımlı folklor örnəkləri. 1-ci kitab. Toplayıcılar İsmail Abbaslı, Bəhlul Abdulla, Elxan Məmmədli və Bilal Alarlı. Tərtib edənlər f.ü.f.d. Elxan Məmmədli və f.ü.f.d. Bilal Alarlı (Hüseynov). Ön sözün müəllifi Bilal Alarlı (Hüseynov). Bakı: Elm və təhsil, 2014, 334 s.
23. Yolocaqlı (Tanrıverdiyev) T. Yolocaq - kəndin zirvəsi. Sumqayıt, Bilik, 2012, 208 s.
24. Zövünlü Z. Toyda oxunan nəğmələr / Sözün işığı, 2003, 18-28 dekabr

İnternet resursları

25. Fərhad Cavadi Abdulla oğlu. Yardımlı rayonu: Yardımlı şəhər adının etimologiyası // <https://www.facebook.com/farhad.cavadi>. 11/05/2014-cü il.
26. Fərhad Cavadi Abdulla oğlu. Yardımlı rayon və şəhər adının kök araşdırması // <http://www.turuz.com/post/azerbaycan-toponimlerinin-kok-arashdirmasi-3-cu-bolum-yardimli-rayonu-yardimli-sheher-adinin-etimolo.aspx?lang=tr> www.turuz.com
27. <https://www.facebook.com/eli.iskenderov>. 03.05.2014-cü il
28. https://www.facebook.com/groups/YARDIMLININ_SESI. 03.05.2014-cü il
29. <https://www.facebook.com/Rovshan-Suleymanov>. 03.05.2014-cü il
30. <http://Yardimli-info.com>. 15.08.2013-cü il

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy

Sahibə SƏDNİKOIZI**AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi****e-mail: psahiba@mail.ru**

LƏZGİLƏRDƏ BAHAR BAYRAMI

Xülasə

Qafqazın qədim tarixə malik xalqlarından olan ləzgilər Bahar bayramını ən əziz bayram kimi sidq-ürəkdən qeyd edir və bu bayramla birgə öz adət-ənənələrini, folklorunu qoruyub saxlayır. Bahar bayramının davamlı olaraq keçirilməsi folkloru daim yaşadır, onu gələcək nəsillərə ötürməyə imkan verir. "Yaran Suvar" adlandırdıqları Bahar bayramı onlar üçün çox önəmli olmuş, ciddi əhəmiyyət daşımışdır.

Məqalədə Ə.Rəhimovanın apardığı tədqiqatlardan Bahar bayramının ləzgilər tərəfindən necə qeyd olunması haqqında maraqlı məlumatlar əldə etmək mümkündür. Onun araşdırmaları bizə əsrlərdən keçib gələn və ləzgilərin ənənələrində yaşayan bu bayramın necə qeyd edilməsi haqqında yadigar kimi qalmışdır.

Açar sözləri: Ləzgilər, Bahar bayramı, "Yaran Suvar", adət-ənənələr, bayram süfrəsi, bayram tonqalı, Kosa, Keçəl, dini inanclar

"SPRING HOLIDAY" IN THE LEZGHINS

Summary

The Lezghins celebrate the coming of spring as well as Azerbaijanians. Though they have a lot of holidays "Novruz holiday" is considered to be the most popular of them. They name this holiday as "Yaransuvar" that means "Spring holiday". The coming of this holiday shows the beginning of the new year. There are number of beliefs and traditions about spring holiday of both Lezghins and Azerbaijanians. The people make fire, cook delicious sweets, decorate "choncha" and plant "semeni", the corn that is specially planted two weeks before the holiday and decorated with the red rope.

The traditions and customs about celebrating the coming of the spring are investigated in the article written on the basis of the work by A.Rahimova. It is one of the valuable folklore material on this field.

The key words: The Lezghins, Spring holiday, "Yaran suvar", customs and traditions, "Kosa", "Kechel", "Chonca".

ПРАЗДНИК ВЕСНЫ У ЛЕЗГИН

Резюме

Лезгины, как и азербайджанцы празднуют приход весны. У них очень много разных праздников. Но самым замечательным из всех праздников и для лезгин, и для азербайджанцев является Новруз байрамы. Лезгины его называют ЯранСувар, что означает "Праздник Весны". Время прихода этого праздника считается началом нового года. Этим праздником у обеих народов связано очень много поверий и обычаев. В дни Новруза-Яран Суvara по народной традиции зажигают костры, приготавливают различные сладости, наряжают хончу, высаживают сэмэни-сумалак. Это пророшенная пшеница, рожь и другие злаки, которые за две недели до праздника высевают в небольшой посуде, которую украшают красной лентой.

В статье А.Рагимовой исследуются традиции, связанные с празднованием весны лезгинами. Ее исследования являются для нас ценным фольклорным материалом в этой области.

Ключевые слова: Лезгины, праздник весны, «Яран Сувар», традиции, праздничный стол, Коса, Кечал, праздничный костёр, религиозные верования.

Məsələnin qoyuluşu: Azərbaycanda yaşayan qədim xalqların folkloru, adət-ənənləri, dini və milli etiqadları daha dərinə və ətraflı araşdırılmalı və üzə çıxarılmalıdır.

İşin məqsədi: Tədqiqatın məqsədi Əfruz Rəhimovanın ləzgilər tərəfindən qeyd olunan minillik tarixi olan Bahar bayramı haqqında əldə etdiyi məlumatların azərbaycanlı oxuculara çatdırılması, Azərbaycanın mövcud milli-mədəni müxtəliflik və etnik-dini dözümlülük mühitində böyük tarixi təcrübəsini qoruyub saxlaması haqqında məlumat verməkdir.

Ləzgilər Qafqazın qədim tarixə malik xalqlarındandır. Onların həyatı, məişəti, adət və ənənləri, azadlıq uğrunda apardıqları mübarizələr, göstərdikləri qəhrəmanlıqlar folklor nümunələrində öz əksini tapmışdır. Şair, jurnalist Müzəffər Məlikməmmədov yazır ki, bu xalqın bəzi folklor nümunələri ilk dəfə 1846-cı ildə "Qafqaz" jurnalında dərc olunub. 1892-1907-ci illərdə Rusiyada çıxan 8 jurnal ləzgi nağıllarını, əsatirlərini, rəvayətlərini, lətifələrini, xalq şeiri nümunələrini çap edib. İki min ildən çox tarixə malik olan "Şarvili" eposu nəinki ləzgilərin, həmçinin dünya şifahi xalq yaradıcılığı xəzinəsinin ən qiymətli incilərindən sayılır.

İndiyədək yüzlərlə ləzgi xalq dastanları, əsatirləri, əfsanələri, nağılları, rəvayətləri, lətifələri toplanmış, minlərlə manilər (bayatılar), qəhrəmanlıq mahnıları, lirik mahnılar, toy və xor mahnıları, laylalar, tapmacalar, atalar sözləri, deyimlər toplaşdırılıb nəşr edilmişdir.

M.Məlikməmmədovun qeyd etdiyi kimi, XIX-XX əsrlərdə ləzgi folklorunun toplanmasından ötrü Qəzənfər Zülfüqarov, Bəşir Sultanov, Abucəfər Məmmədov, Əlibəy Fəttahov, Ağalar Hacıyev, Hacıbəy Hacıbəyov, Məhəmməd Hacıyev, Qiyas Məcidov, İsgəndər Qaziyev, Şahmir Muradov, İsmayıl Vahabov, Aybikə Qəniyeva, Firuzə Vahabova, Hacı Qaşarov, Zabit Rizvanov, Bayram Səlimov, Həkim Qurban, Abdul Fəttah, Sədaqət Kərimova kimi tanınmış alimlər, folklorçular, şair və yazıçılar böyük əmək sərf etmişlər. Ləzgi folklorunun toplanmasında Əfruz Rəhimovanın adını xüsusilə qeyd etmək lazımdır.

Əfruz Rəhimovanın ləzgilərin Yaran suvar bayramı (Bahar bayramı) və xalq oyunları ilə bağlı folklor materiallarını toplaması təqdirəlayiqdir. Çünki bu sahə yetərinə tədqiq olunmayıb. Qeyd etmək lazımdır ki, Müzəffər müəllim Əfruz Rəhimovanın "Bahar bayramı" adlı kitabının redaktorudur və bu kitaba ön söz də onun tərəfindən yazılmışdır.

Ləzgi folkloru ilə yaxından maraqlanan Əfruz Rəhimova həm BDU-nun kitabxanaçılıq fakültəsində təhsil aldığı illərdə, həm də ali məktəbi bitirdikdən sonra Azərbaycanın şimal bölgəsinin ləzgi kəndlərini gəzərək zəngin material toplamış, əldə etdiyi nümunələrin bir qismini mətbuatda dərc etdirmişdir. Bu sahədə səmərəli fəaliyyət göstərən Ə.Rəhimova yeri gəldikcə folklor nümunələrindən bəhrələnmiş və həmin mövzular əsasında bir sıra əsərlər yazmışdır. Onun "Yaran Suvar" ("Bahar bayramı") pyesini buna misal göstərmək olar. M.Məlikməmmədov həmin pyes haqqında yazır ki, "Yaran suvar" ləzgilərin Bahar bayramı haq-

qında demək olar ki, ilk səhnə əsəridir. Əsərdə bahar bayramı ilə bağlı bir sıra adət-ənənələr geniş şəkildə öz əskini tapıb. Yeri gəldikcə burada folklor materiallarından, qədim xalq oyunlarından istifadə olunub. Bunlar müəllifə ləzgilərin bahar bayramının mahiyyətini dolğun şərh etməyə, yaddaqalan əsər yaratmağa imkan verib. Pyesin bəzi səhnələri ilk dəfə ləzgi dilində "Samur" qazetində dərc olunub və geniş oxucu kütləsi tərəfindən maraqla qarşılanıb. Əsərin Azərbaycan dilinə tərcüməsi də uğurlu alınıb. Ayrı-ayrı surətlərin dilindən verilən xalq şeiri parçaları səlis tərcümə nümunələri kimi diqqəti cəlb edir. Ümumiyyətlə, Yaran suvar (Bahar bayramı) ilə bağlı bütün şeir nümunələri Azərbaycan dilinə peşəkarlıqla tərcümə olunub və onların mənası oxuculara ləzgi dilində olduğu kimi çatdırılıb.

Ə.Rəhimovanın apardığı tədqiqatlardan Bahar bayramının ləzgilər tərəfindən necə qeyd olunması haqqında maraqlı məlumatlar əldə etmək mümkündür. Onun araşdırmaları bizə əsrlərdən keçib gələn və ləzgilərin ənənələrində yaşayan bu bayramın necə qeyd edilməsi haqqında yadigar kimi qalmışdır.

Ə.Rəhimovanın "Ləzgilərin bahar bayramı" adlı tədqiqat əsərində bu haqda belə yazır: "Min illərdir ki, ləzgilər Bahar bayramını ən əziz bayram kimi sidq-ürəkdən qeyd edir və bu bayramla birgə öz adət-ənənələrini, folklorunu qoruyub saxlayır. Bahar bayramının davamlı olaraq keçirilməsi folkloru daim yaşadır, onu gələcək nəsillərə ötürməyə imkan verir.

Zəfər, uğur bayramı,
Ləzginin gur bayramı.
Möhkəm dur ayaq üstə.
Günəşinnən nur istə.
Yanar şamın sayı yox,
Tanrım versin payı çox.

– deyərək xalq öz arzularını bildirir, baharın gözəlliyini vəsf edərək hamını şənlənməyə çağırır."

"Yar" ləzgilərin qədim kənd təsərrüfatı təqviminin bir ayıdır və o, martın 21-dən aprelin 4-dək davam edir. Yar ayı yaz-tarla işlərinin başlanğıcına təsadüf etdiyindən, ən maraqlı mərasimlər tarlalarda, bağlarda, əkin yerlərində olur. Ləzgilərin qədim adətlərindən biri olan, könüllü iməcilik mənasını verən "mel" in ən əhəmiyyətli bahar bayramı ərəfəsində keçirilir. Ev-eşik təmizlənir, yorğandöşək günə sərilir, xalça-palaz çırpılır, evlərin divarları ağardılır, bağ-bağat, tarlalar çör-çöpdən, alaqdan təmizlənir. "Yar" sözünün ikinci mənası "qırmızı" deməkdir. Qədim zamanlarda ləzgilərin bayram süfrəsi qırmızı rəngdə olarmış. Adətən toyları Yar ayına salardılar. Bəyə yaran çam, yəni bahar bəyi, gəlinə yaran svas, yəni bahar gəlini deyərdilər. Gəlin bahar xalçası toxuyardı. Toy günü onun üzünü düqürlə, yəni qırmızı duvaqla örtərdilər.

Qırmızı rəng ləzgilərin məişətində, geyimlərində üstün yer tutur. Qədim ənənələrə görə Yer qırmızı öküzün buynuzları üzərində yerləşir. Qırmızı öküzə ibadət etmiş, onu Yaran Suvarda (Bahar bayramında) qurban kimi kəsmişlər. Qur-

banlıq seçilmiş öküzə yaxşı qulluq edir, təmizliyinə baxır, boynuna qırmızı saplar bağlayırdılar. Kəsməzdən əvvəl onunla birlikdə gecə kəndin ətrafında üç dəfə dövrə vururdular. Qurbanlıq əti isə bütün kəndə bərabər şəkildə paylayırdılar. Bayrama iki-üç həftə qalmış və ondan sonrakı bir ay ərzində (aprelin 4-dək) gənc-lər biləklərinə qırmızı (bəzən isə ağ sapla birlikdə burulmuş) sap bağlayırdılar.

Bayramdan öncə ağacların quru budaqlarını tonqal üçün toplayır və onları konus şəklində xüsusi ayrılmış yerlərə yığırdılar. Martın 21-dən 22-nə keçən gecə evlərin damlarında, kənd meydançalarında, məhəllələrdə tonqal qalayırdılar. Tonqalların sayı mütləq yeddi olmalı idi. "Köhnə yan! Yeni doğul!" – deyərək köhnə əşyaları alovun içinə tullayırdılar. Yağlı əsgilərdən, samandan, odlu kürəciklərdən məşəl hazırlayırdılar, səhərə qədər rəqs edir və nəğmələr oxuyurdular.

Ə.Rəhimova ləzgilərdə Kosa, Keçəl obrazlarına olan münasibətini belə ifadə edir: "Bahar bayramında meydanlarda oynanılan "Цегъ члурал акъатай кьыса"¹ tamaşasındakı "Тапархъан"², Kosa, Keçəl, "Цегъ"³ və s. obrazlar haqqında xalq deyimləri hələ də xalqın dilinin əzbəridir:

Keçəl, keçəl, baş keçəl,
"Kandu"da diribaş, keçəl.
Bax, mən yeyim qovurğa,
Sən ye, qumla daş, keçəl."

"Yaran suvar" kəndlərdə xüsusi təntənə ilə keçirilərdi. Son vaxtlara kimi bəzədilmiş keçi oynatmaq mərasimi geniş yayılmışdı. Bu, ləzgi mifologiyası ilə əlaqədardır.

Bayramın səhərisi günü (martın 22-də) gənc oğlanlar keçini bəzəyib musiqiçi-qaçılərin müşaiyəti ilə evləri gəzir və "yar" üçün bayram payı istəyirdilər. Musiqi zurna, tütək və ya fleyta ilə ifa olunurdu. Onlar həyətlərə daxil olur və ev sahibini yaratdıqları səliqə-sahmana görə tərifləyir, tənbelliklərinə görə isə tənbeh edirdilər. Əlbəttə, bunlar məzəli şəkildə olurdu. Heç kim incimir, hamı sevinir, şən-lənirdi. Qadınlar, qızlar onların çantalarını meyvə, bişmiş və təzə yumurta, fətir, halva, qovurulmuş buğda (qovurğa), qoz-fındıqla doldururdular.

Ə.Rəhimovanın yazdığına görə, bayramlarda boyadılmış yumurtalar süfrələrin bəzəyi olardı. Bayram yumurtalarını boyayan gənc qızın hiss-həyəcanı folklorda aşağıdakı kimi öz əksini tapmışdır:

Sarı xoşdu bəyazdan,
Bəxt istərəm bu yazdan.
Yaz elçisi qaranquş,
Yarı gətir sən "Laz"⁴dan.

¹ "Keçinin yaza çıxması" tamaşası

² yalançı

³ keçi

⁴Qusarda kənd adı

"Yaran Suvar" bayramında yeddi cür xörək bişirirdilər. Hətta ailə maddi cəhətdən müxtəlif xörək hazırlamaq imkanında deyildisə, onun köməyinə yeddi məhsuldan ibarət şilə çatırdı. Şilə qurudulmuş ətdən, qarğıdalıdan, arpa, lobyə, noxud, kartof və digər tərəvəzlərdən hazırlanırdı. Hətta duzu da həmin yeddi məhsuldan biri hesab edirdilər:

Çörək gətir ləpəli,
Bazlamaçla fəsəli.
Ocaqdadı baş çörək,
Sacdadı lavaş- çörək.

Ləzgilərin Yaran Suvar bayramında tlaç (cücərmiş arpanın unundan düzəldilmiş kiselə bənzər içki), selema (cücərmiş arpa toxumlarından hazırlanmış şirin şərbət, bişmiş qabaq), qurudulmuş ətdən, lobyadan , göyəm, zoğal və ya gavalı qaxından hazırlanmış turşməzə şoraba, qarğıdalı, arpa və lobyadan ibarət danqu raqu, qoz və bal qatışığından hazırlanmış halva, nutlufa (üzərinə əridilmiş tut balı tökülmüş qoz ləpəsi) kimi bir çox yeməklər hazırlanırdı:

Halva, qoğal yan-yana,
Doyunca ye, nuş olsun.
“Циклен¹”, qutab da gətir,
Bolluq olsun xoş olsun.

Adamlar bir-birinə qonaq gedir, "Yaran Suvar" deyərək bir-birini təbrik edirdilər. Bahar bayramı ərəfəsində küsülülər barışır, insanlar yaxşılıq etməyə çalışır, günahlarının bağışlanması üçün Allahlara müraciət edirdilər.

Martın 14-dən aprelin 4-dək davam edən bayram günlərində ləzgilər yaz əkininə hazırlıq işlərinə başlayırlar. Həyətyanı sahələr və əkin torpaqları təmizlənilir, ağaclar budanır, istifadə olunacaq alətlər və avadanlıqlar qaydaya salınır.

Ləzgilər bu günədək öz keçmiş inanclarını qoruyub saxlayır və öz bütperəst Allahlarına tez-tez müraciət edirlər: onlar Günəş Allahından (Ra Atar) işıq və isti verməsini, Od Allahından (Alpan) insanları qorumağı, Ay (ilin ayları mənasında-müəllif) Allahından və Ay İlahəsindən (Ay planeti-müəllif) (Varz və Men) insanı məhəbbət və ümiddən məhrum etməməyi, Su İlahəsindən (Tavar) təbiəti quraqlıqdan xilas etməyi, Yer İlahəsindən (Qen) aclıq yaratmamağı, Təbiət Allahından (Pan) bəşər övladını pis ruhlardan qorumağı xahiş edirlər. Ləzgilərin bütperəst allahlar panteonunda 30-dan çox sitayiş edilən büt vardır.

Bizə od verən “Алпан”,
“Алпан”, a güclü aslan.
Dayanmadan işıq saç,
Bərəkətli süfrə aç.
Zəmilər xürrəm olsun,
“Канду”lar unla dolsun.

¹ Ləzgi milli yeməyi

Və yaxud:

“Алпан”, “Атаp”, “Яp”, “Тавар”,
Bizə gətirdiz bahar.
Mahnı, dil sizə layıq,
Bəndəniz sizə sadıq.

Həmin günlərin öz inancları vardı. Hamı ürəyində niyyət tutub fala baxar, il ərzində arzularının necə həyata keçəcəklərini bilmək istəyirdilər. Torpaqda yuvalar qazırdılar və onların içinə mismar, yumurta, kömür qoyurdular. Düşünürdülər ki, yuvaların içindən sürünərək keçmək onları gözdən, cadudan qoruyacaqdır. İnanca görə uzun müddət sevdiyi insanın adını təkrar edərək aya baxdıqda, yastığın altına ona aid olan hər hansı bir əşyanı qoyduqda yuxuda gələcəkdə ailə quracağı adamı görmək mümkündür. Martın 22-dən başlayaraq, yaxın üç gün ərzində ilin necə olacağını müəyyən etmək mümkün idi.

Bələliklə, Bahar bayramı milli birlik bayramı hesab olunur və insanları bütün il ərzində birliyə, dostluğa, barışıq və sevgiyə çağırırdı. Ailələrdə, eldə-obada bolluq və bərəkətin əsası bu mərhələdə qoyulurdu. Bahar bayramı ilə bağlı adət-ənənələr indi də davam etməkdədir. Ləzgilər Bahar bayramını sevinclə qarşılayır, onun yeni uğurlar gətirəcəyinə inanırlar.

İşin elmi nəticəsi. Ləzgi folklorunun toplayıcılarından olan Əfruz Rəhimovanın yaradıcılığı vasitəsilə ləzgi xalqının “Yaran Suvar” adlandırdıqları Yaz bayramının qeyd edilməsi haqqında bir sıra tarixi faktlar üzə çıxarılmışdır.

İşin elmi yeniliyi. Məqalədə folklorşünaslıq üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən milli özünüdərk, milli kökə sıx bağlılıq diqqətə çatdırılır, Azərbaycanın zəngin mədəni irsə münasibətinin və multikulturalist siyasətin mövcudluğu bir daha təsdiq olunur.

Tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalədə irəli sürülmüş faktlardan Azərbaycanda yaşayan xalqların etnik tarixinin, folklorunun öyrənilməsində istifadə edilməsi mümkündür.

ƏDƏBİYYAT

1. Albahıyev Ş. Folklordan gəlmişdi... Kredo, 2015, 31 iyul, səh. 15
2. Rəhimova Ə. Yaran suvar (Bahar bayramı), Bakı, Adilolu, 2006, 140 s.
3. Əfruz Rəhimovanın Qusar bölgəsindən topladığı folklor örnəkləri (Tərtib edən: Sahibə Sədniqızı). Azərbaycan – Elmi iş (aylıq beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal) N 01 (38). Xüsusi buraxılış. Bakı, 2015, 122 s.
4. Xəlil A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 150s.
5. Kərimova S. Qusar, qusarlılar. Ensiklopedik toplu. Bakı, Ziya, 2011, 703 s.
6. Məmmədli N. Novruz bayramı – milli-mənəvi dəyərlərin əbədiyaşarlıq rəmzidir. Bakı xəbər, 2011, 4-6 mart, səh.12
7. Məmmədov N. Novruz bayramı. Azərbaycan, 2001-16 mart, səh. 4

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.e.d., prof. Kamran Əliyev

Xuraman KƏRİMOVA

AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi
e-mail: kerimova.xuraman@rambler.ru



AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA UŞAQ YARADICILIĞI VƏ İFAÇILIĞI

Xülasə

Uşaqlara həsr olunmuş xalq yaradıcılığı nümunələrinə uşaq folkloru deyilir. Xalq pedaqoqikasının tərkib hissəsi olan bu şifahi ədəbiyyat nümunələri onların fiziki, zehni, əqli inkişafında, estetik zövqünün formalaşmasında böyük rol oynayır.

Məqalədə Azərbaycan folklorunun tərkib hissələrindən biri olan uşaq folklorundan, bu sahədə uşaqların yaradıcılığı və ifaçılığında bəhs olunur. Müəllifinə görə iki qismə ayrılan, yəni böyüklər və uşaqlar tərəfindən yaradılan bu nümunələrin ikinci qisminin yaranma və ifa özəllikləri araşdırılır.

Açar sözlər: uşaq, folklor, yaradıcılıq, ifa, söyləyici, nümunə, oyun, sanama, düzgü

CHILD CREATIVITY AND PERFORMANCE IN AZERBAIJANI FOLKLORE

Summary

Samples of folk art about children are called childlore. These samples are part of folk pedagogy and they affect physical, mental, intellectual development and aesthetic pleasure of children greatly.

This article is about childlore, creation of samples by children and their performances, which is a part of Azerbaijani folklore. According to author samples are divided into two parts: created by adults and created by children. Features of creating and performing of these samples, which are created by children, are researched in this article.

Key words: child, folklore, creation, performance, narrator, sample, game

ДЕТСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ И ИСПОЛНЕНИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

Детским фольклором называются образцы народного творчества посвященные детям. Являясь составной частью народной педагогики, устные литературные образцы, играют большую роль в формировании эстетического вкуса у детей, влияют на их физическую, умственную а также на развитие мышления.

В статье говорится о детском фольклоре, который является одной из составляющих частей Азербайджанского фольклора, а также в этой сфере о детском творчестве и исполнительстве. По разделению автора на две составные части т.е взрослых и детей, созданные ими образцы среди которых исследуется их вторая часть: возникновение и исполнительские особенности.

Ключевые слова: детский, фольклор, творчество, исполнительство, сказитель, образец, игра, санама, дюзгю.

Məsələnin qoyuluşu: Bəllidir ki, uşaq folkloru bir çox bölgələrdən toplanıb tədqiq olunmuşdur. Bu nümunələrin toplanıb elmi cəhətdən araşdırılması həm folklorşünaslıq, həm də xalq pedaqoqikasının yaşadılması baxımından önəmli məsələdir. Uşaq folklorunda epik, lirik və dramatik növlərin ilkin izləri mövcuddur.

İşin məqsədi: Məqalədə uşaq folklorunun yaranma və ifa prosesi tədqiq edilmişdir. Məqsədimiz uşaq təfəkkürünün formalaşmasında bu ədəbi nümunələrinin xüsusi çəkisi və rolu olduğunu göstərməkdir.

Sağlam mühitdə dünyaya gələn hər bir uşaq adətən öz yaxınları tərəfindən ilk olaraq folklor janrlarının ifası ilə qarşılır. Ana, ata, nənə, baba və digər doğmaları alqış, xeyir-dua, layla, əzizləmə, nazlama kimi janrlardan istifadə ilə yeni həyatın başlanmasını qeyd edir və yeni doğulmuşla ünsiyyətlərini elə bu tərzdə də davam etdirirlər.

Uşaqlara həsr olunmuş xalq yaradıcılığı nümunələrinə uşaq folkloru deyilir. Xalq pedaqogikasının tərkib hissəsi olan bu şifahi ədəbiyyat nümunələri onların fiziki, zehni, əqli, estetik və s. cəhətdən formalaşmasında böyük rol oynayır. “Uşaq folkloru dedikdə, hər şeydən əvvəl, şifahi xalq yaradıcılığının böyüklər və uşaqlar tərəfindən yaradılan elə nümunələri nəzərdə tutulur ki, uşaqların məişətini, oyunlarını, əyləncəsini, istirahətini, məşğuliyyətlərini, istəklərini, arzularını ifadə etsin və əhatə etdiyi mövzuları, ideyaları, forması, məzmunu, üslubu, hətta sözlərin seçilib-düzülməsi, ifadə tərzini körpələrin zövqünə, biliyinə, dünya baxışına, yaş səviyyəsinə, psixikasına uyğunlaşdırılsın” (8, 9).

Adətən uşaq folkloru deyəndə layla, nazlama, tapmaca, yanılmac və s. düşünülür. Müxtəlif zamanlarda nəşr olunmuş folklor toplularında da “Uşaq folkloru” başlığı altında əsasən bu janrların verildiyini görürük. Azərbaycan folklor antologiyasının II – İraq-türkman (2), III – Göyçə (3), VIII – Ağbaba (4), X – İrəvan çuxuru (1) başlığı altında nağıllar, uşaq oyunları, düzgülər, acıtmalar, çaşdırmalar, sanamalar, laylalar, nazlamalar – əzizləmələr, yanılmaclar və s. verilmişdir. Bir sıra folklor toplularında isə uşaqlara aid şifahi ədəbiyyat nümunələri ümumi sıradə verilmiş, xüsusi qruplaşdırma aparılmamışdır. Folklor nəşrlərinin çoxunda uşaq folkloru deyəndə əsasən böyüklərin kiçik yaşlıları ovutmaq, əyləndirmək, ətraf aləmlə tanış etmək və s. məqsədlə söylədikləri əsərlər nəzərdə tutulur. Uşaqlara söylənən bu mətnlərin əksər hissəsi adətən yaşlı nəslin nümayəndələri tərəfindən düzülüb-qoşulur, yaradılır. Bu baxımdan həmin nümunələri iki qrupa ayırmaq olar:

1. Həyatın ilkin çağlarında uşaqlara söylənən folklor janrları: laylalar, nazlamalar;

2. Uşaqların özlərinin dinləməyə, oxumağa, ifa etməyə çalışdığı folklor janrları: nağıl, sanama, yanılmac, tapmaca və s. (7, 34).

Birinci mərhələdə mətnin yaradıcısı da, ifaçısı da yaşlı nəslin nümayəndəsidir. Qarşı tərəf, yəni uşaq yalnız dinləyicidir. İkinci mərhələdə isə artıq nitq və təfəkkürün, qismən də olsa, formalaşması uşaq ifaçılığınə meydan açır: böyükləri yamsılamalar ifaçılığın ilkin əlamətləri kimi özünü göstərir.

Uşaq folkloru nümunələrinin içərisində uşaq təfəkkürünün məhsulu olan örnəklər də az deyil. Həyatlarının passiv dövrlərində gün ərzində yaşlı nəslin nümayəndələrinin söylədiyi folklor nümunələrindən bol-bol bəhrələnən körpələr nitq inkişafının ilkin mərhələlərindən özləri də ifaçılığa başlayırlar:

Hop-hop,	Qapını ört.
Gül top.	Beş, altı,
Topu atım tut.	Başaltı.
Yaxud:	Yeddi, səkgiz,
Bir, iki,	Firəngiz.
Bizimki.	Dokquz, on,
Üç, dörd,	Qırmızı don.

Burada ardıcıl və düzgün saymaq bacarığından, bir də qafiyədən yeni uşaq şeiri yaranmışdır.

Daha çox oyun zamanı özünü göstərən bu ifalarda onların düşüncə tərzinə xas fantaziyalarını görməmək mümkün deyil. Fantaziya uşaq şəxsiyyətinin normal inkişafının mühüm şərtidir, onun yaradıcılıq imkanlarının sərbəst üzə çıxması üçün zəruridir (10, 371).

Bir çox oyunlar və bu oyun prosesində və ya bir-biri ilə ünsiyyət zamanı şəraitə uyğun söyləmələri – məsələn, tüstünü qovmaq; oyunu yarımçıq tərkdən ifşa etmək; itmiş bir əşyanı tapmaq və s. üçün söylənən mətnləri, çox güman ki, uşaqlar özləri uydurmuş, zaman-zaman təkmilləşdirmişlər. Oyunun zəruri elementi – “guya” sözünün köməyi ilə yaradılan təxəyyül situasiyası uşağın malik olduğu təsəvvürlər ehtiyatının məntiq qaydaları və həqiqətə uyğunluq tələbləri ilə məhdudlaşdırılmadan sərbəst olaraq dəyişdirilməsindən ibarətdir (10, 370). P.Əfəndiyevin fikri ilə razılaşıaraq bu baxımdan uşaq folklorunu iki qismə ayıra bilərik: “böyüklərin uşaqlar üçün yaratdığı nümunələr və uşaqların öz yaradıcılığı” (6, 301).

Müəlliflərin yaş fərqi mətnlərin məzmunlarında da özünü göstərir. Yaşlı nəslin nümayəndələrinin uşaqlar üçün yaratdıqları əsərlərdə professionallıq duyulur: həmin əsərlərdə məharətlə işlədilmiş məcazlar, məzmunun mükəmməlliyi, gələcəklə bağlı arzular və s. əks olunur. Məsələn:

Layla dedim, yatasan,
 Qızılgülə batasan.
 Qızılgülün işində
 Şirin yuxu tapasan.
 Yaxud:
 Gücüm, təpərim,
 Düşmən çəpərim.
 * * *

Gülüm, gül dənəm,
 Mənim bir dənəm (9, 377).
 Başqa bir misala nəzər salaq:
 Ay Allah, bundan beş dənə ver,
 Göydə uçan quşlara ver.
 Qarımış, qocalmışlara ver,
 Evdə qalmışlara ver (3, 686).

Uşaqlar hələ məcazları dərk etmək iqtidarında olmadıqlarından (yanaşı yol gedərkən valideynin “ayağının altına bax” fikrinə “axı yol gedirəm, indi ayağının altına necə baxım” demələri də buna sübutdur ki, onlar eşitdiklərini həqiqi mənada qavrayırlar), elə buna görə də onların ifa etdikləri əsərlərdə məcazi mənəli söz və ifadələr də yox dərəcəsidir.

F.Bayat folklor mətnini söyləmə texnikasına, bacarığına, sənətkarlıq dərəcəsinə, estetik zövqünə görə söyləyiciləri iki qismə – usta və həvəskar qisminə bölür (5, 45). Bu baxımdan həmişə ikinci qismə daxil olan uşaqlar bəzən qarşı tərəf olmadan da eşitdiyi sanamanı, düzgünü, cıratma və s.-ni zümzümə formasında özünəməxsus ritmlə – musiqi ilə söyləyirlər.

Böyüklərin uşaqlar üçün yaratdıqlarından fərqli olaraq, uşaqların yaradıcılığı daha real, sadə, aydın, mətnaltı mənəsi üzə çıxan, alliterasiya və assonansla zəngin mətnlərdən ibarət olur. Məsələn:

Fatma xala sazanda,
Aşı bilirər qazanda.
Özü yeyər nimçədə,
Qonağa verər çömçədə.

Maraqlı faktıdır ki, istər yaşlı nəslin nümayəndələrinin uşaqlar üçün düzüb-qoşduqları, istərsə də uşaqların özlərinin yaradıcılıqları əksər hallarda nəzm formasındadır. Bunun da öz səbəbləri var: nəzmlə olan mətni yadda saxlamaq asan olur, o, həmişə yaddaşda hazır formadadır. Ritm, ahəng, qafiyə – bütün bunlar yadda saxlamaya xidmət edir. Hətta mənəsini anlamadıqda, fikirləri əlaqələndirməyi bacarmadıqda belə, qafiyələnən sözlərdən biri digərini xatırlamağa şərait yaradır.

Folklorun özəlliklərindən biri də söyləyicini dinləyənin, yəni qarşı tərəfin olmasıdır. Həyatının ilkin dövrlərində passiv dinləyici olan uşaqlar dilaçmadan sonra fəallaşır, mətnləri təkrarlamağa çalışır, bu ünsiyyətə qoşulur. “...Folklor söyləyənlə dinləyənin arasında, bir növ, dialoqdur, münasibətdir, informasiya alış-verişidir” (5, 41). Uşağın nağıl dinləməsi və söyləməsi də maraqlı bir prosesdir. Təkrar-təkrar dinlədiyi nağılda bir cümlənin yerini dəyişik söyləməyə belə “icazə” verməyən balacalar dərhal söyləyicinin ifasına müdaxilə edir, mətni yadında qalan əvvəlki ardıcılığına, formasına qaytarır. O, tələbkar bir dinləyicidir və söyləyici ilə dialoqda güzəştə getməyən tərəfdir.

Uşaq mənəviyyatının gündəlik bədii tərtibatını təşkil edən, estetik zövqünü cilalayan, mənəvi tələbatını ödəyən bu nümunələr məzmunca müxtəlif qruplara bölünür. Maraqlıdır ki, bəzən çox da dərin məzmunla malik olmayan, asan qavranılan və yadda qalan bu mətnlərin hər birinin xüsusi söylənmə məqamı var – onlar müxtəlif situasiyalarda özünəməxsus iş görür. Yoldaşları ilə oynamağa başlayan uşaq, demək olar ki, artıq “cəmiyyət”ə qoşulur və bu “cəmiyyət”də bir-biri ilə dil tapmağı, yola getməyi öyrənir. Onların yaradıcılığı da daha çox bu oyunlarda özünü göstərir. Məsələn, yalan danışmağı bağışlamayan uşaqlar onu əxlaqi qüsur hesab edir və öz aralarında yalan danışanı aşağıdakı kimi ifşa edirlər:

Yalançı bəndə,
Gəlmə bu kəndə.
Dərini soyallar,
Samana qatallar.

Çox sadə, oynaq ritmli, zəngin qafiyəli bu kiçik şeirdə bir ədalət məhkəməsi qurulmuşdur və qərar belədir: yalançı kənddən qovulmalı və bir də bu yerə dönərsə, dərisinə saman qatılmalıdır. Cəzalandırmaq, işgəncə vermək məfhumlarının sinonimi olan “dərisinə saman təpmək” kimi obrazlı xalq ifadəsindən istifadə edilməklə mükəmməl poetik-didaktik bir əsər yaradılmışdır.

Uşaq folkloru janrları özünəməxsus poetik formaya və bədii məzmununa malikdir. Heca sayı az olan bu əsərlərdə çox vaxt ritm məzmunu üstələyir, oynaqlıq, səs çevikliyi əsas əlamət kimi fəallıq göstərir. Bu, hələ təfəkkürü tam formalaşmamış uşağın estetik zövqündə ritmin önəmli olmasından irəli gəlir. Söyləmə zamanı o, məzmunundan çox musiqini gözləyir, ona diqqət yetirir. Hətta nəsr cümlələrini müəyyən ritmlə, eyni sözləri təkrar etməklə şeir yaradır, öz poetik zövqünü təmin edir. Bütün bunlar yaddasaxlama və mexaniki şəkildə yadasalma işinə xidmət edir. Aşağıdakı nümunəyə diqqət edək:

Şeytan, tap,
Tap, tap.
Yoxsa balalaruun başın kəsərəm.
Şeytan, tap,
Tap, tap.
Yoxsa balalaruun başın kəsərəm...¹

Uşaq itmiş bir şeyi axtararkən bu “tilsim” vasitəsilə öz mifik dünyagörüşündə şər qüvvəni ram etmək üçün ona hədə-qorxu gəlir və məqsədinə çatana qədər bu mətni təkrar-təkrar söyləyir. Bu təkrar söyləmələr əslində qafiyəsi olmayan bir mətndən oynaq ritmli bir şeir yaratmış olur. Uşaq böyüklərin söylədiyi hədis və s.-dən tandığı şeytanı pis əməllər sahibi, hamıya pislik etməyə çalışan bir varlıq olaraq təsəvvür edir. Uşaq təxəyyülündə “tilsiməsalma” elə də çətin bir iş deyil. Onlar yeri gəldikcə bu priyomlardan (dava-dalaş olmadan) məharətlə istifadə edirlər. Məsələn, oyun prosesində rəqibini uğursuzluğa düşürmək üçün yerə X (iks) işarəsi çəkərək təkrar-təkrar söyləyir:

Əlin, qolun bağlamışam,
Dərin quyuya sallamışam.
Əlin, qolun bağlamışam,
Dərin quyuya sallamışam...

Böyüklərdən eşitdikləri nağılların bir çoxundan nağıl qəhrəmanının əl-qolunun bağlanaraq dərin quyuya sallanması mənzərəsi ilə uşaqlar artıq tanışdırlar. “Məlikməmməd” nağılında növbə ilə qardaşların üçünü də deyilən formada quyuya

¹ Bu tipli uşaq folklor nümunələrində bir qayda olaraq şeirlər istənilən qədər təkrarlana bilər.

sallayırlar. Onlardan ikisi buna dözmür, “yandım, ipi çəkin” deyir və yarı yoldan geri qayıdırlar. Üçüncü qardaş, yəni Məlikməmməd isə odun istisinə axıra qədər dö-zür, qaranlıq dünyaya düşür, gedib div yaşayan yerə çatır və s. Uşağın dinlədiyi “Yusif və Züleyxa” əfsanəsi, “Məlikməmməd” və digər nağıllardan dərin quyular haqqında müəyyən təsəvvürü var. Onun aləmində cəhənnəm istisi, qaranlıq dünya, qorxulu div – bütün bunlar dərin quyunun içindədir. Uşaq yaddaşında özünə yer elə-miş bu epizodlardan məqamı çatanda istifadə edir. Çox güman ki, nümunə göstər-diyimiz sözlərdə uşaq həmin dözülməz quyuya sallama səhnəsini gözü önünə gətirmiş və qarşı tərəfə də bunu arzulamışdır ki, oyunda uğur qazana bilməsin.

Əvvəlki mətndə əgər şər qüvvə – şeytan xeyir iş görməyə cəlb edilirdisə, ikinci “tilsiməsalma”dan rəqibin uğurunun, müvəffəqiyyətinin qarşısını almaq üçün istifadə edilir. Bunların ikisi də çox kiçik mətnlərdir, lakin ifa prosesində təkrar-təkrar söylənməklə həcmi böyüyür. Birincidə (şeytana müraciətdə) ritm ifa zamanı yaradılırdısa, ikinci mətndə elə yazıda da (səsləndirmə olmadan da) qafiyəni, ritmi görmək mümkündür: əlin – qolun; bağlamışam – sallamışam.

Uşaq oyunları – onların fikirlərində qurub-yaratdıqları xəyallarının hal-hazırda yalnız oyunlarda gerçəkləşdirə bildikləri modelləridir. Uşaqlar bu “ger-çək” fəaliyyətləri zamanı güzəştə, yalana, saxtakarlığa yol verilməsinə razı ol-mur, ədalət hissini mükəmməl şəkildə qoruyurlar. Oyunu yarımçıq tərk etmək digər iştirakçılara xəyanət deməkdir. Bu xəyanətə biganə qalmayan tərəf müqə-bilinin dilindən qaçanın ünvanına söylənən nümunəyə diqqət yetirək:

Oyunnan qaçan oyulsun,
Soğan kimi soyulsun.

Bu şeirdə meydandan qaçmaq, yarımçıqlıq, namərdlik ifşa edilir, rəqibə acılıq rəmzi olan soğan kimi soyulmaq (soğan soyula-soyula yoxa çıxır) arzu edilir. Bu daha çox qarğışı xatırladır.

Digər bir misala nəzər salaq. Ətraflarında burula-burula havaya yayılan tonqal tüstüsü oyun zamanı uşaqlara çox mane olur. Xüsusən payızın sonu, yazın əvvəllərində (bağların təmizlənməsi ilə əlaqədar) rast gəlinən tonqal tüstüsünü, acını qovmaq, rahat nəfəsalmaya maneəni aradan qaldırmaq üçün oxuyurlar:

Tüsdü baba, o yana get, o yana get,
Qatıx çalan o yandadı, o yana get.

Həmin mətnin başqa bir variantı belədir:

Tüsdü baba, get qatığıu yi, gəl.

Uşaq təxəyyülündə tüstü ilə qatığın hansı oxşarlığı, eyniyyəti olduğunu demək çətindir. Lakin hamımızın içindən keçib gəldiyimiz bir uşaq dünyamız var, yaddaşımızda həmin mətnləri bugünümüzə daşısaq da, onun hansı düşüncəmizin məhsulu olduğu, bir çox “niyə”lərin cavabı o dünyamızda qalıb. Bəlkə, tüstünün rəngi qatığa bənzədilib, bəlkə də, burula-burula getməsi qatıq çalma – qarışdırma prosesi ilə müqayisə edilib. Lakin tərəddüd etmədən deyə biləcəyimiz bir fikir var: bu, uşaq təfəkkürünün şedevrləridir.

Daha çox oyun konfliktləri əks olunmuş bu mətnlərdə heç bir əlbəyaxa savaş yoxdur, həmin işi söz görür. Küsən iki uşaq kiçik – çəçələ barmaqlarını bir-birinə keçirib çəkməklə xüsusi ritual icra edir və bununla da aralarındakı dostluq münasibətlərinə xitam verir, “sərhəd”lərin bağlanması aşağıdakı şeirlə bildirirlər:

Xançal, pıçax, kəs, küs,
Yüz il mənnən küs.
Gəl gedəh bizə,
Çay qoyum sənə.
Dindirmə məni,
Boğaram səni.

Göründüyü kimi, həyatlarının ilk günlərindən laylalarla uyuyub, nazlamalarla sevinib-gülən, sanamalar, düzgünlərlə dil açan, folklor söyləyicisi olan uşaqlar nitq və təfəkkürün müəyyən formalaşma mərhələsindən sonra həm də folklor yaradıcılarına çevrilir, hiss və duyğularını bədii şəkildə ifadə edirlər.

İşin elmi nəticəsi: Uşaqlar folklor daşıyıcısı, ifaçısı və eyni zamanda folklor yaradıcılarıdır. Onlar Azərbaycan folklorunun yaranması və yaşaması prosesində fəal iştirak edirlər.

İşin elmi yeniliyi: Məqalədə ilk dəfə olaraq uşaqların folklorun lirik janrlarında daşıyıcı, ötürücü rolundan söz açılmış, onların həyat və düşüncə tərzinə görə yaratdığı mətnlərdən nümunələr verilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası, X c (İrəvan çuxuru). – Bakı: “Səda”, 2004. – 471 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası, II c (İraq-türkman). – Bakı: “Nurlan”, 2009. – 436 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası, III c (Göyçə). – Bakı: “Nurlan”, 2009. – 663 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası, VIII c (Ağbaba). – Bakı: “Səda”, 2003. – 475 s.
5. Bayat F. Folklor dərsləri. – Bakı: Elm və təhsil, 2012. – 424 s.
6. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının problemləri. – Bakı, 2003. – 371 s.
7. II Beynəlxalq türk xalqları ədəbiyyatı konqresi. Materiallar, 11-13 oktyabr, 2012. – Bakı, 2013.
8. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII c. – Bakı: Elm və təhsil, 2013. – 465 s.
9. Qafarlı R. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. – Bakı: Elm və təhsil, 2013. – 540 s.
10. Ümumi psixologiya / A.B.Petrovskinin redaktorluğu ilə. – Bakı: Maarif, 1982. – 495 s.
11. Mənbəyi qeyd olunmayan folklor nümunələri şəxsi arxivimizdəndir.

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.f.d. Nail Qurbanov

Saadət BAYRAMOVA

AMEA Nizami adına Ədəbiyyat

İnstitutunun kiçik elmi işçisi

e-mail: seadet_bayramova@mail.ru



Y.V.ÇƏMƏNZƏMİNLI VƏ AZƏRBAYCAN NAĞILLARI

Xülasə

Y.V.Çəmənşəminli Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində yazıçı və folklorşünas kimi mühüm yer tutur. O, bir folklorşünas kimi nağılların toplanması və tədqiqi sahəsində gərəkli işlərə imza atmaqla kifayətlənməmişdir. Bədii yaradıcılığında nağıl motivlərinə, rəngarəngliklə müşahidə olunan nağıl formullarına müraciət etmişdir. Onun əsərlərində nağıla müraciətin səbəbləri, məqsəd və mahiyyəti bütün tərəfləri ilə görünür.

Açar sözlər: Y.V.Çəmənşəminli, folklor, nağıl, ədəbiyyat, folklorşünas

Y.V. CHAMANZAMINLY AND AZERBAIJAN TALES

Summary

Y.V.Chamanzaminly takes an important place in the history of Azerbaijan literature as a writer and a specialist in folk-lore. As a specialist in folk-lore he is not satisfied only with the gathering tales and their investigation. In his literature activity he applied to the tale motives and tale formulas envired by many – colouredness. In his works the motives of his applying to the tale, aim and main point are shown with all sides.

Key words: Y.V. Chamanzaminly, folk-lore, tale, literature, specialist, in folk-lore

Ю.В.ЧЕМЕНЗЕМИНЛИ И АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ СКАЗКИ

Резюме

Ю.В.Чемеземинли занимает важное место в истории азербайджанской литературы и фольклористики. Его вклад в отечественную культуру как фольклориста заключается не только в собрании и исследовании сказок. В своем художественном творчестве он также обращался к сказочным мотивам и формулам, отличающимся большим разнообразием. Его произведения позволяют с ясностью проследить причины, цели и суть обращения писателя к сказкам.

Ключевые слова: Ю.В.Чемеземинли, рассказы, азербайджанские сказки, мотивы сказок

İşin məqsədi: Y.V.Çəmənşəminlinin yaradıcılığında nağıla müraciətin forma və üsullarını müəyyənləşdirmək, folklorşünas kimi araşdırmalarında nağılın yerini və funksiyasını aydınlaşdırmaqdır.

XX əsrin birinci yarısında nağıl mövzusunda müraciət edən sənətkarlar sırasında daha çox diqqəti cəlb edənlərdən biri Y.V.Çəmənşəminlidir. Xalqın zəngin ədəbiyyatı həm tədqiqatçı, həm də yazıçı kimi həmişə onun marağında olmuşdur. Hər iki istiqamətdə də gərəkli işlərə imza atmışdır. Çünki görkəmli ədibin xalq yaradıcılığının toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində gördükləri həm də bədii yaradıcılığa təsirini göstərirdi. Bütün bunlara ümumi şəkildə diqqət yetirdikdə o da aydınlaşır ki, Y.V.Çəmənşəminli yaradıcılığının mahiyyətində xalqın zəngin yaradı-

cılığı dayanır. “O, hərtərəfli biliyə malik məşhur yazıçı və alim olmuşdur. Y.V.Çəmən-zəminli Azərbaycan xalqının adət-ənənələrini, məişət tərzini, tarixini, ədəbiyyatını, folklorunu dərinlən bilirdi... Xalq ədəbiyyatına dair bir sıra elmi məqalələrin müəllifidir. Bu məqalələrdə Azərbaycan xalqının keçmiş tarixi, inkişafı, forma və məzmun xüsusiyyətləri dərinlən tədqiq olunur... Ədib bir sıra məqalələrində Azərbaycan nağılları barədə danışır. Bu janrın xalqın keçmiş, dünyagörüşü və folklorun başqa janrları ilə əlaqələrindən bəhs edir” (7, 55). Göründüyü kimi, Y.V.Çəmən-zəminli bir folklorşünas olaraq Azərbaycan folklorşünaslığının tarixinə adını yazmışdır. Xalq ədəbiyyatının ayrı-ayrı problemləri ilə bağlı yazdığı məqalələr, apardığı tədqiqatlar bunun göstəricisidir. “Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər”, “Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi”, “Nağıllarımızı necə toplamalı”, “Nağıllarımız barəsində bir-ki söz”, Xalq ədəbiyyatında bəzi təmayüllər”, “Xalq ədəbiyyatının təhlili”, “Vəsf-i-hal”, “Ağı”, “Folklor yolunda”, “Azərbaycanda zərdüştlük adətləri” kimi əsərləri görkəmli ədibin folklorşünas fəaliyyətinin hadisəsidir. Bu məqalələrlə o, adını folklorşünaslığımızın tarixinə yazmışdı. Y.V.Çəmən-zəminlinin yaradıcılığında nağıllarla bağlı məsələyə gəldikdə, ilk əvvəl onu deməliyik ki, nağıllar və nağıl mövzusu onun düşüncəsinin mühüm bir hissəsini məşğul etmişdir. Görkəmli ədib bu istiqamətdə maraqlı məqamlara toxunaraq bir məsələni vurğulayır: “Üsula gəldikdə nağıl ədəbiyyatının müəyyən üsulu var. Onları gözəl edən və süsləndirən müəyyən dil, tərkib və cümlələrdir. Xalq ədəbiyyatı ilə maraqlananlar bu nöqtəni unudurlarsa, çəkdikləri zəhmət hədərlər 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” deyər başladığını hır kəs bilir, qurtardıqda o yedi yerə keşdi, sən də ye dövrə keş” 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 edilir” (6, 280-281). Məhz klassiklərimiz də bu “zinəti”, gözəlliyi görə bundan əsərlərində bolluqla bəhrələnməyə çalışmışlar. Bunlardan təkə forma kimi deyil, həm də ifadəlilik hadisəsi kimi yararlanmışlar. Nağıl onlar üçün dövrün, mühitin problemlərini ifadə üçün bir mənbəyə çevrilir. Y.V.Çəmən-zəminlinin “Qızlar bulağı”, “Qayınananın oyunları”, “Fokusnik”dən”, “Xanın qəzəbi” və s əsərlərinin mahiyyətində nağıl motivləri durur. Məsələn, “Fokusnik”dən adlı hekayəsinin başlanğıcında “Şərq nağılı” ifadəsi qeyd olunur. Kifayət qədər tipik bir hekayədir. Hekayədə çətinliklə yaşayan Yaqub adlı şəxs təsvir olunur. Arvadı ona məsləhət görür ki, get bazara şəhərə gələn qonaqların fəlinə bax. Yaqub isə həlal, əyri işləri bacarmayan bir şəxsdi. Bu onun bütün hərəkətlərində nəzərə çarpır. “Bir müddətdən sonra belə bir şayiə yayılır ki, qüdrətli bir müdrik meydanda tək oturub.

Bu xəbəri eşitcək bir tacir onun yanına gəldi və dedi: “Qüdrətli şeyx, mən öz eşşəyimi itirmişəm. Onun yerini mənə desən səni mükafatlandıracağam”.

Bədbəxt Yaqub bu an yerə girmək istədi və bunun üçün fikrində öz arvadını günahlandırdı: “Axı o mənə niyə bura gəndərirdi. Mən cavab verməliyəm. İndi nə cavab verim”?

Ancaq sonra özünü ələ alıb dedi:

- Get qəbristanlığa. Ey qəmli insan!

İş elə gətirir ki, təsadüfən eşşək qəbristanlıqda olur və tacir onu tapır. Tacir sevinir və qayıdıb Yaquba beş gümüş pul verir”. (4, 354). Bundan sonra Yaqub bir başqa hadisə ilə - qızıl pul kisəsini itirmiş tacirlə qarşılaşır. Və Yaqubun şöhrəti sultana qədər çatır. Onun daş-qaşlarını oğurlayanın tapılması üçün Yaquba müraciət olunur. Yaqub burada da məsələni həll edir. Bütün bunlar yazıçı tərəfindən cəmiyyətin ağırlı problemləri kimi yazıya gətirilir. Bu hadisənin müxtəlif şəkildə təqdimatları XIX əsrdə və ondan sonrakı yüzillikdə də davam edir. Yazıçı bununla bir tərəfdən cəmiyyətdəki ağır vəziyyəti təsvir edib insanların yaşamaq çətinliyini verirsə, digər tərəfdən cəmiyyətin mədəni səviyyəsinin aşağı olmasını, savadsızlığını, cahilliyini göstərir. Çünki hekayədə verilən Yaqub obrazı kifayət qədər təmiz mənəviyyatlı bir adamdır. Onu bu yola dolanma çətinliyi, düşdüyü yolun ağırlığı təhrik edir. Yaqubun həyat yoldaşında hansısa xarakter qüsuru tapmaq olar. Hekayədə də onun mühiti bilməsi və ona uyğunlaşması sezilir. “Biz ikimiz də ac ola-ola sən niyə işsiz oturmusan... Get meydana. İndi orada bazar var. Şəhərə gələn qonaqların falına bax” fikrində də görünür. Yazıçı bununla cəmiyyətdəki qüsuru, çatışmamazlıqları verir və bunların hamısını cəmiyyətin həyat səviyyəsinin aşağılığı ilə əlaqələndirir. Maariflənmə işinin bir problem kimi aparılmasının gərəkliliyini söyləyir. “Qaynananın oyunları” hekayəsində” isə cəmiyyətin problemlərinin tamamilə bir başqa tərəfi, ailə münasibətləri müstəvisində təhlil olunur. Hürizadın şəxsində kifayət qədər problemlə, çətin bir adamın obrazını yaradır. Yazıçı burada da nağıl təhkiyəsinə üstünlük verir. Hekayənin başlanğıcında da bu görünür. “Mənim sizə nağıl edəcəyim qaynana olduqca məşhurdur – bunu tanımayan yoxdur; xeyirə-şərə yarar, bazarda növbələrdə dolaşar, tramvaya minmək lazım gəlsə, pilləkəni yarım saat avara qoyar və özünü içəri soxduqdan sonra da bir saat döyüşər” (4, 271). Y.V.Çəmənəminlinin hekayələrinin biri “Məlik Məhəmməd” adlanır. Demək olar bütün tərəfləri ilə nağıl konstruksiyasında işlənmişdir. Daha doğrusu, bir sıra əlavələr nəzərə alınmazsa elə demək olardı ki, “Məlikməmməd” nağılının özüdür. Və onu da deyək ki, Y.V.Çəmənəminli nağıllarla bağlı apardığı toplama və araşdırma işlərinin mühüm bir hissəsi nağıllarımızla bağlıdır. Onun yuxarıda xatırladığımız nağıllarla bağlı məqalələrində də bunu görürük. Onu da əlavə edək ki, elə araşdırmalarında yer alan “Məlikməmməd” nağılının toplayıcısı da odur. Bu da məhz həmin nağılın əsasında yazılmış hekayədir.

Hekayədə maraqlı bir başlama məqamı, cəmiyyətin ağırlarını ifadə etmək xüsusiyyəti nəzərə çarpır. Orada deyilir: “Qış gecəsi idi, külək evlərin bacasına düşüb vıyıldaırdı. Böyük bir həyətin kənarında bir uçuq daxmanın pəncərəsi şaqılladıqca, içəridə uşaqlar nənələrinin qucağına sıçrayıb, qorxa-qorxa: “Ay nənə, deyəsən həyətdən şıqqıltı gəlir, vallah oğruya oxşayır”. Nənə balalarının göz yaşlarını silib deyirdi:

- Qoxmayın balalarım, bizə oğru gəlməz - gəlsə də bizim nəyimizi aparacaq? Hamı bilir ki, dədəniz bir tikə çörək dalınca düşüb, il uzunluğunu çöllərdə olur, heç külfəti də yadına düşmür... Qorxmayın, başınızı dizimin üstünə qoyun, görün sizə necə nağıllar deyəcəyəm.

Uşaqlar nənələrinin nağıl söyləməsini o qədər sevirdilər ki, “nağıl” adı gələndə şıqqıltı qorxusu ürəklərindən bilmərrə çıxdı. Onlardan biri başını nənəsinin dizi üstə qoyub uzandı; biri o biri tərəfdən çiyinə söykəndi və balacası da qabaqdan ocağın kənarına ayağını uzadıb, gözlərini nənəsinin üzünə dikdi. Ana uşaqların göz yaşlarını silə-silə başladı” (4, 79). Bu mətn o dövrdəki insanların ağır vəziyyəti, bir qarın çörək üçün hansı çətinliklərdən keçməsi haqqında tam təsəvvür yaradır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, XX əsr Azərbaycanın ictimai, siyasi, mədəni həyatında problemlərin ağırlığı və gərginliyi ilə müşahidə olunur. Onun həlli yolunun ağırlığı isə daha çox ziyalı mühitin üzərinə düşürdü. Ona görə də onların böyük bir qismi problemin həllini məhz maariflənmədə, insanların mədəni səviyyəsini qaldırmada görürdülər. Məhz bu səbəbdən də bu yazılarda, nağıllara, nağıl motivlərinə müraciətdə bir sıra istiqamətlər görünürdü:

1. Siyasi mühitin özbaşnalıqlarını təqdim etmək;
2. İctimai mühit haqqında dolğun təsəvvür yaratmaq;
3. Xalqın maariflənməsi məsələsini bir problem kimi qaldırmaq;
4. Təhsili, elmi bütün problemlərin həlli anlamında yeganə çıxış yolu kimi görmək;
5. İctimai mühitin mədəni səviyyəsinin yüksəldilməsinin ən uğurlu vasitəsi kimi qəbul etmək;
6. Bədii ifadə vasitəsi kimi ən uğurlu yol hesab etmək və s.

Bütün bunlar keçən əsrin əvvəllərində yaşayıb yaradan sənətkarların yaradıcılığında bir xətt kimi müşahidə olunur. Buradan da aydınlaşır ki, “bu yazıçıların məqsədi, məfkurə istiqaməti, fəaliyyət sahəsi, hətta mövzu dairəsi eyni idi. Bunların çoxu zəmanəsinin ziyalı ailəsindən çıxmış ədiblər idilər. Bu ədiblərin ən əsas fəaliyyət sahəsi və meydanı məktəb idi. Özlərinin keçdiyi təlim-tərbiyədən fərqli olaraq bu yazıçılar “üsuli-cədid” məktəbinin, yeni qayda ilə təhsil və tərbiyənin qızğın tərəfdarı idilər. Bu yolda əllərindən gələni əsirgəmiridilər” (3, 233). Məhz ona görə də onların bütün düşüncəsi, təsəvvürləri problemlərin həlli anlamında maariflənməyə hesablanmışdı. Romantiklərdən fərqli olaraq hadisələrin həllini real həyatla bağlayırdılar. Bu istiqamətdə də demək olar bütün işləri qurmağa çalışırdılar. Onu da əlavə edək ki, onlarda mövcud vəziyyətlə bağlı inqilabi çağırışlar da yox idi. Ancaq və ancaq maariflənmə, təhsil, məktəb yolu ilə hadisələrin həllini təcridi prosesdə, reallıq müstəvisində görürdülər. Y.V.Çəmən-zəminlinin “Məlik Məhəmməd” hekayəsi də sırf bu müstəvidə insan xarakterlərini təqdim etməyə, aqlın, kamalın oynadığı rolu qiymətləndirməyə yönəlmişdi. Ona görə də yazıçı belə bir üslubu özünə üçün bir yol, vasitə seçmişdir. Və bu səbəbdən də əsər kifayət qədər uğurlu və təsirli alınmışdır. Müəllif qayəsi və

məqsədinin aydınlaşması üçün əsərin sonluğunda maraqlı bir məqam var. “Nağıl qurtarmışdı, uşaqlardan biri balaca əllərini sinəsinə qoyub, nənəsinin dizi üstə yuxulamışdı; balacası ocağın qırağında mürɡü döyürdü. Bircə böyük uşaq şəhadət barmağı ağzında, gözlərini nənəsinin üzündən çəkmirdi.

Şiddətli külək yenə pəncərəni şaqıldadırdı” (4, 88). Burada bütünlükdə mühitin mənzərəsi özünün əksini tapır. Məlum olduğu kimi, nağıl xalq yaradıcılığının ən zəngin, həm də həyatı kifayət qədər aydınlıqla ifadə edə biləcək formalarındandır. Onun dil sadəliyi, aydın və səlisliyi özlüyündə tərbiyənin bir forması idi. Yazıçılar da bu formadan istifadə etməklə əsərlərinə bir təsirlilik, oxunaqlıq gətirirdilər. Və Y.V.Çəmənəminli də məhz yaradıcılığında digər müasirləri kimi nağıl formullarından son dərəcədə ustalıqla istifadə etməklə öz yazıçı ideallarını, məqsədini ifadə edirdi. Çünki nağıllardakı bu sadəlik və aydınlıq həm mühiti ifadə etmək, narazılıqlarını çatdırmaq, həm də tərbiyəvi təsiri gücləndirmək üçün lazım idi. Onlar kompleks şəkildə bütün mühitə hesablanırdı. Yuxarıdakı haqqında danışdığımız hekayədə də bu bir istiqamət kimi görünür. Yazıçı maraqlı tərzdə təsvirini verməyə çalışdığı hadisələrin gedişinə, nəinki, nağıl motivlərini, bütünlükdə nağılı yerləşdirir və bununla da qarşıya qoymuş olduğu məqsədə nail olur. Demək olar, Azərbaycan xalq nağılı “Məlikməmməd” yeni bir formada yazıçı təhkiyyəsində ədəbiyyata gətirilir və bütünlükdə yazılı ədəbiyyat faktına çevrilir. Y.V.Çəmənəminlinin zəngin yaradıcılığında bütün bunlar bir problem kimi tədqiq olunma zərurətində görünür və daha ciddi araşdırmaları aktuallaşdırır.

İşin elmi nəticələri: Y.V.Çəmənəminli təkcə folklorşünas kimi nağıllarla bağlı toplama və araşdırmalar aparmamışdır. Onun zəngin yaradıcılığı nağıl motivlərindən bəhrələnmə ilə də xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Dövrün, mühitin ümumi problemlərinin ifadə faktı üçün vasitəyə çevrilir.

İşin elmi yeniliyi: Y.V.Çəmənəminlinin zəngin yaradıcılığında nağıl açılması aktualıq kəsb edən problemlərdəndir. Nağıl strukturu onun hekayələrində bədii fikrin ifadə hadisəsidir. Yazıçı özünəməxsusluğunun nümunəsidir.

İşin tədqiq əhəmiyyəti: Azərbaycan nağıllarının təsir dairəsini, yazıçı və folklor problemində mühüm yer tutduğunu, mühitin sənətkarlıq məsələlərini aydınlaşdırmaq üçün mənbəyə çevrilir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan klassik uşaq ədəbiyyatı antologiyası. Bakı, Elm, 1998
2. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Nağıllar. Bakı, Yazıçı, 1985
3. Cəlal M., Hüseyinov F. XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1982
4. Çəmənəminli Y.V. Əsərləri. 3 cildə. I c., Bakı: Avrasiya Press, 2005
5. Çəmənəminli Y.V. Əsərləri. 3 cildə. II c., Bakı: Avrasiya Press, 2005
6. Çəmənəminli Y.V. Əsərləri. 3 cildə. III c., Bakı: Avrasiya Press, 2005
7. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1992

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy

Günay ORUCZADƏ

*AMEA Folklor İnstitutunun əməkdaşı,
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin magistri
e-mail: gunay-oruczade@mail.ru*



**XX ƏSR NƏSRİNDƏ FOLKLORİZMİN İFADƏ
XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

Xülasə

Məqalədə XX əsr Azərbaycan nəsrində özünü göstərən folklorizmlərin ifadə xüsusiyyətlərinə nəzər salınır. XX əsr ədiblərinin əsərlərində folklordan, folklor süjetlərindən yararlanma məqamlarına aydınlıq gətirilir. Yazıda eyni zamanda XX əsr Azərbaycan yazıçılarının əsərlərində təzahür edən zəngin və rəngarəng folklorizmlərə, folklor süjetlərinə də aydınlıq gətirilir.

Açar sözlər: XX əsr, folklor, yazılı ədəbiyyat, folklorizm, folklor süjetləri, ifadə xüsusiyyətləri.

**THE EXPRESSION PECULIARITIES OF FOLKLORISM IN THE PROSE OF
THE 20TH CENTURY**

Summary

In the article the expression peculiarities of folklorisms showing themselves in the Azerbaijan prose of the 20th century are investigated. The usage opportunities from the folklore, folklore plots in the works by the writers of the 20th century are also clarified. At the same time the rich and colorful folklorisms, folklore plots appeared in the works by the Azerbaijan writers of the 20th century are also studied.

Key words: the 20th century, folklore, the written literature, folklorisms, folklore plots, the expression peculiarities

ОСОБЕННОСТИ ВЫРАЖЕНИЯ ФОЛЬКЛОРИЗМА В ПРОЗЕ XX ВВ.

Резюме

В настоящей статье рассматриваются особенности выражения фольклоризмов в азербайджанской прозе XX вв. Указываются места в произведениях писателей XX века, в которых был использован фольклор и фольклорные сюжеты. В статье в то же время указываются богатые и разнообразные фольклоризмы, а также фольклорные сюжеты, отраженные в произведениях азербайджанских писателей данной эпохи.

Ключевые слова: XX век, фольклор, письменная литература, фольклоризм, фольклорные сюжеты, особенности выражения.

Məsələnin qoyuluşu. XX əsr Azərbaycan nəsrində folklorla yazılı ədəbiyyatın qarşılıqlı əlaqəsini, o cümlədən bu dövrdə nəsrə özünü göstərən folklorizmlərin ifadə xüsusiyyətlərini tədqiq etmək.

İşin məqsədi. Məqalədə XX əsr yaşayib-yaradan Azərbaycan yazıçılarının əsərlərində folklorizmdən bəhrələnmə məqamlarını, eləcə də bu əsərlərdə folklorizmin ifadə xüsusiyyətlərini şərh.

Folklorun bədii ədəbiyyatda təzahür formaları geniş və rəngarəngdir. Bu, təkcə hansısa bir milli ədəbiyyat üçün ənənəvi olmayıb, eləcə də dünya ədəbiyya-

tının mühüm problemlərindəndir. Dünya ədəbiyyatının o sənətkarları böyük uğurlar və xalq sevgisi qazanıblar ki, onlar öz yaradıcılıqlarında milli həyat materialına, folklor örnəklərinə söykənirlər. V.Şekspir, C. Bayron, H. Heyne, F.Şiller, L.N.Tolstoy, F.M.Dostayevski, N.Gəncəvi, M.Füzuli, M.P.Vaqif, S.Vurgun və b. sənətkarların yaradıcılığı ona görə əsrlər boyu oxucular tərəfindən sevilir ki, onlar öz yaradıcılıqlarında milli həyat materialına, folklor örnəklərinə üstünlük veriblər.

Folklor və ədəbiyyatın qarşılıqlı əlaqə və təsiri məsələlərindən bəhs edən U.B.Dalqat yazır: "...L.Tolstoy "Hacı Murad"ı yazanda qarşısına məqsəd qoymuşdu ki, dağlıların məşhur qəhrəmanı Hacı Muradı rus oxucusuna adi bir xalq qəhrəmanı kimi təqdim etsin. Romanın birinci variantını yazandan sonra L.Tolstoy Dağıstana – Hacı Muradın vətəninə gəldi. Burada Hacı Muradı xalqın arasında axtardı. Onun barəsindəki qəhrəmanlıq nəğmələrini dağlı məclislərində dinlədi, əfsanə və rəvayətlərə qulaq asdı. Hacı Muradın öz ailəsi, başcının adamları, tabeliyindəki qulluq işçiləri, düşmənləri, xüsusilə rus əsgər və zabitləri ilə rəftar və münasibətini gördü. L.Tolstoy "Hacı Murad"ı yenidən işləyəndə əvvəldə yazdıqlarına qayıtmadı. Yeni "Hacı Murad" romanını yazdı. Həm də dağlıların böyük məhəbbətini qazanmış, folklor ənənələri ilə sıx bağlı xalq qəhrəmanının qüdrətli bədii obrazını yaratdı"(1, 3).

Göründüyü kimi, folklorizimdən istifadə təkcə obraz yaradıcılığında uğura aparmır, eyni zamanda əsərin özünü etik-estetik dəyərlərlə zənginləşdirir, insana zövq verən dəyərlərin qabarıq şəkildə təənnümünə imkan verir, haqqında bəhs açılacaq qəhrəmanı, hadisəni və ya faktı dünyəvi, bəşəri dəyərlərlə cilalanır. Əsərə oxunaqlıq, əbədiyyət bəxş edir. Bəzən nəsr əsərlərində, yaxud elə poeziya və ya dramaturji nümunədə sənətkar elə bir folklor detalı, motivi, sujetindən istifadə edir ki, o, ənənəvi detal kimi kompozisiya daxilində aparıcı məqama çevrilir. Hadisələrin kulminasiyasını yaradır. Məsələn, V.Şekspir "Hamlet" faciəsində qızın nahaqdan böhtanlanması barədəki folklor sujetindən istifadə yolu Dezdemonna Hamlet qarşıdurmasını yaradır (2, s.50).

Azərbaycan nəsrində isə folklorizm demək olar ki, bütün genişliyi və çoxcəhətliliyi ilə hələ tədqiqatlara cəlb edilməmişdir. XX əsr Azərbaycan nəsrinin ayrı-ayrı ədəbi simalarının folklor və folklor məsələləri ilə bağlılığı pərakəndə halda araşdırmalara cəlb edilsə də, istər nəsrin folklor qaynaqları, istərsə də XIX və ya XX əsr nəsrimiz folklorizm kontekstində təhlil edilməmişdir. Bu istiqamətdə son vaxtlarda yaranan araşdırmalar içərisində X.Manafının tədqiqatı öz elmi əhatəsi və nəzəri dəyəri etibarlı ilə diqqəti cəlb edir. Tədqiqat işində ötən əsrin 60-70-ci illərində Azərbaycan nəsrində folklorizm problemi yazıçı Anarın, Elçinin və Əmir Mustafayevin yaradıcılığı əsasında ümumi şəkildə nəzərdən keçirilir. Nəsrin folklorizminin əsas mahiyyətinin açılmasında tədqiqatçının dəyərli mülahizələri, ümumilikdə isə Azərbaycan nəsrində folklorizm ümumi bir məsələlərinə, ümumi bir baxış ifadə edilir (3, s.25).

Folklorizmlərlə bağlı aparılan tədqiqatlarda nəsrimizdə folklorizmin etnoloji, ənənəvi və intellektual tiplərinin mövcudluğu qeyd olunur. 60-70-ci illərin ayrı-ayrı ədiblərinin nəsrində folklorizmin bu mühüm istiqamətlərinin başlıca funksiyalarını təhlilə cəlb edir. Təbii ki, bu yeni və dəyərli mülahizələr nə qədər əhəmiyyətli olsa da onlarda hələ də bir sıra qeyri-müəyyənliklər, diskusiya məqamları da mövcuddur.

Azərbaycan nəsrində də bu ənənədən istifadə 30-cu illərin əvvəllərində özünü göstərməyə başladı. İlk öncə xalq qəhrəmanı Qaçaq Nəbinin həyatı, mübarizəsi nəsrə gəlməyə başladı. Güclü folklorizmə malik bu sujet ilkin mərhələdə hekayə, povest şəklində nəsrə gəldi. Sonralar isə Qaçaq Nəbi XIX əsr Azərbaycan həyatının milli azadlıq hərəkatını geniş ölçülərdə əks etdirən qəhrəmanlıq sujeti kimi cilalandı və Azərbaycan ədəbiyyatına səpələndi.

Folklorizm ənənələrindən istifadə sonrakı illərdə Ə.Haqverdiyevin nəsrində özünü daha geniş şəkildə göstərdi (4, s.71-82). İstər «Şeyx Şəban», istərsə də «Xortdanın cəhənnəm məktubları» (4, s.36-71) hekayələrində folklor qaynaqlarından istifadə güclüdür. Ə.Haqverdiyev milli həyatın elə detallarını nəsrə gətirir ki, onlar həqiqətən dərin folklorizmlə əlamətdar olduğu kimi, eyni zamanda folklor detallarının komik həyat lövhələrinə çevrilməsi prosesi kimi də diqqətçəkəndir.

Ə.Haqverdiyevin nəsrində folklorizmin hər üç tipi bu və ya digər dərəcədə nəzərə çarpsa da başlıca istifadə olunanı etnoloji və ənənəvi folklorizm dəyərləridir. Əgər «Xortdanın cəhənnəm məktubları» hekayəsində etnoloji düşüncə dəyərləri islami qaynaqlarla çarpazlaşmada nəzərə çarpırsa, «Şeyx Şəban» və «Mirzə Səfər» hekayələrində ənənəvi folklorizm güclü və silsilə folklorizm detalları ilə özünü göstərir. Həm də XIX əsrin nəsr qaynaqlarından baş alıb gələn folklorizm XX yüzillikdə bir sıra ayrılma və parçalanmalara məruz qaldığı kimi, yeni formalara da ayrılır. Onun görünən və mətnaltı nümunələri üzə çıxır. (5, s.212) Azərbaycan nəsrində folklorizmdən istifadənin məzmunu genişləndiyi kimi, formaları da müxtəfləşir. Xüsusilə XX əsrin 20-ci illərindən sonrakı ilk onillikdə nəsrə folklorizmin əksi yeni bir mövqeyə yüksəlir. Hekayəçilikdəki folklorizmin çevrəsi genişlənir. S.Hüseynin, A.Şaiqın, S.S.Axundovun, Y.V.Çəmənəmzinin nəsrində folklorizm yeni mövqə qazanır. Azərbaycan ədəbiyyatında nəsrin yeni tipi – milli həyatın genişliyi və əhatəliyi ilə əks etdirən tarixi roman tipi yaranmağa başlayır.

Azərbaycan tarixi romanının modeli ötən əsrin ilk rübündə diskusiyalı problem idi. Məsələn geniş şəkildə araşdıran ədəbiyyatşünas T.Hüseynoğlu yazırdı: «... Tarixi roman haqqında 30-cu illərdə başlanan mübahisələr sonrakı illərdə də kəsilmədi. ... Tarixi roman təcrübəsi getdikcə genişləndi, tarixi romanın yeni nümunələri çoxaldı, tarixi roman haqqında mübahisələr də ara vermədi. Bu mübahisələr indiyədək davam etməkdədir. Lakin sonrakı illərdə tarixi romanla əlaqədar sual dəyişdirildi. İndinin özündə də sual belə qoyulur: - Tarixi roman necə olmalıdır, necə yazılmalıdır?» (6, s.9-10).

Tarixi romanın məzmun mündəricəsi, onun yaranma və inkişaf yolu Q.Xəlilovun sonrakı dövr tədqiqatlarında geniş şəkildə tədqiqata cəlb edildi. Ancaq 20-ci illərin sonlarından başlayaraq yeni ölçü və qəliblərdə meydana çıxan tarixi romanın folklor qaynaqları bu nümunələrdəki folklorizmin əksi prinsipləri hələ indiyədək demək olar ki müəyyənləşməmiş qaldı. Y.V.Çəmənəminlinin «Qızlar bulağı», «Qan içində» (7, s.117-312) romanları yeni janrın mükəmməl nümunələri hesab edilsə də folklor qaynaqları, burada etnoloji, ənənəvi və intellektual folklorizmin çoxcəhətliyi araşdırmalarda, öz dövrünün ədəbiyyatşünaslıq və ədəbi tənqiddə romanın formalaşmasında mühüm rol oynayan qaynaq kimi diqqətdən kənar qaldı. Yalnız yetmişinci illərdə Çəmənəminlinin folklor qaynaqları ilə bağlılığı tədqiqata gəldi, folklor nəsrimizin qarşılıqlı əlaqələrini öyrənmək sahəsindəki boşluğu doldurdu.

Azərbaycan nəsrinin folklorizmlə bağlı qarşılıqlı əlaqəsi, nəsrə onun milli-mənəvi və əxlaqi dəyərləri gətirən, onu zənginləşdirən qaynaq kimi sonrakı dövr nəsrimiz üzrə də tədqiqatları cəlb edilmədi. M.S.Ordubadinin «Qılinc və qələm», «Dumanlı Təbriz» əsərlərində folklor ənənələri Y.Çəmənəminlinin «Qızlar bulağı»ndakı səviyyəni qoruyub saxlaya bilmədi. Çünki «Qızlar bulağı» nəsrimizdə yeni hadisə idi. Bu əsər Y.V.Çəmənəminlinin yaradıcılığında olduğu kimi, XX əsrin nəsrində folklorizmi bütün ölçülərdə əhatə edən bir roman idi. Bununla yanaşı, Y.V.Çəmənəminlinin nəsrində bütövlükdə dərin mətnaltı bir folklorizm vardır. B.Abdullayevin yazdığı kimi, ədibin ümumilikdə folklor ənənələrinə güclü bir meyli aşkar hiss edilməkdədir (8, s.7). «Qızlar bulağı» ilə yanaşı «Qan içində» əsərində də özünü birüzə verir. Ancaq qeyd etmək gərəkdir ki, bu əsərdə folklorizmdən istifadənin etnoloji modeli özünü həm açıq, həm də mətnaltı şəkildə təsadüf edilir.

Y.V.Çəmənəminli nəsrində folklorizmin dəyəri hər şeydən əvvəl Qarabağ tarixi ilə bağlı bədii düşüncənin etnoloji dəyərində idi. Müəllif öz əsərində Qarabağ torpağını öz ana yurdu, vətəni, Azərbaycanın folklor ənənələri ilə bağlı ən ulu diyarı idi. Bu diyarın toponimlərini əsərə gətirməklə etnoloji folklorizmin imkanları nəsrin görünən və görünməyən laylarından elə məharətlə istifadə edirdi ki, bunlar nəsrimizdə folklorizm qaynaqlarını öyrənmək üçün mühüm mənbələr kimi bu gün də öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Folklorizmdən istifadənin etnoloji tipində mətnaltı folklorizm xüsusiyyətləri də nəzərə çarpır. Bu isə hər şeydən əvvəl XX əsrin 30-cu illərində yaranmağa başlayan Azərbaycan romanının ümumdünya ədəbiyyatındakı roman janrı tələbləri səviyyəsinə yüksəldiyini göstərir. Elə həmin dövrdə yaranan və roman janrı tələbləri səviyyəsinə yüksələn «Dumanlı Təbriz» romanında bu dövr nəsrimizdə folklorizmi ilə geniş şəkildə diqqət mərkəzində dayana bilən romanlardandır. Burada M.S.Ordubadi Təbrizin elə canlı lövhəsini yaratmışdır ki, əsəri oxuduqca elə təsəvvür edirsən ki, elə bir Təbrizin ensiz, darısqal küçələrində, buradakı hadisələrin içərisindəsən. Yazıçı Təbrizdəki inqilabi hərəkəti bütövlükdə əsərə gətirsə də əslində bütün əzəli azadlıq ideyası uğrunda mübarizə motivi üzərində qurur. Tarixi hadisələri və faktları bədii təxəyyülün süzgəcindən keçirib oxucuya təqdim edir. Elə bu da «Dumanlı Təbriz»dəki folklorizmi yeni mərhələyə

yüksəldir. M.S.Ordubadi məharətlə tarixi fakt, hadisə və əhvalatları tarixi məcrasından qoparıb folklorlaşdırır. Bu folklorizmi isə romana gətirir (9; 10).

M.Arif tarixi roman problemindən bəhs edərkən yazırdı ki, «...yazıçı tarixi hadisələri və şəxsiyyətləri bütün dəqiqliyi ilə sənədlər əsasında əks etdirmək vəzifəsindən azaddır». Ancaq bununla belə, M.Arifə görə tarixi romanda fakt və hadisələrin başlıca mahiyyəti, yazıçının öz tarixi romanı qarşısında qoyduğu məqsəd və vəzifə də məlum olmalıdır. M.Arif tarixi roman problemindən bəhs edərkən bu tip romanlar üçün «tarixi həqiqətlərin qorunub saxlanmasını çox vacib hesab edirdi. O yazırdı ki, güclü fantaziya, bədii tarixi həqiqəti pozmağa, tarixi təhrif etməyə əsas vermir. Tarixi roman tarixi həqiqəti və xronologiyamı göstərməklə təhkiyənin oxunaqlı və bədiiliyinə əsaslanmalıdır» (11, s. 5). Müxtəlif tədqiqatlarda zamanın ölçü və qəliblərinə münasibət biri-birindən fərqlənsə də ümumi tələb demək olar ki, eyni idi: romanda tarixi fakt təhrif edilməməlidir.

Tarixi romana M.Hüseynin tələbi isə daha ciddi və əhatəli idi. O, yazırdı ki, «...ola bilər ki, tarixi mövzuda yazılmış bədii əsərin süjeti başdan-başa uydurulsun. Buna baxmayaraq əsərdə təsvir edilən tarixi hadisə və tarixi konkretlik şübhə doğurmasın. Burada tələb olunan əsas şey yenə də həmin dövrün ümumi səciyyəsinə dürüst anlamaq və dürüst göstərməkdir» (12, s.127). Tarixi faktı yüksək bədii təhkiyədə, milli zəmində, bütün folklor qaynaqlarından gələn sistemində əks etdirmək vacibdir. Məlumdur ki, həqiqətdən bir sıra tarixi zaman adı ilə yaranan əsərdə uydurma əhvalatlar fəvqünə yüksəldilir, hadisələrin mahiyyəti təhrif edilir. Belə əsərlərdə çox hallarda folklor qaynaqları da təhrif olunur, uydurma əfsanə və rəvayətlər yaradılır və tarixi fakt adı ilə tarixi zamana daxil edilir.

Müharibə ərəfəsində və ondan sonrakı dövrdə Azərbaycan nəsrində standart qəliblərdən, sovet dövrü həyat gerçəkliklərindən uzaqlaşmağa başladı. İ.Hüseynovun, S.Qədirzadənin, İ.Şıxlının, İ.Əfəndiyevin və b. nəsrində (13; 14; 15; 16; 17; 18) yeni əsərlər yaranmağa başladı ki, onlarda folklorizm qismən geniş şəkildə əks olunmağa başladı. Bütün bunlar isə müharibədən sonrakı dövrdə nəsrimizdə özünü göstərən yeni görüntülər idi.

Azərbaycan nəsrində tarixi romanın yaranması və inkişafı barədə mülahizələr birmənalı olmadığı kimi, artıq yekunlaşıb qurtarmaqda deyildir. Bu prosesi maraqlı şəkildə izləyən ədəbiyyatşünas T.Hüseynoğlu yazır: «Tarixi romanın bir janr kimi inkişafının müasir mərhələsində yeni və güclü bir dalğa görünməkdədir. Dünya ədəbiyyatı tarixində və müasir ədəbi prosesdə tarixi romanın qiymətli nümunələri yaranmış, bununla bərabər, faktlara əsaslanmaq, müəyyən mənada fakt ədəbiyyatı olmaq etibarlı ilə tarixi romanın müstəqil bir janr səviyyəsində xüsusiyyətləri, estetik prinsipləri haqqında müzakirə və mübahisələr də artmışdır.

Əsrimizin 20-30-cu illərində eyni ilə 70-80-ci illərdə yaranan tarixi romanlarımızın, ümumiyyətlə, tarixi mövzu və materialdan istifadə ilə müxtəlif növ və janrlarda yazılan əsərlərin çoxluğu bu fikirdə əsaslandırılı və izah oluna bilər» (6, s. 127-128).

XX əsrin 30-cu illərində milli nəsrdə və romançılıqda yeni bir meyl özünü göstərməyə başlamışdır. Bu, xalq ədəbiyyatı süjetlərinin bütün məlum mətnlərinə geniş şəkildə müraciətlə bağlı idi. Həm də bu meyl getdiklə güclənməkdə, xalq qəhrəmanlarının həyatının nəsrə, xüsusilə roman yaradıcılığında əks olunması ilə bağlı meydana çıxmaqda idi. Bu isə öz kökü etibarlı ilə rus nəsrinə bağlı idi. Bu ənənə rus nəsrində mövcud idi. A.A.Bestujev-Marlinskinin «Molla Nur» (19), L.Tolstoyun «Hacı Murad» (20) əsərlərinin mövzusu xalq qəhrəmanlarının həyatından götürülmüşdü. A.A.Bestujev-Marlinski xalq qəhrəmanı Molla Nurun həyatı əsasında yazdığı romanda Molla Nurun azadlıq uğrunda apardığı mübarizəni, xalqın milli-mənəvi və əxlaqi dəyərlərini necə böyük əzmlə qoruyub himn etməsini əsərinin başlıca mövzusu seçmişdi.

Əsərin kompozisiya quruluşuna nəzər saldıqda aydın görmək olur ki, bu roman xalq qəhrəmanı Molla Nurun gənclik illərindən başlayaraq onun həyatının bütöv dövrünü – ömrünün sonuna qədərki zamanı əhatə edir. Bu da təbii ki, dastan süjetini xalq içərisində Molla Nurun adı ilə bağlı rəvayətlər təşkil edirdi. Xalq qəhrəmanının həyatının bu şəkildə romana gətirilməsi yeni roman tipi idi.

Azərbaycan nəsrində də bu ənənədən istifadə 30-cu illərin əvvəllərində özünü göstərməyə başladı. İlk öncə xalq qəhrəmanı Qaçaq Nəbinin həyatı, mübarizəsi nəsrə gəlməyə başladı. Güclü folklorizmə malik bu süjet ilkin mərhələdə hekayə, povest şəklində nəsrə gəldi. Sonralar isə Qaçaq Nəbi XIX əsr Azərbaycan həyatının milli-azadlıq hərəkatını geniş ölçülərdə əks etdirən qəhrəmanlıq süjeti kimi cilalandı və Azərbaycan ədəbiyyatına səpələndi.

70-80-ci illərdə isə Qaçaq Nəbinin qəhrəman obrazı nəsrə göründü. XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində ədəbi düşüncənin geniş diqqət mərkəzində olan «Qaçaq Kərəm» süjeti yenidən təzə formada Azərbaycan romanında əks olundu. Bütün bunlar isə Azərbaycan nəsrinin folklor qaynaqlarından bəhrələnmənin bir-birindən fərqli formaları idi. Hər biri özünəməxsus fərdiliklərə malik idi, Azərbaycan nəsrində folklor qaynaqları müxtəlif şəkildə təzahür edir və ayrı-ayrı nəsr əsərlərində müxtəlif şəkillərdə özünü göstərirdi. Əfsanə, rəvayət və lətifələrin bir-birindən fərqli şəkildə nəsr nümunələrinə gəlişi 30-cu illərdə yeni mərhələyə yüksəldi. Eyni zamanda bu, folklorun müxtəlif janrlarının pərakəndə formadan daha mükəmməl şəkildə düşməsinə təkan verdi. Məsələn, elə «Qaçaq Nəbi» dastanı nəsrə geniş əks-səda yaratdıqdan sonra dastan şəklində repertuara gəldi, toplanılıb nəşr edildi. Bu geniş qəhrəmanlıq süjetlərinin Azərbaycan nəsrində əksinin eyni zamanda yeni bədii forması yarandı. Xalq qəhrəmanlarının həyatından bəhs edən nəsr nümunələrində pəremik vahidlərdən müxtəlif formalarda istifadə edildi, romanda mifoloji deyimlər, əfsanə və rəvayət elementləri özünü göstərdi. Bayatı, qəhrəmanlıq nəğmələri mətnlərindən yazıçılar yeri gəldikcə daha geniş istifadə etməyə cəhd göstərdilər. Bu isə yeni romanın mifologizmini və folklorizmini, bu kontekstdə isə milli gerçəkliyi əks etdirmə imkanını genişləndirdi. Həmən yaradıcılıq prosesi üçün ənənəvi olan iki xüsusiyyəti də qeyd etmək vacibdir. Birincisi,

bu tipli nəsr əsərlərində xalq süjeti xronologiyasına aludəçilik ümumilikdə romanın bədii dəyərində, sənətkarlıq səviyyəsinə xələl gətirdi. Bu dövrdə yaranan nəsr nümunələrində yazıçı təxəyyülü zəiflədi. Əsərdə xalq süjeti yazıçı təhkiyəsinə üstələdi. Bu isə hətta 70-80-ci illərdə xalq qəhrəmanlığı süjetləri əsasında yazılmış «Boz atın belində» (C.Bərgüşad), «Qaçaq Kərəm» (F.Eyvazlı) romanları üçün də ənənəvi xüsusiyyətlərini qoruyub saxladı (21; 22).

İkincisi isə, 30-cu illərdə nəsrə gələn xalq qəhrəmanlarının həyatı mövzularında yazılmış əsərlərdəki folklorizm, sonrakı dövr nəsr yaradıcılığında bir növ sönməyə başladı. Sosialist həyatının tərənnümü mövzusunda yaranan nəsr nümunələrində milli dəyər arxa plana keçdi. Sosialist ideyalarının tərənnümü milli dəyərləri üstələdi. Yalnız müharibə və müharibədən sonrakı dövrün nəsrində folklorizm şərtləri yenidən görünməyə başladı. Bütövlükdə bu dövr nəsrimiz bir sıra fərdi və fərqli xüsusiyyətləri ilə seçilməkdədir.

70-80-ci illərdə isə Qaçaq Nəbinin qəhrəman obrazı nəsrə görünməyə başladı. XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində ədəbi düşüncənin geniş diqqət mərkəzində olan «Qaçaq Kərəm» süjeti yenidən təzə formada Azərbaycan romanında əks olundu. Bütün bunlar isə Azərbaycan nəsrinin folklor qaynaqlarından bəhrələnmənin bir-birindən fərqli formaları idi və folklorun müxtəlif janrlarının pərakəndə formadan daha mükəmməl şəkllə düşməsinə təkan verdi.

İşin elmi yeniliyi. XX əsr Azərbaycan nəsrində yazılı ədəbiyyat və folklor əlaqələri daha da gücləndi. Bu dövr Azərbaycan nəsrində mövcud olan folklorizmin ifadə xüsusiyyətlərinin geniş şəkildə öyrənilməsi məqalənin başlıca elmi yeniliyidir.

Tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalədən XX əsr Azərbaycan nəsrində yazılı ədəbiyyat və folklor əlaqələri ilə məşğul olan, bu sahədə araşdırma aparən alimlər, mütəxəssislər, ali məktəb tələbələri və magistrləri yararlı bilirlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Dalqat U.B. Qadji Murat. M.: Nauka, 1967, s.6-7
2. Qadjiev A. Poetika sovremennoy prozi. Bakı: Elm, 1997, s.31
3. Manaflı X. 1960-70-ci illər nəsrində folklorizm (Anar, Elçin və Ə.Mustafayevin yaradıcılığı əsasında): filol.elm.nam. diss. Bakı, 2007, s.11-127
4. Haqverdiyev Ə. Hekayələr. Bakı: Azərnəşr, 1983, 203 s.
5. Hacıyev T. Elçinin bədii dili və üslubu haqqında. Şeirimiz, nəsrimiz və ədəbi dilimiz. Bakı, Yazıçı 1990, 357 s.
6. Hüseynoğlu T. Söz-tarixin yuvası. Bakı: Azərnəşr, 2000, 165 s.
7. Çəmənəminli Y.V. «Qızlar bulağı» «Qan içində». Bakı: Yazıçı, 1987, 328 s.
8. Abdullayev B. Y.V.Çəmənəminli və xalq ədəbiyyatı. Bakı: Elm, 1983, 181 s.
9. Ordubadi M.S. Dumanlı Təbriz, I kitab. Bakı: Yazıçı, 1985, 373 s.
10. Ordubadi M.S. Dumanlı Təbriz, II kitab. Bakı: Yazıçı, 1985, 730 s.
11. Arif M. «Gümüşü, narıncı...». «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 13 oktyabr, 1973.

12. Hüseyn M. Ədəbiyyat və sənət məsələləri. Bakı: Azərneşr, 1958, 352 s.
13. Hüseynov İ. İdeal. Bakı: Yazıçı, 1986, 440 s.
14. Hüseynov İ. Seçilmiş əsərləri: 2 cildə, I c. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1988, 416 s.
15. Hüseynov İ. Seçilmiş əsərləri: 2 cildə, II c. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1988, 368 s.
16. Şıxlı İ. Ölüləri qəbiristanlıqda basdırın. Bakı: Gənclik, 1992, 272 s.
17. Əfəndiyev İ. Seçilmiş əsərləri: 4 cildə, IV c. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1973, 396 s.
18. Əfəndiyev İ. Seçilmiş əsərləri: 6 cildə, I c. Bakı: Yazıçı, 1973, 396 s.
19. Bestujev-Marlinski A.A. Molla Nur. Bakı: Yazıçı, 1988
20. Tolstoy L. N. Hacı Murad. Bakı: Azərneşr, 1979, 142 s.
21. Cəlal B. Boz atın belində. Bakı: Gənclik, 1970
22. Eyvazlı F. Qaçaq Kərəm. I h. Bakı: Gənclik, 1986, 397 səh.

Çapa tövsiyə edəni: fil.ü.f.d. Ağaverdi Xəlil

Xankishi MƏMMƏDOV
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
ADPU-nun Azərbaycan ədəbiyyatı
tarixi kafedrasının doktorantı
e-mail: mkhankishi@mail.ru



FOLKLOR MOTİVLƏRİ VƏ OBRAZLARININ MƏSƏLLƏRƏ SEMANTİK TRANSFORMASIYASI

Xülasə

Azərbaycan folklorunun ən az tədqiq olunan sahələrindən biri də folklor motivləri və obrazlarının məsəllərə semantik transformasiyasıdır. Əlbəttə, hər hansı bir paremik vahidin lap dəqiq tarixini və mənbəyini müəyyən etmək çətinidir. Lakin, onların hansı motivlər əsasında yaranması barədə müəyyən fikirlər söyləmək mümkündür. Məqalədə məhz həmin problemlərə nəzər yetirilib. Mənbə kimi Azərbaycan nağıllarına, lətifələrə və “Koroğlu” eposuna müraciət olunur. Nəticədə aydın olur ki, nağıllardan, lətifələrdən, dastanlardan bəhrələnən iafadə vahidləri transformasiya olunaraq paremilərə çevrilir. Bu isə paremilərin struktur paremiologiyada struktur-semiotik yanaşma üsulunun tətbiqi ilə daha dərinlən araşdırılmasını zəruri edir.

Açar sözlər: folklor, folklor motivləri, nağıllar, lətifələr, dastanlar, paremioloji vahidlər, atalar sözü və məsəllər, semantika, transformasiya.

SEMANTIC TRANSFORMATION OF FOLKLORE MOTIVES AND CHARACTERS INTO SAYINGS

Summary

One of the least studied areas of Azerbaijani folklore is semantic transformation of folklore motives and characters into sayings. Of course, it is difficult to determine the exact date and source of any paremiological unit. Nevertheless, it is possible to give some ideas about the motives from which they arose. The article addresses exactly these issues. As a source, Azerbaijani tales, anecdotes and "Koroglu" epos have been addressed. As a result, it became clear that the units originating from tales, anecdotes and eposes turn into paremiological units as a result of transformation. This, in turn, makes it necessary to investigate paremiological units more deeply with the application of the structural-semiotic approach method in structural paremiology.

Key words: folklore, folklore motives, tales, anecdotes, eposes, paremiological units, proverbs and sayings, semantics, transformation.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ И ОБРАЗОВ К ПОСЛОВИЦАМ И ПОГОВОРКАМ

Резюме

Одно из наименее мало изученных областей Азербайджанского фольклора является семантическая трансформация фольклорных мотивов и образов к пословицам и поговоркам. Конечно, трудно определить точную дату начала и источника какого-то паремнологического единица. Тем не менее, о возможных мотивах можно сказать какие-то идеи. В статье рассмотрены именно эти проблемы. В качестве источника обращалась Азербайджанским сказкам, анекдотам и к эпосу "Кероглу". В результате выяснилось что, паремии образуются именно путём трансформации. А это вызывает необходимость более глубокого изучения данной проблемы.

Ключевые слова: фольклор, народные мотивы, рассказы, анекдоты, легенды, паремии единиц, семантика, преобразование.

Azərbaycan folklorunun ən az tədqiq olunan sahələrindən biri də pəremilərin mövzu dairəsinin, onların yaranma səbəblərinin tarixi mənbələrinin, semantik tutumunun az öyrənilməsidir. Əlbəttə, hər hansı bir pəremik vahidin lap dəqiq tarixini, mənbəyini, “ata-anasını” müəyyən etmək mümkün olmasa da (çünki, folklorun yaradıcısı xalqdır), onların hansı motivlər əsasında transformasiya olunaraq yaranması barədə müəyyən fikirlər söyləmək mümkündür. F.Köçərli “Bələlərə hədiyyə” əsərində yazırdı: “Türk dilində neçə min hikmətamiz məsəllər var ki, tamamisi təcrübə yüzü ilə deyilibdir...” (1, 2). Azərbaycan atalar sözü və zərb-məsəllərin toplanması və nəşrinin banisi olan iki ziyalıdan biri olan Hənifə Zeynallı (o biri Əbülqasım Hüseynzadədir) yazırdı: “Atalar sözlərinin əslini axtarmaq, bulmaq bir adamın, beş adamın, bir ilin, üç ilin işi deyildir. Bunun üçün, başqa millətlərdə olduğu kimi, əsrlər uzununu, nəsillər boyu öylə yorulmaq, dayanmaq, dincəlmək bilməyən qoçaq kişilər tələb edir ki, axır axırda bir nəticəyə varmaq mümkün olsun. Aşan-daşan bir dənizin qarşısında iki əl, beş əl ilə bənd bağlamaq olmaz. Böylə geniş sahədə çoxlu çalışanlar lazımdır” (2, 111).

1942-ci ildə Tiflisdə “Sover Gürcüstanı” qəzetində C.Cəfərovun “Faydalı kitab” adlı məqaləsində atalar və el sözlərinin mənşəyinin tarixini öyrənməyin folklor işində çox əhəmiyyətli olduğunu yazırdı. Atalar sözlərinin yığcam qəlib şəklində düşənə qədər keçdiyi yolun tarixçəsinə M.Adilovun “Niyə belə deyirik” və “Qanadlı sözlər” kitablarında, Böyükağa Hüseynovun “Rəvayətli ifadələr” kitabında da rast gəlmək olur (3). Son zamanlar bu səpkidə nəşr olunan və diqqət çəkən kitablardan biri də Məmmədəli Qıpçağın “Söz ələminə səyahət” kitabıdır (4).

Azərbaycan folklorunun pəremilər sisteminin özəyini təşkil edən atalar sözü və zərb-məsəllərin yaranma yolları və məzmun xüsusiyyətləri, bir sözlə geniş tədqiqi isə İ. İbrahimovun adı ilə bağlıdır. O cümlədən bir çox müəlliflər də atalar sözü və zərb-məsəllərin bir çoxunun xalq ədəbiyyatının epik və lirik janrlarından törəndiyini qeyd etmişdir. Göründüyü kimi problemin həlli Ziyət Əlizadə demişkən”əlmə son sözünü hələ də deməmişdir” (5, 43). Ümumiyyətlə, pəremilərin yaranma tarixini dəqiq söyləmək mümkün olmasa da, onun köklərinin lap qədimdən gəldiyi məlumdur. Odur ki, folklor motivlərinin və obrazların məsəllərə semantik transformasiyası məsələsinə aid fikirlər söyləməyə çalışacağıq. Mənbə kimi əsasən Azərbaycan nağıllarına, lətifələrə və “Koroğlu” epasına müraciət edilmişdir. Müasir gəncliyin vətənpərvərlik, saflıq və milli mənəvi özünüdərk ruhunda tərbiyə edilməsi, eləcə də soy kökə yeni ruh verilməsi baxımından məsələnin aktuallığı bizcə yetərincədir. Ümumiyyətlə, folkloru sөykənməyən, ondan qaynaqlanmayan əsər çətin ki, uğur qazana. Fikirlərimizi aydınlaşdırmaq üçün konkret olaraq misallara müraciət edək.

“Zəmanənin hökmü” nağılında oxuyuruq: “Əlmərdən Cinni dərəylə gedər-kən eşitdi ki, daldan onu çağırırılar. Baxdı ki bir ağ ilandı. İlan deyir: – Əlmərdən, bu dərədən gəldin, qorxmadın? Qoca dedi: – Ay balam, ac özünü qılınca toxuyar. Mənimçün nə təfəvütü var. Ya kənddə ölüm, ya burda”. Göründüyü kimi,

bu gün işlətdiyimiz “Ac adam özünü oda vurar”, “Ac aman bilməz”, “Ac bayıra qaçar, yalavac evə girər”, “Ac qurd aslanı basar”, “Ac qurd balasını yeyər”, “Ac köpək özünü aslana vurar” atalar sözlərinin “Ac özünü qılınca toxuyar” motivindən transformasiya olduğunu demək olar.

Yenə həmin nağılda ilan Əlmərdana məsləhətlərini verir, padşaha “böyük adamların yuxusu da böyük olur” deməsini öyrədir və qazandığı qızilları yarısının qardaşlıqda ona çatasını söyləyir. Bu gün işlətdiyimiz “Böyüyün böyük dərdi var, kiçiyin kiçik”, “Böyük qarının böyük də halqası olar”, “Böyük dağın dumanı da böyük olar” kimi atalar sözləri mənasını bircə məhz bu nağıldan götürmüşdür.

Məlum olduğu kimi Əlmərdan evə qayıdarkən aldığı qızılardan ilana vermir və əhdinə xilaf çıxır. İkinci dəfə o, padşahın yanına gedəndə yenə ilan onu çağırır. Əlmərdan elə güman edir ki, qızilları ona vermədiyinə görə ilan bu dəfə onu öldürəcək. Amma ilan onu öldürmür, əksinə yenə ona yaxşılıq edir. Əlmərdan yenə qayıdanda qızılardan ilana vermir, əksinə onun üstünə hücum çəkib, onun quyruğunu yaralayır. Yalnız üçüncü dəfə Əlmərdan qazandığı qızilları hamısını ilanın yuvasının ağzına qoyub onu çağırır və yalvarmağa başlayır. İlan yuvasından çıxıb və deyir ki, mənə qızıl lazım deyil. Mən səni taqsırlandırmıram, günah səndə yox, zamanəddir. Göründüyü kimi “Zəmanənin hökmü” nağılının motivlərinin transformasiya olunması nəticəsində “Hər zamanın öz/bir hökmü var”, “Hər anın bir hökmü var”, bir məlalı var”, “Hər saatin bir hökmü var”, “Hər zamanın bir fironu var, hər fironun da bir Musası”, “Hər vaxt qoşa şeş gəlməz”, “Hər vaxt fürsət ələ düşməz” kimi atalar sözlərinin yarandığını demək mümkündür.

“Göy mıncıx” nağılında balaca qardaş bir müddət bacısının yanında qalandan sonra getmək istəyir. Məlum olduğu kimi Göy mıncıx ona nəsihət verib, göygöz və sarısaqqal kişiye nökrə olmamasını tapşırır. Görünür, “Göy göz adamlardan ehtiyatlı ol” məsəli də bu nağılın motivləri əsasında yaranıb.

Məlum olduğu kimi Göy mıncıx yolda göygöz və sarısaqqal bir kişiye rast oldu, ona nökrəlik etdi. Amma bu kişi onu öldürdü. Əvəzində Göy mıncıx da gəlib kişinin oğlunu, anasını, arvadını öldürüb, özünü isə qaynar qazanda bişirərək o dünyaya vasil elədi. Bu yerdə “Nə tökərsən/doğrarsan aşına, o da çıxar qaşığına” və “Nə əkərsən, onu da bişərsən” məsəlləri yada düşür.

“Keçəl Məhəmməd” nağılında Fatı qarı pambıq kələfinin birinin itdiyini görüb, qonşulardan şübhələndi. Heç ağlına gəlməzdi ki, bunu oğlu Məhəmməd edib. Odur ki, “Motala dadanan köpək bir də gələr” fikrinə gəldi. Və nəticədə məlum oldu ki, zəndi onu aldatmayıb. Bu motivdən “Öyrənənə tövbə yoxdu”, “Öyrənən ağız çərəzsiz qalmaz” kimi atalar sözləri yaranıb.

“Bəxtiyar” nağılında Bəxtiyar səfərə getmək istəyəndə arvadı ona etiraz etdi. Cavabında Bəxtiyar, “ay arvad, sən kişi işinə qarışma” dedi. Məlum olduğu kimi o, arvadının sözünə baxmır və səfərə çıxır. Görünür, “Arvad kişi işinə qarışmaz” məsəli burdan yaranıb.

“İsgəndər “ nağılında padşah vəzirə qırx gün möhlət vermişdi ki, quş dili bilən bir adam tapsın. Axırınıcı gün gəlib çatmışdı. Amma vəzir o adamı tapa bilməmişdi. Adəti üzrə İsgəndər yenə cümə günü bir qızıl balıq götürüb qardaşlığı vəzir gilə gətirmişdi. İsgəndər soruşdu. Qardaş niyə belə olmusan? Vəzir ona həqiqəti deməməyə çalışsa da, İsgəndər əl çəkmədi, qardaşın qardaşdan ayrı dərdi olmaz – dedi və sirrini ona deməsini xahiş etdi. Göründüyü kimi “Qardaşın qardaşdan ayrı dərdi olmaz” məsəli də bu nağıldan götürülüb.

“Kiçik şahzadə” nağılında şahzadə ağacın altında bir az yatandan sonra görür ki, bir ilan ağaca çıxıb quşun balalarını yemək istəyir. Odur ki, ilanı öldürür və yenə yatır. Məlumdur ki, bu zaman quşların anası gəlib ağacın altında bir nəfərin yatdığını görür və onu öldürmək istəyir. Amma quşun balaları buna imkan vermir. Əvəzində isə quş onu işıqlı dünyaya çıxardır.

Bu cür motivə “Südəmən “ nağılında da rast gəlirik. Südəmən zümrüd quşunun balalarını yemək istəyən əjdahanı öldürəndən sonra çinar ağacının altında yatmışdı. Zümrüd quşu gəldi və gördü ki, ağacın altında bir insan yatıb. Öldürmək istədi, amma balaları qoymadı.

“Kiçik şahzadə” və “Südəmən “nağıllarında olduğu kimi “Taxta qılınc”, “Qara at” yaxud “Bulud” nağıllarında da bu cür motivlərə rast gəlirik.

Göründüyü kimi “Yaxşılığı elə, at dəryaya, balıq bilməsə də, xalıq bilər”, “Yaxşılıq itməz”, “Yaxşılıq yaxşılıq gətirər”, “Yaxşılıq istəyən qabaqca behin verər”, “Yaxşılıq iki tərəfli olar”, “Yaxşılıq elə ki, başına gəlsin”, “Yaxşılıq elə, minnət qoyma”, “Yaxşılıq edən yaxşılıq görər”, “Yaxşılığın əcri (əvəzi) gələr”, “Yaxşılıq yerdə qalmaz” yaxud “Sən yaxşılığı et, öz qarşına çıxmasa da övladının qarşısına çıxar” məsəlləri də çox güman ki, elə bu nağıllardakı motivlərdən yaranıb.

“Gül Sumana neylədi” və “Gül və canavar” nağıllarında “Hər deyilən sözə gərək inanmayasan” məsəli yada düşür.

“İskəndər” nağılında İskəndərin anası devlərin axırınıcı qardaşlarını görərkən bir könlüdən min könlə ona vurulur və hətta bu sevginin xatirinə oğlunu öldürmək istəyir. Bu yerdə “Sevənin gözü kor olar” məsəli yada düşür. Axı ana öz balasına necə qıyar bir kişiye görə?

Yenə həmin nağıldan məlum olur ki, anası bir gün onu almaya, bir gün yemişə göndərir ki, məhv olsun. Amma o, hər dəfə geriye üzü ağ qayıdır və bir gün də gəlib görür ki, anası devinən və bir də onların uşaqları bir yerdə oturublar. Məlum olduğu kimi İskəndər onları öldürür və qızların yanına qayıdır. Bizcə “Heç kimin heyfi heç kimdə qalmaz”, “Buynuzsuz qoçun qisası buynuzlu qoçda qalmaz” və s. kimi məsəllər də bu nağılların motivləri əsasında yaranıb.

“Tənbəl Əhməd” nağılında Əhmədin ayağının düşərli olduğunu və nəticədə sövdəgərin külli miqdarda cəvahirə sahib olduğunu şahidi oluruq. “Ayağı sayalı/düşərli olmaq” məsəli də çox güman ki, buradan yaranıb.

Yenə həmin nağılda padşah kiçik qızına acığı tutduğu üçün onu tənbəl Əhmədə verir ki, acınnan ölsünlər. Amma Əhməd ruzi dalınca gedir və ulu tanrı

onun qismətini verir. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, “Qismət də var, hümmət də var”, “Qismət olan qaşığa çıxar”, “Qismət olsa, gələr Yəməndən, qismət olmasa, çıxar dəhəndən” və “Qismətdən artıq yemək olmaz” kimi məsəllər də çox güman ki, elə bu nağıldakı motivlərdən yaranıb.

“Dad Xəmpərinin əlindən” nağılında Xəmpərinin əri arvadının sözü ilə irəmdərrik öyrənmək istəyirdi. Amma nə edəcəyini bilmirdi. Padşahın xəzinəsini yaranda da onu çağırıdılar və xəzinəni yaranları tapmağı ona tapşırdılar. Nə edəcəyini bilməyən kişi bazardan qırx qarpız alıb evə gətirir. Və hər gün qarpızlardan birini kəsir. Məlum olduğu kimi oğrular da hər gün gəlib kişinin damının üstündə oturub onun danışığına qulaq asırmışlar. Kişi hər dəfə arvad, qırxların biri, ikisi, filanı gəldi deyir. Axırıncı gündə də quldurlar hamısı gəlib damdan ona qulaq asanda kişi qırxıncı qarpızı gətirib kəsir və arvad, qırxı da cəm oldu deyir. Əslində kişi qırxıncı qarpızdan söhbət açdığı halda, oğrular elə bilirlər ki, onlardan danışirlər. Odur ki, kişinin əl-ayağına düşürlər və onların adlarını padşaha verməməyi xahiş edirlər. Bu məqamda istər-istəməz “Kar könlündəkin anlayar” məsəli yada düşür və güman ki, elə bu məsəl bu nağıldan yaranıb.

“Dərzinin şagirdi” nağılında qonşu ölkənin padşahı bu biri qonşuya üç erkək at göndərir ki, bu atların hansı böyükdür, hansı kiçik? Məlum olduğu kimi erkək atları bir tövləyə salıb, yanlarına da bir madyan buraxırlar. Sonra madyanı tövlədən çıxarıb, erkək atları da buraxırlar. Bu zaman əvvəlcə böyük at, sonra ortancıl, daha sonra isə kiçik at eşiyyə çıxır. Cavab doğru olur. Bu yerdə yada bu atalar sözü düşür: “Hər heyvanın balası/kiçiyi böyüyün dalınca gedər, eşşəyin balası/balacası böyüyün qabağınca”.

“Üç şahzadə” nağılında padşahın oğlanları oxuyub gəlmişdi. Padşah əvvəlcə böyük oğlunu çağırırdı ki, bəs ay oğul, daha mən qocalmışam, istəyirəm məmləkətə sən padşahlıq edəsən. Oğlan qayıtdı ki, ata, mən hələ təzə gəlmişəm, vilayəti necə dolandıрмаğı hələ bacarmaram. Sonra ikinci oğlu dedi ki, böyük qardaşım dura-dura mən nadşah olmaram. Kiçik oğlu da elə. Məlum olduğu kimi atası oğlanlarına məsləhətlər verib “Qabağına çıxan qisməti təpikləmə”, “Gördün ki, bir maqsuda çatacaqsan, ona çatmaq üçün tələsmə”, “Həmişə dara düşəndə qocaların məsləhətinə qulaq as” kimi faydalı öyüdlər verib onları yola salır. Nəticədə böyük oğlan başqa məmləkətdə qonaqlıq vaxtı onlara verilən ətin “quzu əti yox, it əti olduğunu”, verilən “şərabın şərab deyil, insan qanı olduğunu” və “aşbazdan əmələ gəlmiş bicedən daha bundan artıq nə gözləmək olar ki” fikirləri padşahın xoşuna gəlir və padşahlığı ona vermək istəyir. Qardaşları buna razı olmayanda “yox, dədəm mənə deyib ki, qabağına çıxan qisməti təpikləmə. Odur ki, o razı olur və ölkədə qalib padşahlıq etməyə başlayır. Görünür “Adam qabağına çıxan qisməti təpikləməz” məsəli buradan yaranıb.

Yaxud, ikinci oğlanın qızın yanına girərkən özünü ağıllı aparması, namusuzluq etməməsi, halal süd əmməsi, qızın onun üstünə getməsinə baxmayaraq ondan qaçması və məqsədə çatması üçün tələsməməsi onu arzusuna çatdırır. Nəticədə padşah toy edib qızını ona verir və padşahlığı ona tapşırır. Görünür, “Tələsən

təndirə düşər”, “Tələsən bayaq büdrər”, “Tələsən yolda qalar”, “Tələsən gecəyə düşər”, “Tələsənə mənzil alınmaz”, “Tələsənin kündəsi küt gedər”, “Tələsik işə şeytan qarışar” kimi atalar sözləri bu nağıldakı motivlərdən yaranıb. Döğrudan da, oğlan başqa oğlanlar kimi namussuzluq etsəydi, boğazı əldən gedərdi.

Üçüncü oğlan isə ağsaqallar məsləhət gördüyünə görə öz arzusuna çatdı. Bütün maneələri dəf etdi və qızın verdiyi suallara doğru cavab verdi. Odur ki, o da öz məqsədinə çatdı. Bu yerdə “Məsləhətli don gen olar”, “Məsləhətlə atılan daş uzağa gedər”, “Məsləhətli aş dadlı olar”, “Məsləhətsiz görülən işdən xeyir gəlməz” kimi atalar sözlərinin də bu nağıldakı motivlərdən yarandığını söyləmək olar.

Bundan başqa “Keçəllə tacir” nağılının motivləri əsasında “Dinsizin öhdəsinə imansız gələr”, “Dinsizin ağzını imansız yumar”, “Dinsizin malını imansız yeyər”; “Hazarandastan bülbülü”nün əsasında “Nə qaldırsa üzünə, o görünər gözü-nə”, “Nə doğrarsan aşına, o da çıxar qaşığına”, “Nə əkərsən, onu da biçərsən”, “Nə ilə ölçərsən, onunla da ölçülərsən”; “Qızıl ilan”ın əsasında “Sirri bilən ya bir olar, ya iki”, “Sirr saxlamaq mərdlikdir”; “Yeddi dağ” və “Gül sənəvərə neylədi, Sənəvər gülə neylədi”nin motivləri əsasında “Kişi gərək sözümdən qaçmaya”, “Kişinin sözü bir olar”, “Kişi öz sözünün ağası olar”, “Kişi tüpürdüyünü yalamaz”; “Ağ quş”un əsasında “Artıq tamah baş yarar”; “Kəl Həsənin nağılı”nın əsasında “Allah bir tərəfdən alar, bir tərəfdən verər”, “Bir yandan boşalır, bir yandan dolur, sirrini verməyir sirdəşə dünya”, “Bir yandan bağlayan bir yandan açar”; “Məhəmməd” nağılı əsasında “Arvad kişiyyə hər şey edə bilər. İstəsə onu xoşbəxt edər, istəsə bədbəxt”, “Arvad var ərini əllam elər, arvad var bədnam”; “İki yoldaş”ın əsasında “Atalar üçə qədər deyib”, “Allahdan gizlin deyil, bəndədən nə gizlin”, “Kotan nə bilir qayıq nə çəkir”; “Loğmanla şeyirdi” nağılının əsasında “Bir yerdə ki, yağla şora fərq qoyulmadı, orda yaşamaq məsləhət deyil”; “Çırxalı İsa”nın əsasında “Palaza bürün, ellə sürün”; “Ax Vax nağılı”nın motivləri əsasında “Arvad şeytana pəriş tikər”, “Ehtiyat igidin yaraşığıdır”; “Yanığın nağılı” əsasında “Ağıllı oğul mal-dövlət yığar, ağılsız oğul it-pişik”, “Gərəksizi saxla, bir gün gərək olar”, “Atalar üçə kimi deyib”; “Pəri xanımın nağılı” əsasında “Öldü var, döndü yoxdu”; “Şahzadə və qurbağa”nın əsasında “Ölüm dediyin qaşla göz arasında olan bir şeydir”, “Atalar üçəcən deyib”, “Tək əldən səs çıxmaz”, “Göyə iynə atsan biri də yerə düşməz”, “Yaxşılığa yaxşılıq hər kişinin işidir, yamanlığa yaxşılıq nə kişinin işidir”; “Torçu oğlu”nun əsasında “Bişmiş balığın gülməyi gəlir” kimi pəremilərin yarandığını söyləmək olar.

Lətifə motivləri əsasında yarandığını güman etdiyimiz pəremilərə bunları aid etmək olar: “Quyruğu da yanında” lətifəsinin motivləri əsasında “Donuzdan bir tük də çəksən qənimətdir”, “Qorxulu dilənçi”nin motivləri əsasında “Cidani çuvalda gizlətmək olmaz”, “Ya eşşək ölər, ya Teymur” lətifəsinin motivləri əsasında “Ya xan ölər, ya eşşək”, “Həm nökerəm, həm də ağa”nın motivləri əsasında “Gün gələr dəmir qapının da taxta qapıya işi düşər”, “Uzaqdan baxana döyüş asan gələr”, “Molla o dünyada” lətifəsinin motivləri əsasında “Məbada özgənin qatırını ürküdəsiniz”, “Sən çaldın” lətifəsinin motivləri əsasında “Sən

çaldın”, “Cızıq məsələsi”nin motivləri əsasında “Kişinin başı qalda gərək”, “Kişinin sözü bir olar”ın əsasında “Kişinin sözü bir olar”, “Gözünün qabağında olmalıdır” lətifəsinin motivləri əsasında “Kişinin malı gözünün qabağında olmalıdır”, “Başı altında olmalıdır” lətifəsinin motivləri əsasında “Gecə kişinin malı başı altında olmalıdır”, “Alın yazısı”nın əsasında “Alın yazısından qaçmaq olmaz”, “Ucuz ətin şorbası olmaz”ın əsasında “Ucuz ətin şorbası olmaz”, “Sənin əvəzinə məni aparajaydı”nın əsasında “Qarın qardaşdan irəlidir”, “Olsa yaxşıdır”ın əsasında “Arvadsız ev suyu qurumuş dəyirman kimidir”, “İlanın ağına da lənət, qarasına da “nın əsasında “İlanın ağına da lənət, qarasına da“ və s.

Həyat gerçəklikləri əsasında çox ustalıqla bədiiləşdirilən Koroğlu dastanından və həmin etno-mədəni muhitdən yarandığını güman etdiyimiz atalar sözləri və məsəllərin bir qismi bunlardır:

“Acdın çobana, yoruldun sarbana”, “Adam tanımadığı adama etibar etməz”, “Adam özü-özünə etdiyin heç kim edə bilməz”, “Ağa kərəmsiz, qul xətasız olmaz”, “Ağıl-ağıldan süyüşüklü olar”, “Arının qəhrin çəkməyən balın qədrini nə bilər”, “Aslan da yalnız olmasın”, “Aslanın erkəyi, dişisi olmaz”, “Asta qaçan namərddi”, “Aşiq gördüyünü çağırar”, “At iyidin qardaşındı”, “Atdı, arvaddı, papaqdı, kişi üçün qeyrətdi”, “Başda turp əkmək”, “Bənnasız hörgü hörülməz”, “Bərkə-boşa düşmək”, “Bıçaq vursan qanı çıxmaz”, “Binadan gözəl olmayan telin qədrini nə bilər”, “Bir iyidin zati olsa, pullu da olur, pulsuz da olur”, “Bir iynə boyda deşikdən bir kərən boyda soyuq gələr”, “Boz sərçələr gülün qədrini nə bilər”, “Bura quş gəlsə qanad, qatır gəlsə dırnaq salar”, “Burnu aşağı olmaq”, “Çaqqal əniyi qurd olmaz”, “Çünki oldun dəyirmançı, çağır gəlsin dən Koroğlu”, “Daş qayaya rast gəlib”, “Dəm də, qəm də ekizdi”, “Dəymişlərin duran yerdə, leysan olar kalın sənin”, “Dövlət ki var əl çirkidi”, “Düşman günü düşman, dost günü dost”, “Düşmənnik qumar kimi bir şeydi, gah bir tərəf aparar, gah da o biri tərəf”, “Ehtiyat igidin yaraşığıdır”, “Ehtiyatlı igidin anası ağlamaz”, “El yığılsa eləməz özünə eyliyənə”, “Elçiyə zaval yoxdu”, “Elə şeylər var ki, adama dəm gətirər, elə şeylər də var ki, qəm”, “Əl-ayağı yerdəngöydən üzülmək”, “Əmi qızıynan, əmoğlunun kəbini göydə kəsilib”, “Göllər də yalnız olmasın”, “Göydə uçan boz sərçələr gülün qədrini nə bilər”, “Gözəl olmayan telin qədrini nə bilər”, “Gözünün yağını onlara yedirtsin”, “Heç iyid yalnız olmasın”, “Hələ Allahın yazısını pozan olmuyub”, “Həvəsdi, bəsdı”, “Xan tayfasına bel bağlamaq olmaz”, “İgid dil açmaz, əl açar”, “İgid igidin payına, köndələn düşməmək gərək”, “İgidi darda, taciri varda sınaqlar”, “İgidlik ondu, doqquzu qaçmaqdı, biri heç gözə görünməmək”, “İgidlik ondur, doqquzu qaçmaqdır”, “İki qardaş bir olsa, dağ oynadar yerindən”, “İlan vuran yatdı”, “İlk kəlmədən adama gülməzlər”, “İnsan gərəkdi ki, naşükür olmuya”, “İşdi, olub keçib”, “İyid basdığı kəsməz”, “İyid yaranıb ki, başı qovğa-qal çəkə, gah vura, gah vurula”, “İyid yaranıb ki, qalda yaralana, davada öl”, “İyidin adını eşit, üzünü görmə”, “İyidin atını apardılar ya arvadını, ikisi də namusdan sayılır”, “Keçəl suya getməz”, “Keçəllər fəndgir olurlar”, “Kişi dostluq üçün uzanan əli kəsməz”, “Əmi qızıynan, əmoğlunun kəbini göydə

kəsilif”, “Yazıya pozu yoxdu, ilahi nə yazıf, onu görməliyik”, “Kişi mərd olar”, “Qardaş qardaşa tən gərək, tən olmasa gen gərək”, “Qarğalar neylər laçına”, “Min tülkü neyləyər bir ac aslana”, “Qız deyirəm, qızdırma demirəm”, “Qonaq ki var, bizim əzizimizdi, iki gözümüzü”, “Qorxağa oğul deməz, qoçaq ata, mərd ana”, “Qurd oğlu yenə qurddur”, “Mərd igid davada başının adamını qırdırmaz”, “Mərd oğulun nişanəsi, qanında gərək igidin”, “Mərddi, basmaz duz-çörəyi”, “Mərdin əskik olmaz başından qada”, “Məsləhət sizdən, rüsxət məndən”, “Mollanın ki azardı, tacirinki bazar”, “Müxənnətə söz dərd olmaz”, “Namərdliklə başa çatan, elin qədrini nə bilir”, “Nə tökülən dolar, nə də keçən qayıtmaz”, “Oğulun başı ya dəmdə, ya qəmdə gərək”, “Oğurluq it peşəsidi”, “Ox atanlar namərd olar”, “Oxunu atıb yayını niyə gizdədirsən”, “Sarılab sapa, incəlib ipə dönmək”, “Sarp qayalarda yurd olmaz”, “Müxənnətə söz dərd olmaz”, “Çaqqal əniyi qurd olmaz”, “Yenə qurd oğlu qurd olu”, “Sırr adamı saraldıb sapa, incildib ipə döndərər”, “Sırrını dostuna demə, dostnun dadostu var”, “Sözü düz gərək igidin”, “Su sənəyi suda sınar”, “Təbibsiz xəstə dirilməz”, “Tədbir də igidin bir yaraşığıdı”, “Təqdirə tədbir yoxdu”, “Tök-düyündü çıxdı qarşına”, “Ulularımız söz söyləməzdən əvvəl, söyləyəcəyi fikri yüz ölçüb bir biçiblər”, “Ustad dili yüyrek olar”, “Uzun söhbət dananı qurda yedirər”, “Vədə, naxələflik igidə qəbahətdi”, “Yanşaqların peşəsidi söz demək”, “Yazıya pozu yoxdu”, “Yerin altını da, üstünü də bilir”, “Yerin damarını kəsmək”, “Yolçu yolda gərək”, “Yüz min tülkü yığılsa, neyləyər bir aslana”, “Yüz sar gəlsə, bir tər-lana neyləyər”, “Yüz tülkü neyləyər bir ac asdana”, “Hər düyünün bir ilməyi, hər sırrın bir işartısı var”, “Xiffətnən heç nə hasil eləmək olmaz” və s.

Beləliklə, sahili olmayan ucsuz-bucaqsız bir aləmi xatırladan, emosionallığına, aydınlığına, sərrastlığına, düzlüyünə, lakonikliyinə və digər xüsusiyyətlərinə görə analoqu olmayan azərbaycan pəremilərinin xalq ruhunun dərinliklərindən doğaraq, nağıllardan, lətifələrdən, dastanlardan bəhrələnilib dolambac yollar keçərək min bir sınaqdan, təcrübədən çıxaraq, sınaq-sınaq, dillərdə dolaşa-dolaşa, el içində gəzə-gəzə və gəzib dolaşdıqca incələ-incələ, cilalana-cilalana, büllurlaşa-büllurlaşa bu günümüze gəlib çıxdığının şahidi oluruq. Və o da aydın olur ki, xalqın canlı müşahidələri və məntiqi əsasında yaranan vahidlərin məna yükü işləndiyi kontekstdən yaranıb transformasiya olunaraq məlum situasiyanı ifadə edən pəremilərə çevrilir. Bu isə pəremilərin struktur pəremiologiyada struktur-semiotik yanaşma üsulunun tətbiqi ilə müqayisəli metod əsasında daha dərinlən araşdırılmasını zəruri edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Köçərli F. Balalara hədiyyə, Bakı, “Kaspi” mətbəəsi, 1912.
2. Zeynallı H. Azərbaycan atalar sözü, Bakı, Azərbaycan tədqiq və tətəbbö cəmiyyəti nəşriyyatı, 1923.
3. Hüseynov B. Rəvayətli hekayələr, Bakı, Uşaqgəncnəşr, 1961.
4. Qorçaq M. Söz aləminə səyahət. Bakı, Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 2002.
5. Əlizadə Z. Azərbaycan atalar sözlərinin həyatı. Bakı, Yazıçı, 1985

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı

Adilə İSMAYILOVA
AMEA Folklor İnstitutunun dissertantı
e-mail: adile_ismayilova@mail.ru



KOROĞLU VƏ ROBIN QUD OBRAZLARI EPİKLƏŞMİŞ TARİXİ ŞƏXSİYYƏTLƏR KİMİ

Xülasə

Hələ orta əsrlərdə mövcud olan “Robin Qud” eposu və onun çoxsaylı variant və versiyaları janr etibarilə balladadır. Ballada – lirik janr olub, özündə poetik şeir formaları və əlamətləri daşıyır. Ballada janrında, lirik xüsusiyyətlərlə ilə yanaşı, epiklik də vardır. Bu onu göstərir ki, bu janrın poetik strukturunda lirik və epiklik həmahənglik təşkil edir. Balladada lirik və epikliklə bərabər, dramın da ünsürləri də nəzərə çarpır. Belə ki, ballada xarakterik xüsusiyyətləri ilə xalq rəqs ilə-başqa sözlə, folklorun dramatik növü ilə bağlıdır. Tarixi və mədəni nöqtəyi-nəzərdən, poetik xüsusiyyəti və tipoloji baxımdan ballada epos janrı ilə birləşir.

Açar sözlər: folklor, ballada, epos, Koroğlu, Robin Qud

KOROGLU AND ROBIN HOOD CHARACTERS ARE AS A EPIC HISTORICAL PERSONS

Summary

Every heroism epos is closely connected with the real history of nation. Even the heroism epos can be use as a historical source about the past of nation. According to the results of our researches the epic characters Robin Hood and Koroglu are the harvest of a heroism tradition. These characters are always reflected the heroism ideas of nation. In XVI – XVII centuries during national movement the Koroglu character became the symbol of that struggle. Nation always loved the courageous who heroically fought as Koroglu and they were praised under the Koroglu’s name. That’s why, according to us Koroglu and Robin Hood characters are also reflected the features of epicized historical persons.

Key words: folklore, epos, ballad, typology, epic hero, Koroglu, Robin Hood

ТИПОЛОГИЯ ЖАНРА ЭПОСА И БАЛЛАДЫ: «КЕРОГЛЫ» И «РОБИН ГУД»

Резюме

Имеющий еще в средние века множество вариантов и версий эпос «Робин Гуд» по своему жанру является балладой. Баллада – лирический жанр, несущий в себе признаки поэтических форм лирики. Баллада, наряду с лирическими свойствами, также обладает свойствами повествования. Это говорит о том, что в поэтической структуре этого жанра объединяются лирика и эпос. Балладе присуще не только черты лирики и эпоса, а также черты драмы. Таким образом, баллада по своей природе связана с народными танцами, то есть, с драматическим видом фольклора. С точки зрения историко-культурной природы и поэтического настроения баллада несет в себе эпические, лирические и драматические виды фольклорных признаков. Эта черта с точки зрения типологии объединяет балладу с жанром эпоса.

Ключевые слова: фольклор, баллада, эпос, Кероглы, Робин Гуд

Məsələnin qoyuluşu: “Koroğlu” və “Robin Qud” dastanları bilavasitə xalqın qəhrəmanlıq tarixi ilə bağlı əsərlərdir. Bu dastanların janr tipologiyasına

görə məhz qəhrəmanlıq eposu hesab olunması həmin əsərlərin bütün ruhunun qəhrəmanlıqla bağlı olmasından doğur. Bir dastanın ruhu isə həmişə onun yaradan xalqın ruhuna bağlı olur. Başqa sözlə, dastanların ruhu, əslində, xalqın ruhunun güzgüsüdür: xalqın ruhunda nə varsa, onun yaratdığı dastanlarda əks olunur. “Koroğlu” və “Robin Qud” dastanlarının da qəhrəmanlıq ruhu xalqın qəhrəmanlıq tarixini özündə əks etdirir.

Tədqiqatın məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd “Koroğlu” və “Robin Qud” dastanlarının baş qəhrəmanları olan Koroğlu və Robin Qud obrazlarının tarixi prototipləri məsələsini araşdırmaqdır.

Hər bir qəhrəmanlıq dastanı onu bədii sözün qüdrəti ilə yaradan və əsrlər boyunca yaddaşında yaşadan xalqın gerçək tarixi ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır. Hətta o dərəcədə ki, qəhrəmanlıq dastanı, az qala, xalqın keçmişi haqqında tarixi qaynaq kimi də istifadə oluna bilir. Bu da tədqiqatçılar arasında çox vaxt mübahisələrə səbəb olur. Bəzi tədqiqatçılar qəhrəmanlıq dastanını sırf folklor yaradıcılığı, bədii təxəyyülün məhsulu hesab edir və onda qorunub qalmış tarixi işarələrə (real tarixi şəxsiyyətlərin adlarına, real tarixi hadisələrin izlərinə və s.) əhəmiyyət verməyi qəbul etmirlər. Onlara görə, dastan folklor janrıdır, burada bədii təxəyyül, şişirtmələr, mübaliğələr əsasdır. Bu səbəbdən də folklor mətnlərində rast gəlinən tarixi adların real tarixi şəxsiyyətlərlə əlaqəsi çox zəif, səthi, formal olur. Buna daha çox Azərbaycan nağıllarında rast gəlinən Şah Abbas obrazını nümunə göstərərək deyirlər ki, nağıl qəhrəmanı olan Şah Abbas obrazının tarixdən məlum olan Şah Abbasla əlaqəsi, demək olar ki, yox vəziyyətindədir. Çünki Şah Abbas obrazı ilə bağlı nağıllardakı süjet və motivlər nağıllardakı başqa qəhrəmanlara da eyni dərəcədə aid ola bilir. Demək, bunlar ümumi nağıl motivləridir və onların həqiqi Şah Abbasla heç bir əlaqəsi yoxdur.

Biz məsələnin bu şəkildə qoyuluşu ilə həm razıyıq, həm də razı deyilik. Doğrudan da, Azərbaycan nağıllarında rast gəlinən Şah Abbas obrazının real tarixi Şah Abbasla əlaqəsi yalnız ada görədir. Nağıldakı Şah Abbas obrazının təgyir-libas olmasına (kimsənin onun şah olduğunu bilməməsi, onu tanımaması üçün paltarını dəyişməsinə), yaxud başına gələn müxtəlif macərələrə başqa nağıl qəhrəmanlarının da “bioqrafiyasında” rast gəlinir. Bu halda nağıldakı Şah Abbas obrazının real Şah Abbasla əlaqəsinin formal olması, bu iki şəxsi (obrazı və real tarixi şahı) yalnız adın birləşdirməsi fikri ilə razılaşımaq olur. Lakin dastanlara gəldikdə vəziyyət kəskin şəkildə dəyişir. Məsələn, XVII əsr el sənətkarı Aşıq Abbas Tufarqanlının “Abbas və Gülgöz” dastanında baş verən hadisələr birbaşa real Şah Abbas, onun vəziri Allahverdi xan və s. kimi tarixi şəxsiyyətlərlə bağlıdır. Bu dastanda hadisələrin reallıqla əlaqəsi açıq şəkildədir.

Beləliklə, nağıllardakı Şah Abbas və onun vəziri Allahverdi xan daha çox uydurma obrazlar, dastandakı Şah Abbas və onun vəziri Allahverdi xan isə daha çox real tarixi obrazlardır. Nağıl da, dastan da folklor janrlarıdır. Lakin göründü-

yü kimi, bu janrlar real tarixi, gerçəkliyi fərqli şəkildə əks etdirir. Nağıllarda real tarixi şəxslər və hadisələr qalın bədii təxəyyül örtüyünə büründüyü halda, dastanlarda tarixilik qoruna bilir. Şah Abbas obrazının münunəsində gördüyümüz kimi, nağıl tarixi şəxsiyyəti özündə o dərəcədə əridir, o dərəcədə reallıqdan uzaqlaşdırır ki, tarix şəxsiyyət tanınmaz hala düşür. Doğrudan da, nağıllardakı Şah Abbas obrazı ilə real Şah Abbası yalnız ad birləşdirir. Bu, onunla bağlıdır ki, nağıl janrı tarixə, tarix olmağa “iddia etmir”: bu janr üçün süjetdəki obraz və hadisələrin tarixlə əlaqəsi yox, maraqlı olması əsas prinsipdir. Nağılların əvvəlindəki pişrovlar da bu janr üçün bədii uydurmanın əsas olduğunu göstərir. Paşa Əfəndiyev yazır: “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, əsasən, nağılların ümumi məzmunu ilə bağlı olmur. Məsələn:

Hamam hamam içində,
Xəlbir saman içində.
Dəvə dəlləklik eylər
Köhnə hamam içində.
Hamamçının tası yox,
Baltaçının baltası yox.
Orada bir tazı gördüm,
Onun da xaltası yox.
Qarışqa şıllaq atdı,
Dəvənin budu batdı.
Milçək mindim, Kür keçdim.
Yabaynan dovğa içdim,
Heç belə yalan görməmişdim.
Nağıl-mağıl bilmərəm,
Bilsəm də, söyləmərəm.
Xandan gələn nökrəm,
Dinmə, böyrünü sökrəm (1, 127).

Əlbəttə, nağılların əvvəlində gələn pişrovların süjet hadisələri ilə birbaşa əlaqəsi olmur. Çünki pişrovlar süjetin tərkib hissəsi deyildir. Pişrovlar nağılın ümumi poetik quruluşuna aiddir və onların öz vəzifəsi var. Pişrovlar “Heç belə **yalan** görməmişdim” ifadəsində olduğu kimi, dinləyicini əyləndirərək, onu maraqlı yalan, əyləncəli uydurma eşitməyə hazırlayır. Mətnin “yalan” məzmunlu pişrovla başlaması nağılın ümumiyyətlə bədii təxəyyüllü, bədii uydurma ilə sıx bağlılığını ifadə edir. Bu halda nağıllardakı bir sıra obrazların real tarixi şəxsiyyətlərlə yalnız adlar baxımından “səsləşməsi” janrın təbiətindən irəli gələn təbii haldır.

Dastanlarda durum tamamilə fərqlidir: dastan həqiqətə, gerçəkliyə, doğru olana “iddia edir”. Yəni dastanlar da, heç şübhəsiz ki, bədii təxəyyülün məhsu-

ludur. Lakin dastan həyat haqqındakı həqiqətləri bədii dillə təqdim edir. Dastan janrı həyatı insanlara nağıl janrında olduğu kimi “yalan” üsulu ilə təqdim etmir. Dastanlar, adətən, ustadnamələrlə başlanır ki, bunlarda da həyat, dünya, insanlar arasındakı münasibətlər haqqında ən ümümləşmiş həqiqətlər ifadə olunur. Ona görə də eyni tarixi şəxsə nağılın və dastanın münasibəti fərqli olur. P.Əfəndiyev yazır: “Abbas və Gülgəz” dastanının əsas ideyasını xalq kütlələrinin Şah Abbas istibdadına, zülmünə qarşı mübarizə və nifrəti təşkil edir” (1, 127).

Beləliklə, dastan janrını nə bədii təxəyyüldən (mifdən, uydurmadan), nə də tarixdən təcrid etmək olmaz. Dastanda təxəyyül də, tarix də var. Əslində, dastan bədii təxəyyülə bürünmüş tarix, gerçəklikdir. Bu xüsusiyyət eyni dərəcədə “Koroğlu” və “Robin Qud” dastanlarına da aiddir. Hər iki dastanın qəhrəmanı xalqın bədii təxəyyülü ilə cilalanmış bədii obrazlar olmaqla yanaşı, həm də tarixi şəxsiyyətlərdir.

Koroğlu və Robin Qud obrazlarının tarixi prototipinin olub-olmaması tədqiqatçıları həmişə düşündürən məsələdir. Burada fikirləri haçalandıran, mübahisələrə səbəb iki amil var:

Birincisi, hər iki obrazın bədii cəhətdən mükəmməlliyi amili.

İstər Koroğlu, istərsə də Robin Qud obrazları bədii cəhətdən cilalanmış, bütöv xarakterə malik obrazlardır. Məsələn, Koroğlu bir dastan qəhrəmanı kimi bütün insani keyfiyyətləri, psixologiyası, güclü və zəif tərəfləri ilə o qədər kamil təsvir olunmuşdur ki, onun sırf bədii obraz olmasına şübhə yeri qalmır. Yəni bu obraz üzərində aşıqların yaradıcı təxəyyülü o qədər işləmişdir ki, Koroğlu xalqın qəhrəmanlıq ruhunu ideal dərəcədə əks etdirən bədii obraz səviyyəsinə qalxmışdır. Bu da tədqiqatçıları belə bir qənaətə gəlməyə vadar edir ki, bədii cəhətdən bu qədər cilalanmış, estetik baxımdan bu qədər yüksək poetik səviyyəyə qalxmış bir obraz yalnız bədii təxəyyülün məhsulu ola bilər.

Eyni sözü Robin Qud obrazı haqqında da demək mümkündür. Robin Qud balladalarında ən müxtəlif həyatı durumlarda o qədər canlı təsvir olunmuş, bədii cəhətdən o qədər cilalanmışdır ki, onun sırf bədii obraz olmadığına, hansısa tarixi şəxsiyyəti əks etdirdiyinə inanmaq olmur. Çünki Robin Qud ilk növbədə orta əsrlər ingilis xalqının qəhrəmanlıq ruhunu özündə əks etdirən bədii obrazdır. İngilis qəhrəmanlıq ruhu üçün xarakterik olan bütün poetik-estetik cizgilər bu obrazda o dərəcədə əks olunmuşdur ki, onun qəhrəmanlığın ümümləşmiş simvol-obrazı olmasının əksini düşünmək olmur. Belə olan halda həm Koroğlu, həm də Robin Qud obrazlarının poetik quruluşunda sanki tarixi prototipə yer qalmır.

İkincisi, Koroğlu və Robin Qud obrazlarının xalqın mübarizə, qəhrəmanlıq tarixi ilə yaxından səsleşməsi amili.

Bu, bir həqiqətdir ki, Koroğlu və Robin Qud dastan qəhrəmanları olmasına baxmayaraq, orta əsrlər Azərbaycan və ingilis tarixi ilə yaxından səsleşirlər. Hər iki abidədə istər baş qəhrəmanların, istərsə də ikinci dərəcəli obrazların tarixi prototiplərlə bağlılığına dair kifayət qədər faktlar vardır.

Bir gerçək fakta diqqət edək. Balladalardan məlum olduğu kimi, Robin Qud öz dəstəsi ilə Nottingem şəhəri yaxınlığındakı Şervud meşəsində qaçaqçılıq etmiş, varlıları soymuş, kasıblara paylamışdır. Hal-hazırda İngiltərənin mərkəzi hissəsinin şərqində yerləşən Nottingem Şəhər Şurası 1988-ci ildə şəhərin ən məşhur vətəndaşı haqqında məlumat dərc etdi. Şəhər Şurasına uzun illər ərzində Robin Qud və onun cəsur dəstəsi haqqında minlərlə sorğu daxil olduğu üçün Şura bu barədə müəyyən bəyanat verməyi qərara almışdı. Baxmayaraq ki, Robin Qud haqqında rəvayət çoxəsrlik tarixə mailk idi, ancaq bununla bərabər Şura üzvləri mahir quldurbaşı haqqında əfsanənin həqiqiliyini şübhə altına almaq cəsarətini öz üzərlərinə götürdülər. Tədqiqatçılar Nottingem uzaq keçmişini diqqətlə öyrənərək belə bir nəticəyə gəldilər ki, kasıblara kömək etmək üçün varlıları soyan bu cəsur qəhrəman heç, əfsanəyə görə, onun sevgilisi olmuş Merianla tanış deyilmiş. Onların rəyinə görə, Monax Tuk ümumiyyətlə uydurma şəxsiyyətdir. Tarixi Malış Con folklordan məlum olan qayğısız personajla heç bir ümumi cəhətə mailk olmayan kinli və deyingən adam olmuşdur. Tədqiqatların nəticəsi belə şərh olundu. Şura üzvləri əfsanəni puç etməklə ilk kəşf edənlər adının şöhrətinə ümid edirdilər. Lakin onlar yalnız skeptiklərin siyahısında axırıncı yerə düşə bildilər. Axı Robin Qudun tarixini araşdırarkən tarixi faktı uydurmadan ayırd etmək etmək, demək olar ki, mümkün deyil (8).

Beləliklə, Robin Quda münasibətdə iki yanaşma var:

Bəziləri ciddi tədqiqatçıların aşkarlamalarına inanmağa meyllidirlər. Yəni Robin Qud, həqiqətən, Cənubu Yorkşirdə Barnsdeyl məntəqəsi yanındakı Böyük Şimal yolundan keçən adamları qarət etmiş və Nottingemdən otuz mil məsafədə yerləşən Şervud meşəsində öz cinayətkar dəstəsi ilə soyğunçuluq etmişdir.

Başqalarını isə bu gözəl qəhrəman haqqında əfsanənin o versiyası cəlb edir ki, Robin Qud, həqiqətən, soyğunçuluqla məşğul olub, lakin kasıbları yox, varlıları qarət edib ki, kasıblara paylasın (8).

Qeyd edək ki, ümumiləşdirilmiş elmi bilgilərə görə, Robin Qud haqqında ballada və əfsanələrin prototipi dəqiq müəyyənləşdirilməmişdir. O, ehtimallara görə, XIV əsrin əvvəllərində kral II Eduardın hakimiyyəti dövründə, yaxud da ondan lap sonra yaşamışdır. Balladaların birində kraliça Ketrindən bəhs olunur. Onu isə bəzən 1485-1536-cı illərdə yaşamış Yekatrina Araqonlu ilə eyniləşdirirlər. Lakin hazırda Valter Skottun (1771-1832-ci illərdə yaşamış və tarixi janrdə yazdığı romanları ilə məşhurlaşmış Şotlandiyalı yazıçı – A.İ.) bədii versiyası daha məşhurdur. Bu versiyaya görə, Robin Qudun prototipi XII srin ikinci yarısında yaşamış, başqa sözlə, tarixi şəxsiyyətlər olan Riçard Şir Ürəkli və İoann Torpaqsızın müasiri olmuşdur.

Bir sıra tarixi detallar ikinci versiyanın lehinə, Skott versiyasının əleyhinədir. Məsələn, oxatma yarışmaları İngiltərədə XIII əsrdən tez təşkil olunmamışdır. Robin Qud haqqında balladalar hələ XIV əsrdən yazıya alınmışdır. Bu da öz növbəsində süjetlərin qismən variantlaşmasını şərtləndirmişdir. İngilis

balladalarının XIX əsrdə Frensis Çayld tərəfində nəşr olunmuş daha tam məcmuəsində Robin Qud haqqında 40 əsər vardır.

Versiyalardan birinə görə, Robin **yomen**, yəni **azad kəndli** idi. O, başqa versiyalarda qarşımıza haqsız yerə uğursuzluğa düçar edilmiş zadəgan, daha çox isə qraf Hantinqton kimi çıxır.

Tədqiqatçılar Lokslı kəndini Robinin vətəni kimi göstərirlər. Bəzən onun özünü bu kəndin adına görə Robin Lokslı adlandırırlar. Onun meşə ordusu onlarla azad atıcıdan ibarətdir. Onların hamısı əla oxçu, cəsarətli, zirək və özünəməxsus şəkildə xeyirxah adamlardır.

Bu eposun Robin Qudla bərabər ən məşhur qəhrəmanları onun köməkçiləridir. Bunlar: Balaca Con, Tuk Qardaş, Uill Skarlet, Maç, Alan və Robinin arvadı gözəl Mariandır. Quldurların əsas rəqibləri Nottingemin şerifi və cəngavər Hay Hisborndur (9).

Artyom Korsun “Robin Qud: əfsanələr və tarix” adlı əsərində Robin Qud obrazının prototipləri məsələsini geniş şəkildə araşdıraraq göstərir ki, bu barədə üç versiya var:

Birinci versiyası: mifoloji personaj:

Mifoloji məktəbə mənsub olan tədqiqatçılar Robin Qud haqqında əfsanələri kelt mifologiyası üçün xarakterik olan meşə tanrısı kultunun və yay ilə qış arasındakı simvolik mübarizənin folklordakı təcəssümü olaraq nəzərdən keçirmişlər. Robin Qud haqqındakı əksər balladalarda hadisələr may ayında baş verir. O biri tərəfdən də, balladaların anonim müəllifi tez-tez etiraf edir ki, may ayı Robin Qud kimi onun üçün də bütün aylardan əzizdir.

İkinci versiya: Qraf Hantinqton:

Şervud meşəsində kral sarayı Klipstounun qazıntıları Robin Qudun tarixini başa düşməyə imkan verdi. Belə hesab etməyə əsas var ki, Robin Qudun təkcə ölümü deyil, həyatı, hətta doğuluşu da Klipstoun qəsri ilə bağlı olub. 1450-ci illərə aid erkən qaynaqlardan biri olan “Robin Qudun jesti” əsərində deyilir ki, Robin Qud kralla yaxşı tanış idi və hətta sarayda 15 ay yaşamışdı. Sonra doğma yerlər üçün darıxdığına görə Şervud meşəsinə qayıtmış və öləndək orada yaşamışdır. Geniş yayılmış versiyaya görə, Robin Qudun tarixi prototipi şotland şahzadəsi David, yəni qraf Hantinqton (1144-1219) olmuşdur.

Üçüncü versiya: yomen və quldur:

Robin Qudun sosial statusunu müəyyənləşdirərkən bir sıra qəribəliklər meydana çıxır. Balladalarda o, adətən, ya qraf, ya da yomen (*Yeoman*) kimi təqdim olunur. İngilis tarixində “yomen” anlayışı öz mənasını bir neçə dəfə dəyişmişdir. Sovet dövründə balladaların tərcüməçiləri (rus dilinə tərcümə edənlər nəzərdə tutulur – A.İ.) və ədəbiyyatşünaslar oxucuların diqqətini Robin Qudun sadə bir kəndli olmasına yönəldirdilər. Sosialist əhval-ruhiyyəli Avropa tədqiqatçıları da bunun üzərində inad edirdilər. Lakin terminin məna dolğunluğu bununla bitmir (7).

Robin Qud obrazı haqqında A.Korsunun təqdim etdiyi bu üç versiya təsadüfi deyildir. Robin Qud bir dastan qəhrəmanı kimi mifi, folkloru və tarixi özündə birləşdirir. Burada **mif** – Robin Qud obrazının uzaq keçmişi, **folklor** – onun xalq yaradıcılığında epikləşmə vüsəti, **tarix** – onun gerçəkliklə inkar olunmaz əlaqəsidir. Demək, bu obrazı nə sırf mifik, nə sırf folklor, nə də sırf tarixi obraz hesab etmək olmaz: Robin Qud obrazının poetik quruluşunda mifik, folklor və tarixi cizgilər bir-birinə üzvi şəkildə qovuşmuşdur. Ona görə də belə hesab edirik ki, Robin Qud obrazı özündə həm də epikləşmiş tarixi şəxsiyyəti əks etdirir.

Eyni tipoloji cizgiləri Koroğlu obrazı haqqında da demək olar. Y.İsmayılova yazır ki, “Koroğlu” eposu süjeti epik və tarixi layların qovuşmasından təşkil olunmuşdur (2, 40).

Müəllifin qeyd etdiyi epik lay məzmunu baxımından nəhəng olub, miflə folkloru əhatə edir. Bu cəhətdən Koroğlu obrazı tarixlə açıq-açığına səsleşən cizgiləri ilə bərabər mifik cizgilərə də malikdir. Məsələn, Ramazan Qafarlı bu obrazı dağ kultu ilə əlaqələndirərək yazır: “Epik ənənədə Koroğlu xəttinin bir çox xalqlar arasında geniş yayılması Azərbaycan mifik təfəkkürünün təsiri kimi qiymətləndirilməlidir. Beləliklə, mifik Dünya Dağı Elbrusun qoynundakı qoşa bulaqdan dirilik suyunu içən Koroğlu-Hərəkayıl sonralar işığın, odun da qoruyucusu olmuşdur” (3, 332).

M.H.Təhmasib “Koroğlu” dastanının tarixlə bağlılığı haqqında yazır ki, Koroğlu xalqın əkinçiləri, çobanları, mehtərləri, incidilmiş qocaları, təhqir edilmiş gəncləri ilə dost, xanları, bəyləri, sultanları, paşaları, şah və xotkarları ilə düşməndir. Bəylər, xanlar, paşalar, sultanlar, şahlar, xotkarlar... Elə tək bir cə bu titullar “Koroğlu” dastanının həm də tarixi, yəni tariximizin müəyyən dövründə baş vermiş hadisələrlə səsleşən bir əsər olduğunu aydın şəkildə göstərir... Burada əsərin ilk bünövrəsinin qoyulmuş olduğu tarixi kəsimdən danışılır. Bu tarixi kəsim, heç şübhəsiz ki, XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəlləridir (6, 166).

Azad Nəbiyev də “Koroğlu” dastanını XVI-XVII əsrdəki kəndli üsyanları, cəlalilər xalq hərəkatı ilə əlaqələndirərək qeyd edir ki, “Koroğlu” dastanında təsvir edilən hadisələr məhz bu dövrlərdə baş vermişdir. Burada kəndli hərəkatı ilə əlaqədar bir çox fakt və hadisələr müfəfizə edib saxlanmışdır ki, bunlar eposun XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycanda baş verən kəndli hərəkatının təsiri, inkişaf leytmotivi əsasında meydana gəldiyini söyləməyə əsas verir. “Koroğlu” eposunun bu dövrün hadisələri ilə əlaqəsi barədə məlumat verən başqa tarixi məxəzlər də həmin faktı təsdiq edir, Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olması barəsində ehtimalları təsdiqləyir (4, 473-474).

Ümumiyyətlə, tədqiqatçıların əksəriyyəti “Koroğlu” dastanında tarixi hadisələrin izlərindən danışarkən XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycanda baş vermiş cəlalilər hərəkatı adlanan üsyanlardan bəhs edirlər. Tarixi mənbələrdə cəlalilər hərəkatının başında duran, yaxud bu hərəkatda yaxından iştirak edən

qəhrəmanlar haqqında çoxlu məlumatlar vardır. Cəlililər hərəkatının iştirakçılarının adlarına “Koroğlu” dastanında da rast gəlinir. Bu da öz növbəsində tədqiqatçılara tarixi üsyanlarla dastan arasında paralellər aparmağa, tarixdən gələn hadisələrin dastanda necə epikləşməsinə öyrənməyə imkan verir. Eyni durumu “Robin Qud” dastanında da müşahidə etmək olur. Burada da tarixi hadisə və şəxsiyyətlərlə səsleşən açıq məqamlar vardır.

Bir maraqlı fakt məsələyə aydınlıq gətirə bilər. Robin Qud haqqındakı balladanın yaranma tarixini müəyyənləşdirərkən XIV əsrin əvvəlləri, yaxud ondan daha sonrakı dövr əsas götürülür. Burada əsas faktlardan biri dastandakı oxatma yarışlarının təsvir olunmasıdır. Oxatma yarışmaları İngiltərədə XIII əsrdən tez təşkil olunmamışdır. Demək, bu fakta əsasən, dastan bütün hallarda XIII əsrdən sonraya aiddir.

Oxşar fakt “Koroğlu” dastanının tarixlə əlaqəsinin müəyyənləşdirilməsində də istifadə olunur. Dastanın sonuncu qolunda odlu silah olan tufəngdən bəhs olunur. Qılınc qəhrəmanı olan Koroğlu üzbəüz döyüşü, mərdanə qarşılaşmanı sevir. O, arxadan vurmağı, pusqu qurmağı namərdlik hesab edir. Tufəngi ilk dəfə görə Koroğlu onu qəbul etmir. Belə hesab edir ki, tufəng namərdlərə qələbə qazanmağa imkan yaradır. Namərd, xain insan gizlənilib, uzaq məsafədən mərd bir adamı öldürə bilər.

Dastandakı bu fakt tədqiqatçılara Koroğlunun nə vaxt yaşaması və dastandakı əsas hadisələrin hansı dövrə aid olmasını müəyyənləşdirməyə imkan verir. Tufəngin Koroğlu dastanının yayıldığı epik coğrafiyada meydana çıxmasının konkret tarixi var. “Robin Qud”dakı oxatma yarışları dastanın tarixi ilə bağlı fikir yürütməyə imkan verdiyi kimi, tufəng faktı da “Koroğlu” dastanı ilə bağlı eyni xarakterli fikir yürütməyə şərit yaradır.

Beləliklə, tədqiqatlar göstərir ki, Koroğulu dastanı XVI-XVII Azərbaycan tarixi ilə sıx şəkildə bağlıdır. Bu dastanı Osmanlı-Səvəvi münasibətləri çərçivəsində tədqiq etmiş Tahir Nəsilbli belə hesab edir ki, dünya xalqlarının şifahi ədəbi tarixinin ruh səviyyəsində inkişafının bu qanunauyğun təkümülinə əsaslanaraq deyə bilərik ki, Koroğlunu da tarixi şəxsiyyət kimi daha inandırıcı səviyyədə qəbul etmək olar. German tayfalarında Robun Qud, slavyanlarda İqor haqqında söylənilənlər nə qədər təxəyyül, fikir məhsuludursa, onların tarixiliyinə də bir o qədər əsas var (5, 14).

T.Nəsilblinin bu fikri ilə tamamilə razılaşaraq bildiririk ki, istər Koroğlu, istərsə də Robin Qud obrazları folklor yaradıcılığının məhsulu olmaqla bərabər, onların tarixi prototipləri də vardır. Yəni bu obrazlar həm də epikləşmiş tarixi şəxsiyyətlərdir. Lakin bu, hər iki obrazın eyni zamanda bədii obraz olmasını inkar etmir. Firkimizcə, burada məsələnin mahiyyəti Y.İsmayılovanın qeyd etdiyi kimi, bu dastanlarda eposla tarixin qovuşması məsələsi ilə bağlıdır. Müəllifə görə, eposla tarix hər zaman qovuşmur. Y.İsmayılova “Koroğlu” dastanı ilə bağlı yazır ki, eposa tarixi layın qovuşmasının səbəbləri “Koroğlu” dastanının qəh-

rəmanlıq ruhu ilə XVI-XVII əsrlərin qovşağında baş vermiş hadisələrin qəhrəmanlıq ruhunun üst-üstə düşməsidir. Eposla tarix, epik qəhrəmanlıqla real qəhrəmanlıq tarixin bu çağında qovuşmuşdur (2, 42).

İşin elmi nəticəsi: Beləliklə, Robin Qud və Koroğlu epik obrazlar kimi xalqın qəhrəmanlıq ənənəsinin məhsuludur. Bu obrazlar xalqın qəhrəmanlıq haqqında ideallarını özündə əks etdirir. Qəhrəmanlıq ideyası bir obraz kimi xalqın yaddaşında həmişə var. Ehtiyac olanda və buna müvafiq şərait yarananda həmin bədii obrazlar hərəkətə gələrək xalqın apardığı mübarizənin simvoluna çevrilir. Beləcə, XVI-XVII əsrlərdə baş vermiş xalq hərəkəti Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq ruhunu əks etdirən Koroğlu obrazını mübarizənin simvoluna çevirmişdir. Xalq, el sənətkarları Koroğlu kimi qəhrəmancasına mübarizə apararı igidləri sevmiş, onları Koroğlu adı altında tərənnüm etmişdir. Beləliklə, real qəhrəmanların göstərdikləri igidliklərin aşıqlar tərəfindən tərənnümü yolu ilə Koroğlu surəti poetik cəhətdən daha möhtəşəm obraza çevrilmişdir. Ona görə də belə hesab edirik ki, Koroğlu və Robin Qud obrazları həm də epikləşmiş tarixi şəxsiyyətlərin cizgilərini özlərində daşıyır.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bu əsər dastanların müqayisəli təhlili sahəsində nəzəri aktuallığa malik işdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
2. İsmayılova Y. “Koroğlu” dastanında obrazlar sistemi. Bakı: Nurlan, 2003, 176 s.
3. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə, I c. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 454 s.
4. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Elm, 2006, 648 s.
5. Nəsibli T. “Koroğlu” dastanı Osmanlı-Səfəvi münasibətləri çərçivəsində. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 156 s.
6. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 səh.
7. Корсун А. [Робин Гуд: легенды и история](http://polit.ru/article/2013/11/16/ps_hood/)
8. Робин Гуд: герой или злодей? – <http://elib.ru/Encycl/History/Sensation/sens104.html>
9. Робин Гуд – Википедия – https://ru.wikipedia.org/wiki/Робин_Гуд

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy

Xanım SULTANOVA
AMEA-nın Nizami adına
Ədəbiyyat İnstitutunun dissertantı
e-mail: sultanovaxanim@gmail.com



XX ƏSR AZƏRBAYCAN POEZİYASINDA İŞIQ/NUR MİFOLOGEMİ

Xülasə

Məqalədə XX yüzil Azərbaycan poeziyasında mifologemlərin istifadə olunması, xüsusilə işıq/nur mifologeminə daha tez-tez müraciət olunması problemi araşdırılır. Müxtəlif cərəyanların şairləri tərəfindən bu mifologemin işlənməsi bazası əsasında nəzəri cəhətdən tədqiqat aparılır.

Açar sözlər: XX əsr Azərbaycan poeziyası, işıq/nur mifologemi

MYTHOLOGY LIGHT (ILLUMINATION) IN THE AZERBAIJAN POETRY OF 20TH CENTURY.

Summary

In this article the problems are concerned which are used in the mythology of the Azerbaijan poetry of the 20th century especially permanent using of the world light (illumination). The poets of various trends use these theoretical foundations.

Key words: the Azerbaijan poetry of the 20th century, the mythology of light (illumination)

МИФОЛОГЕМА СВЕТ (ОЗАРЕНИЕ) В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПОЭЗИИ XX ВЕКА

Резюме

В статье рассматриваются проблемы, касающиеся использования мифологем в Азербайджанской поэзии XX века, в частности частое обращение к мифологеме свет (озарение). Разрабатываются теоретические основы, на которых базируются использование этой мифологемы поэтами различных направлений.

Ключевые слова: Азербайджанская поэзии XX века, мифологема света (озарение)

Məsələnin qoyuluşu: XX əsr Azərbaycan poeziyası nümayəndələrinin şeirləri öz dövrünün ideoloji cərəyanları, fəlsəfəsi ilə, özündən əvvəl əldə etdiyi mədəni nailiyyətləri, o cümlədən, mifoloji görüşlərlə təmasda inkişaf etmiş, ictimai fikrin poetik ifadəsinə çevrilmişdir. Bu poetik genişlik və məna dərinliyi hər bir araşdırıcıyı Azərbaycan poeziyasının qaynaqlarını tarixin dərinliklərdə axtarmağa aparıb çıxarır. Dünya mənzərəsini, yerdə həyatın mənşəyini, kainatı dərk etmək istəyindən yaranan ilkin, ancaq tarix dəyişdikcə yeniləşən təsəvvürlərə, rəmzlərə qayıtmağa, onları yenidən mənalandırmağa ruhlandırır.

Tədqiqatın məqsədi: Araşdırmanın əsas məqsədi XX əsr Azərbaycan poeziyasında işıq/nur mifologeminin poetik obrazlarını aşkarlamaqdır.

Miflərə, mifoloji görüşlərə xalqımızın şifahi və yazılı ədəbiyyatında geniş yer verilmişdir. Bəşəriyyətin sosial-mədəni və intellektual inkişafında kortəbii şəkildə yaranan əsatirlərin, fantaziya ilə zəngin olan əfsanələrin, mif adlandırdığımız poetik hadisələrin müstəsna rolu olmuşdur. Miflər insan təfəkkürünün ilkin nümunəsi olduğu üçün daim yaradıcı şəxsiyyətlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında, xüsusilə Nizami poeziyasında çoxlu mifoloji obrazların və süjetlərin təsviri mifologiyaya diqqətin qədim tarixə malik olmasını təsdiq edir. Mifologiya sivilizasiyaya qədərki yazılı mədəniyyətlərə qədər olsa da poeziyada müxtəlif formalarda yaşayır.

Hal-hazırda klassik ədəbi irsimizə nəzər saldıqda Nizaminin, Nəsiminin, Füzulinin sonralar M.Ə.Sabirin, A.Səhhətin, M. Hadinin H. Cavidin, Ə. Cavidin, M.Müşviqin, R.Rzanın, R.Rövşənin S.Rüstəmخانlının, R.Behrudinın və başqa şairlərin şeiriyyatında mifoloji görüşlərin əks-sədası özünü bir ənənə olaraq qabarıq şəkildə göstərir. Hər bir şair mifoloji görüşlərdən öz əqidəsinə, dünyagörüşünə, sənət “mən”inə uyğun bir şəkildə istifadə edərək ədəbi xəzinəni zənginləşdirmişdir. Onların poeziyasında işıqla zülmətin mübarizəsi, hadisələrin xeyirlə şər arasındakı məkanda inkişafı insanın ictimai həyatla bağlı xoşbəxtliyi və bədbəxtliyi, təbiət təsvirləri, mifik rəmzlər, mifik şərtilliklərlə müxtəlif konsepsiyalarda özünü biruzə verir. Bu halda mifopoetik təsvirlər duyğuların, fikirlərin dolğun tərənnümünə şərait yaradır.

Qeyd edək ki, mifin ədəbiyyata təsiri mürəkkəb problemdir. Burada məsələnin mürəkkəbliyi problemin diaxron və sinxron strukturu ilə bağlıdır. Məsələyə **diaxron-tarixi kontekstdə** yanaşdıqda mənzərə sadə təsir bağışlayır. Belə ki, ədəbiyyat öz qaynağını folklordan, folklor da öz qaynağını mifdən götürür. Bu halda “mif-folklor-ədəbiyyat” tarixi-dixron silsiləsi alınır. Bəşər mədəniyyətinin başlanğıcı mifoloji epoxa kimi səciyyələndirilir. Bu epoxanın şüuru bütövlükdə “mifologiya” termini ilə işarələndirilir. Mifoloji epoxanın başa çatması ilə yeni epoxa başlanır. Həmin epoxa isə tarixi şüur mərhələsi hesab olunur. Yeni epoxaya keçid zamanı mifoloji şüur sistemi dağılır, onun bətnindən yeni şüur sistemi, yəni elmdə “tarixi şüur” adlandırılan yeni düşüncə tipi baş qaldırır. Yeni düşüncə, təbii ki, köhnə düşüncənin materialları əsasında qurulur. Beləliklə, mifoloji təsəvvürlər sistem kimi dağılsa da, yox olmur, tarix şüur tupinə transformasiya olunur. Başqa sözlə desək, mifologiya parçalanır, ondan din, folklor, ibtidai fəlsəfə və s. inkişaf edir. Məsələyə ədəbiyyat aspektindən yanaşsaq, ilkin əcdadlar, qəhrəmanlar haqqında, yerin, göyün, insanların, ilk əşyaların, ilk adət-ənənələrin yaranması haqqında mifik hekayələr əfsanələrə, rəvayətlərə, nağıllara, dastanlara və s. çevrilir. Yaxud mifoloji məbudların (**məbud** – ibadət edilən, tapınılan deməkdir) şərəfinə qoşulmuş mərasim nəğmələri xalq şeirinin ilkin nümunələri kimi çıxış edir. Beləliklə, folklor bədii söz yaradıcılığı kimi mifik söz yaradıcılığının (mifopoetikanın) davamı olaraq meydana çıxır. Mif öz varlığını folklorla transformasiya olunmaqla qoruyur və davam etdirir.

Folklor, bildiyimiz kimi, ədəbiyyatın beşiyidir. Heç təsadüfi deyildir ki, onu şifahi ədəbiyyat da adlandırırlar. Yazılı ədəbiyyat öz qaynağını birbaşa folklordan, yəni şifahi ədəbiyyatdan götürür. Şifahi ədəbiyyat yazılı ədəbiyyatın bünövrəsini təşkil edir. Məhz bu prosesdə əski mifik görüşlər, süjet, motiv və obrazlar formasını dəyişərək ədəbi mətnlər cərgəsinə daxil olur.

Beləliklə, mif-ədəbiyyat münasibətləri diaxron-tarixi baxımdan düzxətli ox təşkil edir. Başlanğıcda, bünövrədə mif durur. Mifdən folklor, folklordan ədəbiyyat boy atır. Mif “ilkin toxum”, ilk yaddaş kimi bur prosesdə daim transformasiya olunaraq şəkildən-şəklə, formadan formaya düşür. Bu cəhətdən Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində müfik təsəvvürlərin hər hansı formada (motiv, süjet, obraz, ideya və s.) mövcudluğu diaxron kontekstdə tarixi inkişafın təzahürü kimi izah olunur. Lakin məsələyə **sinxron kontekstdə** baxdıqda mənzərə son dərəcə dəyişir və mürəkkəbləşir. Burada mifin, folklorun, ədəbiyyatın sərhədləri, mifoloji və tarixi şüurun formaları bir-birinə qovuşaraq son dərəcə qarışıq mənzərə yaradır. “Ümumdünya ensiklopediyası: mifologiya”da yazıldığı kimi, əgər mif ötüb keçmiş epoxanın məhsulu kimi nəzərdən keçirilsə, onda bu epoxanın gerçək qurtarma vaxtını müəyyənləşdirmək çətindir. Beləliklə, müəyyən mifik mövzunun nə vaxt sadəcə ədəbi mövzuya çevrildiyini, yaxud ümumən miflərin yaranmasının nə vaxt dayanmasını müəyyənləşdirmək praktiki olaraq mümkün deyildir. Simvol, mif və ritualların zamanla dəyişikliklərə məruz qalmasını etiraf etmək daha effektiv yoldur. Dünyəviləşmə də dönməz proses deyildir. Əksinə, bu, zamandan zamana təkrar olunan prosesdir. Müasir cəmiyyətdə daha əvvəlki dövrlərdə olan dünyəviləşmə proseslərinə uyğun olan belə bir dünyəviləşmə yeni mifləri yaradan proseslərlə müşayiət olunur (1, 5-21).

Göründüyü kimi, “yeni miflərin” yaranması prosesi mifoloji epoxadan sonra da davam edir. Yəni mifyaratma prosesi dayanmır, yeni dövrdə də fəaliyyətdə olur. Təbii ki, mif bu halda şəklini, formasını dəyişir, lakin mahiyyətcə mif olaraq qalır. S.A.Tokarev və Y.M.Meletinski göstərirlər ki, mifoloji düşüncənin bir sıra xüsusiyyətləri kütləvi şüurda əsil fəlsəfi və elmi biliklərlə yanaşı, ciddi elmi məntiqin istifadə olunması ilə yan-yanə qorunub qala bilər. Bizim günlərimizdə xristianlığın, iudaizmin, islamın və başqa mövcud dinlərin dini mifləri kilsə tərəfindən, müxtəlif sosial və siyasi qüvvələr tərəfindən dini şüurun yeridilməsi və saxlanması üçün istifadə olunur... (2, 11 - 20).

Doğrudan da müasir dövr Azərbaycanında da dini miflər öz fəaliyyətini sürdürür. Elmi biliklərə malik olan insanlar mifik inanclara “inanmaqla”, əslində, mifləri canlı şəkildə yaşadırlar.

S.Y.Neklyudov yazır: “Belə hesab etmək düzgün deyildir ki, (daha çox “kütləvi şüuraltı” adlanmalı olan) kütləvi şüur ən yeni dövrdə mifologiyaya bənzər. O, öz təbiəti etibarilə ümumiyyətlə mifolojiyə bənzərdir. Biz siyasət və ideologiyada qədim miflərin əsrlərin dərinliklərindən gələn arxaik modellər əsasında yeni sosial və milli cildlərdə yaradılmasının şahidi oluruq. Burada həm aşağıdan gələn spontan

mifologiyaya, həm də ayrı-ayrı intellektual, yaxud hakimiyyət qruplarında ideoloji və siyasi məqsədlərlə qurulan “süni” mifologiyaya rast gəlinir” (3, 15-16). Yəni miflər müasir kütləvi şüura “sosil sifariş” zəminində sonradan daxil olmur, onlar elə əvvəldən bizim şüurumuzun alt qatlarında yaşamını sürdürür və şərait yarananda aktuallaşır. Məsələn, cəmiyyətə hər hansı siyasi, ictimai, dini liderin “xilaskar” adı altında təqdim olunması bizim şüurumuzda daimi şəkildə yaşayan mifik xilaskar modelinin aktuallaşdırılması şəkildə baş verir.

Bu məsələlərə münasibət bildiren S.Rzasoy yazır ki, “mifologiya” və onun struktur vahidi olan “mif” insanlığın – bəşəriyyətin şüur tarixinin ilkin mərhələsidir. Bu, elmdə **mifoloji şüur** mərhələsi adlanır. Öz növbəsində müasir insanların malik olduğu şüur **tarixi şüur** adlanır. Bizim müasir şüurumuzu mifoloji şüurdan tarixi zaman, yəni düzxətli-diaxron zaman baxımından minilliklər ayırır. Bugündən keçmişə boylananda o, tarixin dərinliklərində heç görünmür də. Ancaq insan şüurunun fenomenallığı ondadır ki, bizlərdən onminilliklərlə zaman məsafəsində olan mifologiya həm də hər an və hər yerdə bizimlədir. Onu öz zaman ritmi ilə yaşayan, gündüzlər mürgü döyüb, yalnız gecələr ova çıxan şirlərə bənzətmək olar. Mifologiya tarixi zaman baxımından eraların, epoxaların dərinliyində olduğu kimi, həm də bizim şüurumuzun dərinliklərində, alt qatlarındadır. O, gecələr öz simvolik obrazlarını yuxumuza yollayır: gah sevindirir, gah da qorxudaraq gündüzlərimizin əhvalını öz psixoloji rənginə boyayır. Lakin bəzən həyatımıza qəfildən çox müdhiş formalarda da daxil olur. Gecə ovundan qayıdıb gündüz dincələn şirləri narahat edəndə onlar necə qəzəblənirlərsə, miflər də qəfil zərbələrdən – psixoloji travmalardan, nevroitik şoklardan, affektiv qəzalardan oyanıb şüurumuza hakim ola bilir... ..Demək, bizim qədim mədəniyyət hesab etdiyimiz, bizə gil yazıların, papirus kağızlarının üzərində gəlib çatmış əski miflər eyni zamanda həm də bizim yaddaşımızdadır. Biz onları torpağın dərinliklərində qalmış mədəniyyət laylarında yox, həm də yaddaşımızın dərinliklərində axtarmalıyıq. Ruhi xəstələrin söyləmələrindəki obraz və motivlərin yuxularla, miflərlə səsleşməsi, əslində, unudulmuş, yox olmuş, tarixin qaranlıqlarında itib-batmış zənn etdiyimiz mif-mifologiyanın bizimlə var olduğunu, bizi heç vaxt tərk etmədiyini göstərir... ..Bütün hallarda oyanan, şüura hakim kəsilən psixoloji kompleks hər hansı məzmun və formada mifologiya ilə bağlıdır. Şüurla təhtəşüur arasında keçid zonası var: bu, şüurun ən dərin qatı, ucqarı, təhtəşüura keçidin astanasıdır. Mifologiya burada “dincəlir”. Qəfil “zərbə”lərlə “oyananda” özü ilə həmin astanadan təhtəşüurun davranışlarını da gətirir. Müasir insan mifologiyayı onun yuxusundan qəfildən oyadanda, onu narahat edəndə mifologiya insana zərər verir: onunla əsrlərin, minillərin sınağından çıxmış xoş-ənənəvi üsullarla rəftar edəndə xeyir verir. Mifologiya – milli varlığımız, milli kimliyimiz və milli düşüncəmizin beşiyi, ocağıdır, əsasıdır. Mifologiyayı bu statusda öyrənən xalqlar və fərdlər varlıqlarını həmişə ayaqda və diri saxlaya bilirlər (4, 171-173)

Bizcə, S.Rzasoyun “bizlərdən onminillklərlə zaman məsafəsində olan mifologiya həm də hər an və hər yerdə bizimlədir” fikri mif-ədəbiyyat münasibətlərinin də üzərinə işıq salır. Lakin müəllifin mifologiyanın “bəzən həyatımıza qəfildən çox müdhiş formalarda da daxil olması” haqqındakı fikri bir qədər genişləndirmə tələb edir. Belə ki, *mifologiya insan həyatına həm də şair-yazıçıların ilhamı vasitəsilə daxil olur. Şair ilhamı həm də şüurla təhtəşüür arasındakı qapının açılması deməkdir. Dünya və Azərbaycan ədəbiyyatında mövcud olan mifoloji arxetiplər məhz bu qapıdan keçərək bədii mətnə daxil olur.* Belə arxetiplərdən biri “ışıq/nur” mifologemidir.

Bu mifologemin müasir Azərbaycan ədəbiyyatında yaratdığı mənə cərgələrini (paradiqlərini) araşdırmazdan əvvəl “mifologem” termininin özünə də bir aydınlıq gətirmək zərurəti yaranır. Belə ki, bu termindən son dövrlərdə təkcə folklorşünaslar, mifoloqlar deyil, həm də ədəbiyyatşünaslar istifadə etməyə başlamışlar. Yaygınlıq, əsas mənadan kənara çıxma halları olmasın deyə terminin mənasına nəzər salaq.

A.K.Bayburin “mifologem”i “məzmunu sabitləşməmiş termin” kimi səciyyələndirərək yazır ki, ondan mifik təhkiyə vahidlərini işarələmək üçün istifadə olunur. Motiv folklor mətninə münasibətdə nə deməkdirsə, mifologem də mifə münasibətdə, təqribən, o deməkdir. Mifologem motivdən fərqli olaraq daha az xırdalanan vahiddir... Mifologem ən son həddə mifin bütün məzmununu (məsələn, od mifologemi və odun mənşəyi haqqında mif) işarə edə bilər (5, 78).

Buradan göründüyü kimi, “mifologem” terminin mənası təhkiyə kontekstində “motiv” termini ilə üst-üstə düşsə də, o, daha geniş mənalıdır. Çünki motiv oxşar süjetlər bütövünü nəzərdə tutur. Mifologem isə motiv kimi təkcə süjet səviyyəsində məhdudlanıb qalmır, mifin mənasını, funksiyasını, mahiyyətini də bildirir. Bu cəhətdən işıq/nur mifologemi təkcə işıq/nur obrazını, onunla bağlı mifik süjetləri deyil, ümumiyyətlə işıq/nur obrazının mifik düşüncədəki məna və mahiyyətini də öz məna çevrəsinə alır.

Əski milli qaynaqların doğuluşu təşəkkülü, yayılması və möhkəmlənməsi prosesinə diqqət yetirdikcə mifoloji ənənələrin, xüsusilə “nur”, “ışıq” mifologemi diqqəti cəlb edir. Bəs “nur”, “ışıq” mifologeminin ilkin mənbəsi hardan yaranmışdır?

Elmə məlum olduğu kimi bu mifologem azərbaycanlıların soy-kökündə iştirak etmiş qəbilələrin baş tanrısı sayılan Devuş-Div adıyla, Dədə Qorqud şəxsiyyəti ilə, Orta Asiyanın türkdilli tayfaların Qut tanrısı, Oğuz və İskitlə bağlı olmuşdur. Elə Azərbaycan sözünün kökündəki Azər/Adər sözü də xalqımızın əski panteonunda nüfuzlu yer tutan atəş tanrısı Atarla əlaqədar olması artıq təsdiq olunmuşdur (6, 17)

Tarixi mənbələrdən aldığımız məlumatlara görə “Div” sözü qədim sanskrit dilində “ışıq allahı” mənası verir (7, 393). M. Seyidov “Qorqud sözünün etimoloji təhlili və obrazın kökü haqqında qeydlər” məqaləsində “Qorqud” ifadəsinin

iki sözün “qor” və “qut” hissəciklərindən yaranması və “xoşbəxtlik odu” mənası daşımalarını göstərmişdir (8, 179). “Qədim dünya müntəxabatı”nda Orta Asiyanın qədim xalqları olan türkdilli tayfaların Qut tanrısının da, Oğuzun da, İskitin də göydən, günəşdən gəlməsi göstərilmişdir (9, 277).

Ə.Tağıoğlunun fikrincə, bu əsatiri yaradan mifik xalq təfəkkürü eyni mənbədən qidalanmışlar. Yəni “Oğuz tayfaları arasında şəxsiyyəti kulta çevrilmiş Qorqut atanın da, İskitin də Divdən törəməsi fikri ilkin soy-kök eyniliyi haqda tarixin sirlərini aşkarlamağa imkan verir (6, 15).

Ümumiyyətlə, miflər dinamik düşüncə tərzidir. Professor K.Abdullanın fikrincə, “mif həmişə insanı ilkinliyə qaytarır. İnsanın miflə bərabər keçmişə getməsi və yenidən bu günə qayıtması onun şüurunda, təfəkküründə yeni maraqlı psixoloji amillər təzahür etdirir. Bu da mifin təbiəti, onun fəlsəfi, bədii və sosial cəhətləri ilə bağlıdır. Mifin sehri həm ədəbiyyatda, həm də real həyatda insanı özünə cəlb edir. Bu sehrə daxil olan tədqiqatçı və oxucu mifin sehrindən çıxıb bilmir... Mifin elə mühüm, çoxyönlü təzahürləri var ki, insan yaşayarsa, onu düşündükcə, xəyalında, təfəkküründə yeni şeylər əmələ gətirir və yenidən mifə qayıdır, mifə dönür” (10, 52-54)

Miflər haqqında yazılmış maraqlı tədqiqatlarla yaxından tanış olduqca belə bir qənaətə gəlmək olar ki, miflər hər bir xalqın şüuraltında yaşayan soy-kök, etnik kimlik arxetipinə bağlıdır. Nəsrə yazılmış əsərlərdə miflər bu və ya digər formada təzahür etsə də, poeziyada mifopoetik görüşlərdə özünü biruzə verir. Bu da xüsusi idrak forması olaraq şeir nümunəsinin dolğun dərk edilməsinə yardım edir. Hesab edirik ki, Azərbaycan poeziyasında rast gəlinən “nur”, “ışıq” sözləri xalqımızın mifik təfəkküründə mövcud olan “xoşbəxtlik odu” ilə əlaqəlidir. Ədəbiyyatda “nur” ənənəvi olaraq – “həyatverici”, “həyat yaradan”, “yaşadan qüvvə” mənasında işlənmişdir. Bu ənənə əsrlər boyu davam etmiş və bu gün də etməkdədir.

İlkin qaynağa bağlılıq XX əsr Azərbaycan poeziyasında A. Səhhət, M.Hadi, H.Cavid, B.Vahabzadə, R.Behrudi və başqalarının yaradıcılığında daha qabarıq şəkildə əks olunmuşdur.

Həm klassiklərin, həm də müasir şairlərin bədii-estetik baxışları ilkin hissi duyum və mistik təxəyyüldən qidalanır. Şairlər öz düşüncələrinin əqli-məntiqi vasitə ilə deyil, hissi-emosional şəkildə ifadə edirlər. Mifik düşüncə tərzini emosiyalara söykəndiyindən orada məntiqdən çox təxəyyül meydanı böyükdür. Bu halda tanınmış Füzulişünas alimlərdən olan N.Göyüşovun “mifik düşüncə bir növ şairanə düşüncə kimi qəbul edilir” fikrini təsdiqləməmək mümkün deyil (11, 57-58). Bu şairanə düşüncə hər bir şairin yaradıcılığında fərdi düşüncə tərzini kimi aşkara çıxır. Bu baxımdan dünya ədəbiyyatı nümunələrində olduğu kimi “nur”, “ışıq mifologemisi də Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında öz duyğularını əks etdirmək üçün tez- tez rast gəlinən vasitələrdəndir. Bu mifologemin köməkliyi ilə:

- yenidən təcəssüm etdirilən dünyanın tam mifopoetik modeli yaradılır;
- gerçəklik poetik kateqoriyalar sistemində realizə olunur.

Nur/işıq mifologemindən istifadə edən hər bir şair dünyaduyumunu özünəməxsus müxtəlif fəlsəfi fikirlərlə təqdim etsə də, bu obrazın kökü və izahı yenə də miflərə bağlıdır. Çünki İ.Vəliyevin qeyd etdiyi kimi, “insan mifdə, mif də insanda yaşayır. O, insan düşüncəsinin yaratdığı ən maraqlı fəlsəfi, bədii nailiyyətdir” (12, 17).

XX əsrin əvvəllərində yazıb-yaratmış bir sıra romantiklər kimi, A.Səhhət də dövrünün ictimai-siyasi hadisələrinin tufanına sinə gərrib, tarixdə Azərbaycan xalqının bədii təfəkkürünə güclü təsir göstərə bilən sənətkarlardan oldu. A.Səhhət öz ideya-yaradıcılıq axtarışlarında mürəkkəb bir yol seçdi. Daim məzmunu dəyişən bu axtarışların əsas dayaq nöqtəsi xalqın maariflənməsi idi. Azadlıq mövzusu da onun romantik poeziyasında maarif mövzusunun özəyini təşkil edirdi. Şairin ruhuna nüfuz etmiş, onun ideya-estetik mahiyyətini təşkil edən bu mövzu əksər hallarda işıq, nur, günəş mifologeminin köməyi ilə ifadə olunurdu. Azadlıq mövzusu Səhhətin obrazlar sistemini də, ayrı-ayrı ifadələrin rəmzi-məcəzi mənalarını təyin edirdi. Onun tez-tez işlətdiyi “ışıq”, “şölə”, “şəms” sözləri azadlıq mövzusunun bu və ya digər mənasını, hissəsini ifadə etmək üçün istifadə olunurdu. Bu sözlər onun şeirlərində romantik qəhrəmanın ümidlərlə, əhval-ruhiyyəsidəki nikbinliklə, inam və mübarizə eşqini səciyyələndirir.

“Aləmi islama şeirində onun “xəstə-hal” vətəni əlacsız deyil.

Dinlə əhvalını “sınıq sazının, / Millətə qəlbən ağlayan bacıdır. / Odlu məzmunları soyuq yazımın- / Xəstə ruhun davasıdır, acıdır” (13, 60).

Romantik qəhrəmanın təklif etdiyi “dava” – gələcəyə ümid bəsləmək, gələcək eşqi ilə yaşamaqdır. Şeirdə səslənən bu ümid notları Şəmsə (günəşə) müraciətlə tamamlanır.

Ey sən, ey nəcmi-zahiri-dərخاب!
Oyan,artıq ürəkdə qalmadı tab.
Acıl, ey şəms, qəmi-səhaibdən!
Yüksəlib dövreyi-kamala yetiş.
Qurtar, ey sevgilim, məsaibdən,
Xubruluqda etidala yetiş.
Çıx ki, bitsin ləyali-fırqətimiz,
Gül tükənsin dəməvi- həsrətimiz” (13, 60).

Romantik coşqu kontekstində günəşə bu poetik müraciət arxetipik baxımdan Nur/işıq/Günəş mifologemi ilə bağlıdır. Şairin günəşə müraciəti ilk baxışda ixtiyari poetik xitab təsiri bağışlayır. Lakin Günəşə müraciət, ondan işıq, nur şəklində kömək, mərhəmət istəmək insanların minillərin fəvqünə qalxan ritual davranış aktıdır. Qədim azərbaycanlılar əsrlər boyunca Günəşə tapınmış, onun həyatverici qüvvəsini sakrallaşdırmış, “Gün çıx, Gün çıx, / Kəhər atı min çıx” deyərək onu səsləmişlər. Bu cəhətdən A.Səhhətin Günəşə poetik xitabı həm də onun düşüncəsinin dərin qatlarından, mifoloji ənginliklərindən süzülüb gəlir.

A.Səhhət yaradıcılığını tədqiq edən K.Talıbzadə yazırdı: “Digər romantiklərdən fərqli olaraq, A.Səhhətin şair “mən”i “ideal aləmə” deyil xəyal aləminin, ümid və niyyətlərinin real gerçəkliyə, mövcud cəmiyyət hadisələrinə daha yaxından bağlanmasına şərait yaradır” (13,15). Onun poeziyası üçün səciyyəvi olan bu xüsusiyyəti “Yuxu” şeirində də şamil etmək olar.

Şairin lirik qəhrəmanı zülmət icərisində tənha qalmışdı. O, birdən-birə qaranlıq bir dünyadan cənnət məkana düşür. Gördüyü yuxuda rəna cəmənliləri, dörd yanında al-əlvan çiçəklərə işarə edərək, yanına gələn pərinin lütfi-nəvazişindən söz acır.

Pəri ona bir kölgəlik göstərib deyir: “Otur, bu yer sənindir”. Lakin bu xoşbəxtlik uzun çəkmir, pəri qeyb olur. Qəfildən peyda olan, şimal buludu hər şeyi alt-üst edir. Qəhrəman yuxudan dəhşət içində oyanır. Əksər xalqların mifologiyasında fəlakət əlaməti kimi göstərilən qara bulud onun da dünyasını dağıdır:

Bir zülmətli bulud qopdu şimaldan,
Puc eyelədi, dağıtdı bu cənnəti (13, 60).

Bu şeiri onun kosmoloji strukturu, mifopoetik konstruksiyası baxımından təhlil etdikdə aşağıdakı obraz-elementləri, mifik akt-formulları görmək olur:

Xaos (xaotik durum): zülmət icərisində tənha insan;

Xaosdan kosmosun təşəkkülü: İnsanın qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya keçməsi (“cənnət məkan” obrazı);

Kosmoloji hami: insana rəna cəmənlilər, dörd yanında al-əlvan çiçəkli bağ bəxş edən Pəri;

Kosmik nizamın pozulması – xaos: qəfildən peyda olan qara bulud (Azərbaycan nağıllarında qara bulud qara divdir).

Xaosdan kosmosun təşəkkülü əbədi yaşam formulu kimi: işıqlanan dan yeri.

Göründüyü kimi, şeirdə yaradılan poetik-romantik dünya, əslində, mifopotik dünya modelinin strukturunu inikas edir.

XX əsrin romantiklərindən olan M. Hadinin yaradıcılığında da A. Səhhət kimi azadlıq mövzusu kədərle müşayiət olunsa da, bu kədər ümitsizliyə aparıb çıxarmırdı. O, bütün çətinliklər içində belə ümidlə, gələcək arzuları ilə qovuşurdu. Onun da yaradıcılığında “Nur”, “ışıq” - “həyatverici”, “həyat yaradan”, “yaşadan qüvvə” mənasını kəsb edir. Məhz bu səbəbdən M. Hadi yaradıcılığını tədqiq edən Əziz Mirəhmədov yazırdı:” Hadinin və onun müasirlərindən çoxunun diqqətəlayiq cəhəti o idi ki, ən ağır günlərdə, irticanın zülmətləri icində də onlar öz başlarının üstündəki qəm bulidlarını dağıtmağa çalışmış. Gözləri yaşla dolu olanda da yenə işıq, sevinc axtarışlarından əl cəkməmişlər (13, 11).

Hadi öz poeziyasında sanki işıqlığa aparın yolların xəritəsini cızır, ali bədii-fəlsəfi fikirləri cəsarətlə təqdim edir:

İstərsən əgər yurduna hürriyyəti-nazan,
Düşmənləri ehraq üçün ol atəşi-suzan.

Tənviri-vətən etməyə ol nuri-füruzan,
Dillərdə bu gün olmalı bir əzmi-xüruşan... (14, 7)

Cəngi əhvalı səfərbər edən şəhidlik və qəhrəmanlıq ruhu ithfa edilən bu şeirdə düşmənləri məhv etmək üçün “atəşi-suzan” (yandıran atəş), Vətəni azadlığa aparmaq üçün “nuri- firuzan” (nur) olmağı məsləhət görür.

Ümumiyyətlə, şeiriyyat aləmi özü şairin təfəkküründə nurdan, işıqdan yoğrulub. Onun poeziya bəyanatı öz konkretliyi ilə fərqlənir:

Nədir bilirsiniz şeir? Nurdən məstur,
Xəyal gülşəninin nuridir bu zadeyi-nur (14, 8).

Şair şeiri nurdan yazılmış, xəyal gülşəninin nurundan yaranmış övladı hesab edir. Şeirin “nurdən məstur” olması hərfi anlamda “sözün işıqdan yaranması” deməkdir. Bu, birbaşa irfani-mifoloji kosmoqoniya (yaradılış) ilə bağlıdır. Yaradılışın başlanğıcında xaos durur. Kosmos – işıq, nur, həyat xaosdan təcəllə edir. Təcəllənin əsasınca söz durur. Bu baxımdan, şeirin “nurdən məstur” olması kosmoqonik akt-formul kimi Azərbaycan poetik düşüncəsinin bütün tarixini çevrəlayir. Bu akt-formulda müxtəlif epoxaların düşüncə tərzləri bir-birinə laylanıb:

Mifoloji lay: İlk əcdadın sözlə adlandırma yolu ilə dünyanı yaratması;

Dini lay: Allahın varlıq aləmini sözlə xəlq etməsi;

Təsəvvüfi-irfani lay: sözün yaradılış aləminin mahiyyətində durması;

Bədii-poetik lay: şeirin nurdan yaranması metaforası.

Göründüyü kimi, M.Hadinin yaratdığı “Şeirin nurdən məstur olması” metaforası varlıq aləminin yaranmasının Azərbaycanlı düşüncəsindəki bütün epoxal-ideoloji qatlarını özündə qovuşdurmaqla birbaşa mifoloji düşüncə layına bağlanır.

XX əsrin əvvəllərində A.Səhhət, M.Hadi yaradıcılığında izlənən “nur”, “ışıq” mifologemisi ənənəsi əsrin sonunda R.Behrudi yaradıcılığında daha mü-kəmməl tərzdə təzahür edir. O, “ışıq”, “nur” mifologemini obrazlı şəkildə poeziyaya gətirərək türk mifologiyasında insanın ilkin yaradılışı haqda mövcud olan miflərə yeni həyat verir. Müstəqillik dövrünün keşməkeşlərindən baş acmağa can atan şair üçün “ışıq” ilk yaradılış mənbəyi, inanc və and, günahsızlıq nöqtəsi olduğu kimi eyni zamanda insanların öz əməllərinə görə hesabat verəcəkləri son dayaq yeridir.

Şairin fikrincə, işıq türk xalqlarının ilkin körpəlik dövrünün mifik düşüncə tərzinin əsas ünsürlərindən biridir. O, ilk insanlara analıq edən qadının mavi işıqdan doğulmasına yaradılış məsələrimizdə Tanrının özünün göyün yeddinci qatında özü üçün yaratdığı aləmin bir nur, bir işıq aləmi olmasına, oğuz dastanlarının qəhrəmanı Oğuzun üzünün mavi, bədəninin işıqlı və nurlu olmasına, onun oğullarını qəhrəmanlığa aparan Boz qurdun da günlərin bir günündə Oğuz xanın çadırına doğan mavi işıqdan doğulmasına inanaraq xalqımızın dilində işığın müqəddəsliyini göstərən “ışıq haqqı” andına xüsusi ehtiramla yanaşır.

İşıq onun lirik qəhrəmanının “can”ı, “ürəyinin yağı”, “gözünün qarası”, “anasının üzünün nuru”, “bacılarının sevgilisi”, “qardaşlarının yarası”dır:

Canım işıq, gözüm işıq!
Gözüm – işıq , üzüm işıq.
Necə vaxtdır nur içində -
sözüm işıq .
Ürəyimin yağı,
Gözlərimin qarası işıq!
Anamın üzünün nuru,
Bacılarımın sevgilisi,
Qardaşlarımın yarası,
Yurdumun birər-birər
Parası işıq! (15, 44).

Şair hesab edir ki, işığın nuruna boyanmayan insan qəhrəmanlıq göstərməyə qabil deyil :

Canım işıq, gözüm işıq!
Öz nurunla boyamadın hər igidi (15, 44).

Dövrünün ictimai-siyasi hadisələri ilə əlaqədar olaraq onun şair ruhunun yeganə tapındığı , giley və and yeri işıqdır.

Mavi işıq,
Dünya bizə düşmən olub,
Bəxtimizdən üz çevirib.
Təkcə sənə
Tapınmışıq
ışıq,
şıq!../ (15, 44).

Eyni zamanda işıq şairin təfəkküründə Tanrının, xalqı naminə qan tökmüş qəhrəmanların ruhunun, Vətən torpağının ümumiləşdirilmiş və nə vaxtsa borcunu yerinə yetirmədiyinə görə qarşısında hesabat verməyə utandığı müqəddəs anlayışdır:

Canım işıq, gözüm işıq,
Bu gün səndən utanıram
İşıq haqqı, işıq, işıq !
Qorxuram ki , bir gün gələ,
Göydən enib soruşasan,
Səni necə yarıtmışıq? !
Canım işıq, gözüm işıq,
İşıq... İşıq... (15, 45)

Şairin lirik qəhrəmanının ən böyük təsəllisi həyatda “nur”u görüb, “nur”u sevənlərdir. Çünki onun fikrincə, “nur” dünyanı , bəşəriyyəti pisləkdən, rəzillikdən xilas edən yeganə paklıqdır:

Təkcə sən bilirsən
O nur da, Gürşad da sənə bəllidir.

Mənimtək o nuru görüb sevməyin,
Ruhuma ən böyük bir təsəllidir (15, 180).

İşin elmi nəticəsi və yeniliyi: Aparılan araşdırmaya əsasən, dünya mifologiyasında işlədilən “nur”, “ışıq” anlayışları Azərbaycan xalqının yazılı və şifahi ədəbiyyatında olduğu kimi poeziya nümunələrində də mənə kəsb edən mifologem kimi istifadə olunmuşdur.

Araşdırmanın elmi-nəzəri əhmiyyəti: Məqalədən Azərbaycan poeziyasının mifopoetik strukturunun tədqiqi zamanı nəzəri qaynaq kimi istifadə etmək tövsiyə olunur.

ƏDƏBİYYAT

1. Мифы и мифология / Всемирная энциклопедия: мифология. Минск, «Современный литератор», 2004, с. 5-21
2. Токарев С.А, Мелетинский Е.М. Мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва, «Советская энциклопедия», 1980, с. 11-20
3. Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // [http // www.ruthenia.ru](http://www.ruthenia.ru)
4. Rzasoy S. Şüurun inkişaf mərhələləri: mifoloji və tarixi şüur / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XLI kitab. Bakı: “Elm və təhsil”, 2013, s. 168-201
5. Байбурин А.К. Мифологема / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, 1991, с. 78
6. Таğıоғлу Ə. Hüseyn Cavid yaradıcılığı və dünya ədəbiyyatında demonizm ənənəsi. Bakı: Elm, 1991, s.17
7. Эрлих Р. Иблис – Музыкант / Записки коллегии востоковедов. Том V. Ленинград: Издательство АН СССР, 1930, с. 393
8. Seyidov M. Qorqud sözünün etimoloji təhlili və obrazın kökü haqqında qeydlər // “Azərbaycan” jurnalı, №1,1989, s. 179
9. Хрестоматия по истории Древнего мира. Москва: Наука, 1950, с. 277
10. Abdulla K. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, s. 52-54
11. Göyüşov N. Füzuli: düşüncə və ruhun poetikası. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s. 57-58
12. Vəliyev İ. Mif: keçmişdən gələcəyə. Bakı: Nurlan, 2013, s. 17
13. Səhhət A. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005, s. 60
14. Hadi M. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, s.7
15. Behrudi R. Turan - ruhu sözlərimdə çırpınan ölkə. Bakı: Azərənəşr, 2010, s. 44

Çapa tövsiyə edən: fil.ü.f.d. Ağaverdi Xəlil

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr**TOVUZ FOLKLORU**

Tovuz rayonu Azərbaycanın qərbində, Qazax-Gəncə düzənliyində yerləşir. Ərazisi 1903 kv km, əhalisi 160 000 nəfərdir. Mənbəyini Axınca çayından götürən Tovuzçay şəhərin kənarından axır. Tovuzçay hidronimi Azərbaycan ərazilərinin qədim dövrlərini əks etdirən xəritələrdə qeyd olunmuşdur. Tovuzda 1 şəhər, 1 qəsəbə və 102 kənd, eləcə də başqa kiçik yaşayış məntəqələri vardır.

Tarixən folklor ocağı hesab edilən Tovuz ərazisində oğuz qrupu türk dillərinin dil xüsusiyyətləri bugünədək qorunub saxlanmışdır. Bu fakt Tovuz bölgəsindən – Keşkənd, Təzəkənd, Sarı Tala kəndlərindən toplanmış folklor örnəklərinin dilində öz təsdiqini tapır. Diktofon vasitəsilə qeydə aldığımız mətnləri yazıya köçürərkən dil-üslub, dialekt-şivə xüsusiyyətlərinin qorunmasına diqqət yetirmişik. Qədim yaşayış məskəni olan Tovuz ərazisində yerli sakinlərlə görüşərək zəngin folklor ehtiyatına malik olan yaşlı insanlardan topladığımız mətnlər içərisində atalar sözləri və məsəllər, nağıl, lətifə və rəvayətlər, etnoqrafik materiallar, mifoloji mətnlər üstünlük təşkil edir. Söylənilən mətnlər əhalinin adət-ənənəsini, məişətini, məşğuliyyətini aydın şəkildə əks etdirir.

Bəllidir ki, folklor materialları tariximizi əks etdirən dəyərli faktlarla zəngindir. Bölgədən qeydə aldığımız nəsil, tayfa, yer-yurd adları haqqındakı mətnlər və əfsanələr dediklərimizin sübutudur. Oğuz tayfalarından biri olan “sal”la bağlı dağ adı Salsal haqqında xalqın mifik təfəkkürünü əks etdirən rəvayət, Haça Qaya, Aldədə, Seyid Səlimi ziyarətgahları ilə bağlı söylənilənlər də olduqca maraqlıdır. Adı Alı Dədə olduğu deyilən Seyid Ağamirəli – Aldədə XIX əsrin əvvəllərində yaşamışdır. Bu gün Tovuz əhlinin ziyarət etməyə həsrət qaldığı bu sınaqlı ocaq da erməni əsirliyindədir. İnsanlar Axınca çayının günbatan istiqamətində yerləşən bu ziyarətgahı dolana bilməyib qəbul olunmuş qurbanları körpünün üstündə kəsməyə məcbur qaldıqlarını ürək yangısı ilə söyləyirdilər.

Nigar Həsənova
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

ETNOQRAFİK MƏTNLƏR

Yer, yurd adları və nəsilər

I mətn

O vaxdı bu Touz çayında gəmi işdiyif. Sonra başdıyif su çəkilməyə. Mən canını şahidi oldum, neçə yerdən barxana tafdılar, qazan, səhənk tafdılar – qayaların içinnən. Aparıf basırıflar yerə. Soora su çəkilib. Nəticədə millət qırılıf.

Söylədi: Mansurlu Novruz Mürsüd oğlu, 1936-cı il təvəllüdü. Təqəüdcü. Təhsili 7 illik. Əsli Əlimərdannı kəndindədir. Təzəkənddə yaşayır.

II mətn

Qasımyatan yal. Tovuzda belə bir kişi olub – Qasım adında. Bunun yoldaşına bəylər, xanlar dövründə bəy sataşib. O da bəyi öldürüf qaçıf. Gəlif bu Qasımyatan yalı deyilən yerdə yatıf. Kənd əhalisi səhər heyvan haylıyanda, mal örüşə aparanda görüflər, orda bir nəfər yater. Kişi bir müddət orda qaçax kimi qalannan sora gedif. O vaxtdan həmin yerə Qasımyatan yal deyellər.

Çopurun çardağı deellər. Şəmkirdən Çopur adında bir kişi gəlif orda mal-heyvan saxlıyırmiş. Qış da olanda çardağı sökmürmüş. Ona görə də qalif Çopurun çardağı.

İmarət yeri – Bu Slavyankada rusdar yaşayırdılar. Orda meşə çoxuymuş. Gəlillərmiş ağaşdarı qırılırmış. Orda qurullarmış onu. Birinci evin əsasını qurullarmış ki, bir-birinə nə tər calamaq olar. Buun adı qaliv İmarət yeri.

Maral dağı – Ora qorunsa da, qorunmasa da daim maral var.

Sarı Tala – yalnız çiçəhlər oluf. Birinci bura gələn deellər, Göycə Ələhbərov addı kişi oluf. O kişi bu talanın ortasında bir imarət tikif. Deellər, Göycə Ələhbərov Sarı Talanı pozdu.

Göyəbaxan kəndi – Meşənin, dağların arasında olan kəntdi. Baxırsan heş yer görümmür. Eləcə ay, ulduz, gün görünür. Ona görə Göyəbaxan adlanır.

Mətni söyləyən qadın - Sarı Tala kənd sakini Vüqar müəllimin (Xan) anası adının qeyd olunmamasını xahiş etdi.

III mətn

Bizim kətdə bir axunt dərs keçərmiş. Sovet dövründə Alakolda, Qırılıda təhsil alıllarmış. Bu ərazilər boş tala oluf. Sarı çiçəhlər bitərmiş. Ona görə *Sarı Tala* kəndidi.

Çovan sığınacağı oluf. Sora *Köçün başı* deyilən yer var. Ora güney yer oluf. Yaza yaxın vaxtda qar tez əriyirmiş. Ot tez gələrmiş. Bizim nəsil Qala boyunna gəlif. Daniyarı deellər, Alakoldan gəlif. A bala, söz bilən kişilərimiz hamısı gedifdi. Abbasəli kişi ölüf.

Söylədi: Çingiz Murtuz oğlu Abdullayev, diş texniki. Sarı Tala kəndi

IV mətn

Kolxoz vaxdarında mohumat işdərinnən qorxuflar. Molla qorxusunnan gəliv ölü götürə bilmirdi. Molla dua oxuya bilmirmiş hökumətin qorxusunnan. Mənim anam seyit qızı oluf – Seyit İbrahimin. İrannan gəlif. İmannı kişi oluf. Biz Allahı tanımışx, amma ürəyimizdə. Bizim bir *Ağaşqala kəndi* var. Ollar indi də Allahdan ası düşüflər: Allahın belə-belə olsun.

Bizim qavamızdakı kənd var, ollar bizdən qavax gəliflər – *Dondar kəndi*. Bizim babalar da məsləhət eliyiflər ki, qonşu olaq. Ollar da deeflər, o sarı çiçəhli talada da siz yerrəşin. Yenə qonşuyuq. İşğımız bir-birinə tüşsün. Qonşularımız da *Dondar Quşçu* kəndinnən köçüf gəliflər. Kəndimizin tarixi iki yüz ildən çoxdu. Bizim dördüncü bavamız gəlif bu kəndə. Kəndimizə *Ala Koldan, Xırna dərəsinnən – Yanıxlı kəndinnən* də köçüf gəlennər oluf.

Söylədi: İbrahimov Polad Abbasəli oğlu, 1953-cü il təvəllüdü. Orta təhsilli. Sarı Tala kəndi

Toy adətləri

Qardaşdıx – Bir-birinin sözün tutan adamlar toyda bir-birini qardaşdıx tutur. *Qudalıx* da çox hörmətdi olur. Bu qohumluğun da yolun gözdüyüllər.

O vaxları mən filankəsi isdiyirəm, mən filankəsə getmirəm yoxuydu. Atanalar bu işə tam qarışırdı. Ollar razı olmasa, kimisə almax mümkün döyüldü. Elçi gedilər, “hə” alardılar. Bir üzük, baş şalı aparardılar. Onnan sora nişan, sora toy olardı. Əvvəllər bizdə qavaxca oğlan toyu, sora qız toyu olardı. Qızı qız toyunnan sora aparardılar. Ayrıca paltarbiçdi olurdu - toydan bir-iki gün əvvəl. Coraf, ayaqqabıdan savayı çox geyimlər paltarbiçdidə olurdu. Paltar tikilir, toya hazırtıx görölür. Onnan sora olurdu xınayaxdı. Oğlan öyü toy çala-çala – zurnaynan xına aparırdı. Gəlini də atnan aparırdılar. Oğlan bəyləri – özünəbəylər atdarı minərdilər on-on beş dənə, yarışa-yarışa gedərdilər. Görəh bəyi kim keçəjəh? İki-üç ağsaqqal da yannarında olardı. Güləş, qurşaxtutma da o biri kənddərdə olurdu.

Kirvə görərgəsi – Ürəyinə yaxın bir adamı, uyğun bir adamı deersən ki, məəm uşağımın kirvəsi bu olajax. Əvvəl gediv özünən razılığ alırsan. Kirvəlik bir xoş niyətdi. Ona görə narazı olan olmur. Çox adam razılıx verir. Toyun içinə kirvələr dəş gələr. Kirvəlik uzun müddət davam eliyir.

Söylədi: İbrahimov Polad Abbasəli oğlu, 1953-cü il təvəllüdü. Orta təhsilli. Sarı Tala kəndi

Yas adətlərindən

I mətn

Molla Qayıf deyərdi, cənazəni aparanda qaydasında olmalıdı. Səmti düzgün olmalıdı. Bir dəfə cənazəni aparıf qavıra sallıyanda göröllər tərsinədi. Eləcə də qavra qoyollar. Orda deyellər, səhv eləmişih, çıxardın, firriym. Amma bu ölüdən soora yeddi ölü gəleyjəh. İki ayın içində yeddi ölü getdi. Bir küçədən.

Hər gün də camahat qorxordu ku, indi kim gedjəh. Kiminin ajal vaxdı çaterdı, kimi də durduğu yerdə. Onda dedilər, tərs gedən ölü arxasınca 7 nəfər aparer.

Söylədi: Mahizər İsrəfil qızı Məstanova, 1955-ci il təvəllüdü, təqəüdcü. Abulbəyli kəndi

II mətn

Gorunda çirax yandıreyjam. İstər oğul olsun, istər gəlin, istər nəvə. Adətdi, yüyət yerində 40 gün yaner çıra. Sora ölünün üsdə ki, daş qoyollar, cənazə gedəndə götürüf atellar. Özü də şəmin yanında duz, çörəh, pişka qoyulor. 40 gün durmalıdır. Şəm da yaner. Elə bil onun şirinniye öyə xeyirxuannıx gətirer. Daş ağırırığı aparer. Dalınnan eldən cinaza isdəməsin. Bir də köş getməsin. Meyitə əli dəymiş adam qüsullaner. Tovuzun elə dağ kətdəri var, mən görmüşəm, çıra yüyət yerində yox, öyün pəncərəsində alçax xodda yaner. 7-də mərəkiyə köməy eliyəndə görmüşdüm. Bozalqanında helə döy. Cinazə öydən çıxanda baş qavaxda, ayax dalda çıxarılmalıdı. Bir dəfə olmuşdu, hamamda yumuşdular. Fırıya bilməmişdilər, baş-əyax çıxartmışdılar. Oon dalınca küçədən 7 ölü çıxdı.

Söylədi: Mansurlu Sevil Novruz qızı, 1960-cı il təvəllüdü. Orta təhsilli. Bozalqanlı kəndi

Vergi

Narın divində paltar yuyurdum. Bir də gördüm, kimsə qavaamda duruf ki, sən bərk qışqır, qoy həm gün çıxsın, həm yağış yağsın. Əlimi sudan çıxartdım. Həqqidən də mənə bir çıxırmax gəldi. Elə çıxırdım nətəri. İrəhmətdih qaynatam yuxudan qalxdı ki, ay bala, niyə çıxırersən? Dedim, gözümə görüüllər. Bir gün gördüm, qaynatam yatdığı yerdən bir plaşdı kişi mənə çağırer, Sevil, ay Sevil, getmərsənmi? Dalınnan gəl. Gejədi ha. Arxasınca düşdüm, düz Bozalqanının arxınacan gəldim – qavırsannıx baravarı. Suya batanda dedim, bismillah. Dedi, sağ ol, getdi. Qaçə-qaçə öyə qayıtdım. Hamını oyatdım, danışdım. Qaynatam dedi, a günün qara əlməsin, mən yerimdəcə yatmışam. Bu nə işdi? Xəsdələndim. Gözümə görükən də danışmağa qoymordu. Qollarım bağlanerdi, ağızım əyilerdi. Yuxumda gördüm, ziyarətgaha gederəm, oğlum da yanımda. Göyün üzünə “Al-lahu Əkbər” yazılar. Çaya çateram. Camahat burda çimer, geder ziyarata. Kimin əməl-salahı düzdüsə, yaxşısıa, burya namaz qılmağa keçer. Qalanı da göyün 7-ci qatına qalxer. Ojaxdan sümühləri çıxer. Bir əmmaməli kişi göründü, dedi, gəl, bura Bibi-Heybətədi. Dedim, heş gəlməmişəm. “Quran”ı göstərdi ki, niyə qəbul eləmiyifsən. Dedim, savadım yoxdu. Dedi, elə əzbər bilejəhsən ki. Sən qəbul eylə bunu. Dedim, mənim qaynatam, qaynənəm elə kürdü ki. Dedi, sən böyüh oğlunun adını Həzrət Abbasın adını qoymalıydın. Elçin qoyufsan. Sol əlini aleyjam. Onda bu Quranı qəbul elijəhsən. Sora bir geje də gördüm gəlifdi. Dedi, sübh tezdən qalxarsən, oğlun çay qaynadeyjax. Dəmi olmuyjaxdı. Qalxanda işərsən. Qarıya da iki göyərçin düşüjəhdi. Olara dən tökər, lal-kar öydən çıxar gedərsən.

Arxana çönəndə eşidəjəhsən ki, oğlunun əli yoxdu – Haça Qayadadı. Barmaxların Haça Qayadan tapeyjaxsan. Birdən oğlum çağırdı ki, çay qaynatmışam. Duruxdum ki, mən bunu yuxudamı görürəm. Qalxdım, gedif işdim. Tezdənnəndi.

Eşihdəcə iki gözəl quş qavağımaca tüşdü. Xeylax dən töhdüm. Quşa yalvardım ki, bircə Elçin ölməsin. Yola çıxdım. Damın böyründəciyəz xavar gəldi ki, əlində nə partdıyıf, Elçinin əli üzülüf. Üç uşağın heş birinə heş zad olmamışdı, qəlpə Elçinin əlini aparmışdı.

Anamnan getdih Haça Qayaya. Uxarı çıxmağ isdiyirdih. Əlimi atanda gördüm, sümühlər əlimə gəldi. Aşgarca. Yuxumda nə təhər görmüşdümsə.

Gəldim öydə Dilqama – yoldaşıma dedim, mana nə deersən, de. Yuxumda stola Quran qoyulur. Mən götürjəm. Dalaşdı ki, ola bilməz. 6 ay sərbəsər Dilqam ölüm əyəğında yatdı. Ona da deeflər, Sevilə razılıx versən, əyağa qalxaşsan. Dedi, öyün yıxılsın, Sevil, mən halallıx vererəm. Gejə gördüm ki, 12 imamımız gəlifdi. Öydə də heşnə yoxdu bişirməyə, yeməyə. Dedilər ki, incir ağacının altında iki yerə çörəh bişirif yığıflar. Get gəti, savax uşax aj qalması. Savax açılarda bir arvat maşınnan bir ələm çörəh gətirdi. Sora cöyüz ağacının altda yatmışam. Gördüm, deellər, qəbul eliyersənmi Quranı? Oğlun bu dəfə kalyaskada gəzeyjəh. Dedim, yox, Quranı ver.

Söylədi: Mansurlu Sevil Novruz qızı, 1960-cı il təvəllüdü. Orta təhsilli. Bozalqanlı kəndi

Xaşıl

Deer, qaynənə gəlinə yeməh vermirmiş. Qaynənə harasa gedəndə gəlinnər deer, eşşəyin belində un, yağ gətirəh, xaşıl bişirəh. Bişirillər. Yaddan çıxır oxloy qalır xaşılı. Qaynənə gəlir ki, nə pişirif yeyifsiz? Deellər, heş nə. Oxloyu tapıf göstərir ki, bu nədi, xaşıl pişirifsiz? Özü də eşşəhnən gətirifsiz.

Söylədi: İbrahimova Gilas Həsən qızı, 1960-cı il təvəllüdü. Təhsilsiz. Sarı Tala kəndi

NAĞİLLAR

Şah Abbas

Biri varmış, biri yoxmuş, bir Şah Abbas varmış. Onun cavan vaxdıymış. Elə biler ki, dövləti ədalətnən idarə eliyer. Bir gün vəzirə deyer, vəzir, mən ölkəmi gəzməh isdiyirəm. Amma məni tanımasınnar. Görəm camahat nətəər yaşıyer, nədən şikətdarı var. Vəzirən ikisi də dərviş paltarı geyiner, tüşöllər ölkəni dolammağa. Pütün günü dolaner, axşam olduxları yerin yaxınnığında bir öyün yanınnan keçəndə görür işıx yaner. Vəzir deyer, şah sağ olsun, öyə qayıtmalıyıx. Şah deyer, yox, hələ qayıtmıyax, bir nəfərin də gejəni nə təər keçirməyinnən maraxlanax. Həmən işıx gələn qapını döyöllər. Soruşollar, kimdi? Deyellər, Allah qonağı. Deyer, gəlin, amma axşam gəldiyinə qonax öz cuxasınnan yeyəjəh. Öy yiyəsi bulları qəbul eliyif içəri keçirer. Oturor, görör, öy

səliqəlidi. Vəzirənən şah bir-birinə baxellar ki, bu öydə heç nə gəzən, nə dolanan yox. Bircə öy yiyəsi kişidi. Bir az keçənnən sora bir qız uşağı gətirif bullara süfrə açer, yiməh qoyor. Şah baxer ki, öy yiyəsinin qızının gözü çəpdi. Bilmer vəzirə nə tər desin, qayıder ki, vəzir, baxersammı, bulların bacası əyridi. Vəzir baxer ki, baca düzdü. Şah niyə belə dedi. Qız deyer ki, ay qonax, bacamız əyri olduğuna baxma, tüsdü düz çıxer. Daa söhbət getmer.

Səhər açılarda şah deyer ki, vəzir, dur qayıdajıx taxtı-tacımıza. Bullar danışmadan gələllər taxtı-tacına. Şah libasını geyer. Vəziri çağırer ki, gedif o qızı aler, mana gətirərsən. Vəzir deyer, şah sağ olsun, dünən bir cümlə sən dedin, bir cümlə qız. Mən heş nə başa düşmədim. Şah deyer, qız başa tüşdü. Onnan mana yaxşı kənz olar. Get atasına de, qızı mana versin. Vəzir söyüncək geder ki, kasıv adamdı, mən deyən deyən kimi atası vereyjək.

Vəzir gələr ki, bəs mənə Şah Abbas göndərif. Deyer, qızını özümə hərəmi eləməh isdeerəm, versin mana. Atası deyer ki, yəni axşam mənə qonağım Şah Abbas imiş? Deyer, hə. Kişi gələr, qızına deyer ki, Şah Abbas sana elçi göndərifdi. Qız deyer, gedin Şah Abbasa deyin ki, desin o nə işin sahibidi, sora elçi göndərsin.

Vəzir qayıdıf gələr saraya. Şah Abbasa danışer ki, qız soruşor ku, nəçidi, nə işin sahibidi. Şah deyer, vəzir, mən bu qızın ağına heyran qaldım. Ona de ki, mən əyaləti idarə eliyən şaham. Amma qız razı olmor ki, onun əlində bir sənəti olmasa, mən ona getmijəm. Atası deyer, ay qızım, sən şahın sözünü yerə salersan. O bu boyda əyaləti idarə eliyer. Qız deyer, yox, o mənə hansı sənətinən saxlıya bilər. Vəzir gələr şahın yanına ki, qız deyer, hamı şah ola bilər. Mana onun sənəti lazımdı. Şah soruşor, vəzir, mən ona hansı işi deyə bilərəm ki, mənə əlimnən bu iş gələr. Sən get sənətkarrara de ki, kim mənə sənəti öyrəder. Vəzir carçıları göndərer. Hər tərəfə car çəkiler ki, Şah Abbas sənətkarları çağırer. Bulların biri deyer, mən hörgünü öyrəderəm, biri deyer, dəmirçiliyi öyrəderəm. Vaxt da şahı qane eləmer. Elə bir sənət isdiyer ki, tez öyrənsin. Xalça toxuyan deyer, şah sağ olsun, ilmələri tez vursan, tez öyrənərsən, geç vursan, geç. Şah “geçə-günüz işdiyərəm” - deyer. Xalçaçı deyer, onda üç günə xana toxumağı öyrədeyem.

Şah öyrəner. Vəziri göndərer ki, denən mən xalça toxuya bilerəm. Mana gələrmə? Qız deyer, sözünü xalçada yazsın göndərsin. Şah görör, çətinə tüşüf. Amma düşünör ki, nə təhər olsa, mən gərəh qızı yola gətirəm. Bir kasıvın qızı mən boyda şahı bu vəzyətə salıf. O qız özünü nə qədər ağıllı göstərsə də, mən onnan ağıllı çıxmaliyam. Duror, naxışdarnan eşqini bildirer. Ona sevgi məytuvu yazer. Xalçanı qıza göndərer. Qız xalçanın üsdündə Şah Abbasın yazılarını oxuyur. Deyer ki, mən inandım, razıyam.

Şah toy tədarükü görör. Qırx gün toy eliyer, qızı gətirellər. Şad yaşayıllar, ömür süröllər. Bir gün yenə şah deyer, vəzir, çıxax yenə bir əyalətimizi dolanax. Görəh millətimiz nə təhərdir. Şah Abbasnan vəzir getdihləri yerdə, özü də qızıl götürüf, anrı-bəri götürüf – yühləri var, amma dərviş paltarındadılar, tanıyan yox-

du ku, bullar kimdi. Quldurrara rast gələllər. Bilməllər ki, bullar şahdı, vəziridi, amma göröllər yühləri var. Bulları allader tutollar, aparer bir daldey yerdə quyuya salellar. Deyəllər, nə qızılın, pulun varsa, ver. Bullar deyer, nə isdiyirsiz, vererih, amma bizi öldürməyün. Quldurrar deyer, öldürmərih. Əlinizdən hası iş gələr? Deyər, mən gəvə toxuyoram. Aparar sarayda şahın arvadına satar, çoxlu pul qazanarsan. Quldur deyer, sən nə tərər gəvə toxuyassan ki, mən şahı satam. Tutulan deyer, şahı yox, şahın arvadının yanına get, o sənin istədiyini qiyməti verəsidi.

İplər gətirellər, şah toxuyor, yazer da ki, bullara çoxlu pul ver, mən dardayam. İlmələr də qız oxuyası formadadı. Quldurrar gəvəyi gətirellər saraya. Qapıçılar buraxmaq isdəmiyəndə bullar deyer, xalça gətirmişih, ancaq şahın arvadına sata bilərih. Şahın da arvadı gözdüyör neçə gündü, şahdan xavar çıxmer. Gəvə gəlif dəəndə fikirşer ki, Şah Abbasın yeganə bildiyi sənətdi. Buna xavar göndərəcəyi ancaq gəvə ola bilər. Ona görə də deyer, gətirin baxem. Baxanda görür, Şah Abbas yazıf, bizi tutuflar, dardayix. Deyər ki, bu gəvəni kim toxuyufsa, yenə toxusun, mən alıjam. Bullara çoxlu pul verer, yola saler. Şah ikinci gəviyi toxuyor, harda nə vəzyətdə olduxlarını yazer. Belə-belə güzəranın çatdırer. Arvadı qoşun göndərə, Şah Abbası xilas eliyer, götürör, gələllər.

Şah Abbas deyer, mən şah da olsam, sənət vacib imiş. Məni şahlığım xilas eliyə bilməzdi. Sənət məni xilas elədi. Əmr verer ki, ölkədə hər kəsin sənəti olmalıdı.

Söylədi: Mahizər İsrəfil qızı Məstanova, 1955-ci il təvəllüdü, təqaüdcü. Abulbəyli kəndi

Kefli İskəndər

Biri varmış, biri yoxmuş, bir padşah varmış. Bunun üç qızı varmış. Bir gün padşaha üç yemişi hədiyyə gətirellər. Padşah deyer, vəzir, yemişi kəşginən. Birini kəser, ilənmiş çıxer. İkincisini kəser, yarı ilənmiş, yarı babat formada olur. Üçüncüsünü kəsəndə görür, dəyəsi vaxtdı. Padşah deyer, vəzir, sən bu yemişdərdə bir mənə görürsənmi? Mən şübhələndim. Sən bir bilici gətir, görüm bu yemişdərdə belə çıxdı. Vəzir bilici gətirer. Bilici deyer, padşah sağ olsun, mən belə yozoram ki, sizin üç qızınız var. Böyüh qızınızın ərə getməh vaxdı keçif. Ortancıl qızınızın vaxdı ortadı. Amma kiçih qızınızın əsil ərə getməh vaxdıdı. Padşah deyer, vəzir, car çək ki, mən qızdarımı yuxarı çıxardıjam, hərəsinin də əlində alma. Hansı qızım hansı oğlanı bəyənsə, ona almanı atsın, qızımı həmin oğlana da verjəm.

Hər tərəfə car çəkəllər, yaraşxılı, igid oğlannar gəlsin. Padşah kürəkən axdarer. Oğlannar yığılır gələr, bir-bir bu qızdarın qavaannan keçəllər. Böyüh qız almanı vəzirin oğluna, ortancıl da vəkilin oğluna ater. Pütün oğlannar gələr, keçer, kiçih qız almanı atmer. Padşah deyer, kim gəlmədi ki, mənim qızım almanı atmadı. Deyəllər, ola bilsin kimsə qalıfdı. Padşah əmr verer ki, öyləri axdarın ki, kimin öyündə subay oğlan qalıfdı. Mənim qızımın gözdədiyi oğlan gəlmədi. Axdarıf göröllər ki, kasıf bir komada Fatma qarımın oğlu İsgəndər qalıfdı. Bu yaraşxılıdı, amma o qədər qorxaxdı, o qədər də təmbəldi kin,

yerinnən qalxıf yiməh yemer. Buna deyellər vəzyəti. İsgəndər deyer, şah məsləhət bilersə, qızını mənim yanına göndərsin. Mən gedə bilmərəm. Şahın da adamları munu çığırdə-çığırdə aparellar. Qızın qavaannan keçəndə qız almanı muna ater. Padşah dəli olur. Bir muna bax, seçdiyi oğlana bax. Padşah deyer, qızım, bir də fikirrəş. Yenə pütün oğlannarı keçirder. Qız almanı yenə qorxax İsgəndərə ater. Padşah hirsdəner. Deyer, get qorxax İsgəndər səni dolandırısın. Böyüh qıznan ortancıl qıza toy eliyer, birini vəzirin, o birini vəkilin öyünə köçürör. Kiçih qızı da İsgəndərin öyünə yola saler. Qız baxer, öy bir komadı. Bir qoca qarı var. İsgəndər də yerinnən qalxmer. Qız fikirrəşir, mən bunu yavaş-yavaş adam eləməliyəm. Başdıyer şirin dilə. Qarı bir gün baxer ki, gəlin İsgəndəri yerinnən qaldırıf hərəkət elətdirer. Get-gedə bunu ələ aler. Deyer, ay İsgəndər, olarmı, bir çıxasan küçəyə baxasan, kimlər var. Bu çıxer küçəyə, tez də qayıdıf gələr ki, orda adam çoxdu, getmerəm. Gəlin deyer, yox, onnarın yanına getmə, amma sayını hər gün gəl, mana de. Belə-belə bu admlara öyrəner, say öyrəner. Bir gün də deyer ki, barmağımda üzüyü, qulağımda sırğanı satdım, alıb yedih. Bə indi nəynən dolanax? Mən yumaxnan ip əyirem, sən apar sat bazarda. Bazarrıx da gəti, belə dolanax. Qaynanasınnan ikisi də ip əyirellər, bu aparer, sater. Yolda görör, bir pişiyi döyöllər. İpin də pulu əlindədi. Buna deyellər, qəssavın satdığı əti yeyifdi, qəssaf döyör. Pulu verer, pişiyi də götürör. Evə gələndə anası soruşor, nə aldın? Deyer, heş nə. Anası pişiyi görör, ajıxlaner. Gəlin deyer, bu da bir işdi. Savağı gün yenə ip verellər, aparer sater. Görör, bir nəfər işci axdarer. Deyer, üç ayın pulunu da qavaxcadan vererəm. Mənnən yarımillih, birillih səyahətə çıxsın. Mal aparıf-gətirməyə köməhçi olsun. İsgəndər razı olur. Deyer, gedəh bizə. Yoldaşım da razı olsa, mən gedərəm. Gələr, öydə vəzyəti danışer. Arvadı da deyer, get, İsgəndər. Mən sana inareram. Nə iş tutsan, diqqətdi ol. İsgəndər pişiyi də özünən götürör. Anasınnan, arvadınnan görüşör, çıxır yola. Yolda pişih balalıyır. İsgəndər yol boyu gah pişiyi, gah balalarını sıgallıyer, tumarıyer. Pişihlərə qulluğ eliyə-eliyə geder. Axşam bir öydə qonax qalası olollar. Deyellər, yiməyimiz var, birlikdə yeyərih. Yatacağımız yer yoxdu. Gejəni yatax sizdə. Öy yiyəsi razılaşer. Bullar süfrə açanda evdəkilər hərəsi əlinə bir ağac aler, əyağ üsdə bulların başının üsdünü kəsdirer. Bullar deyer, siz icazə verdiiz, biz gəldih. Yeməh də özümüzdən. Bizi niyə döyməy isdiyirsiz? Deyellər, yox. Bu saatca biz aralanan kimi gör siçannar sizə nə təhər hücum eliyəjəh. Elə yiməyin iyisi çıxan kimi siçannar nə tökülör. Öy yiyəsi dəyənnənən o üzə-bu üzə vuror. İsgəndər deyer, dəyanın. Gətirer pişihlərini açer, buraxer. Pişihlər burda bu siçanı, orda o siçanı boğor, buraxıllar. Öy yiyəsi deyer, bu pişihləri sat bizə. Qonşular da biz günnüdü. Qərəz İsgəndər pişihəri sater, gedellər. Yolda pula parça aler. Gedellər. Yolda bir düzəngaha çatellar. İstidən yanellar. Bir quyu da var. Üsdündə yazılıf, gedər gəlməz yoldu. Kim girsə, sağ çıxmıjax. Karvanbaşı deyer, mən bura kimi salem? İsgəndəri salem. Yiyəsinə də deyərəm, qorxağıydı, öldü.

Götürör İsgəndərin belinə kəndir bağlıyır sallıyıllar. İsgəndər suları dolduror, bullaar da çəker, heyvannarı da suluyullar. Birdən quyunun divində bir insan peyda olur. Əlində bir qızılgül, üsdündə də qurbağa. Soruşor, İsgəndər, nağayrersan, sən burda? Fikirrəşir, bu hardan tanıyır məni? Cavaf verer ki, heyvannar susunnan yanerdı, ağam da məni göndərdi. Deyir, ölümə göndərdi? İsgəndər deyir, yox, suya göndərdi. İnsan deyir, yox, o biler ki, bu quyuya düşən sağ çıxımıjaxdı. İsgəndər deyir, nə fərqi, kimsə tüşməliydi. Heyvannar susuz iydi. İndicə çıxıjam. Adam deyir, mənim suallarına cavaf versən, çıxjaxsan. Cavabın xoşuma gəlməsə, başını kəsijəm. Bunu deyir, aparer İsgəndəri, quyunun bir tərəfində qalaxlanmış kəllələri göstərer. Deyir ki, bullar mənim suallarına cavaf vermiyənnərdi. Sualıma cavaf vermiyənnərin axırı belə oluf. İsgəndər özünü itirmer, deyir, yaxşı. Adam geder, Bir qızılgül, üsdündə bir qurbağa gətirer. Deyir, bu nədi? İsgəndərin yadına tüşör ki, arvadı demişdi, fikirrəş, təmkinnən ağıllı sözdər işdət. İsgəndər deyir, bu ki qızılgülün üsdündədi, dünya gözəli. Adam deyir, yaxşı fikirrəş ha, verdiyin cavava görə, ölümə çathaçatsan. İsgəndər deyir, sözümnən dönmüjəm. Adam deyir, sən ki qorxmadın, sözünü dəyişmədin, düz deyersən. Bu, dünya gözəlidi. Mənim həyat yoldaşımdı. Mən onu çox sevmişəm. O mənə xəyanət elədiyi üçün tilsimə salıf qurvağa eləmişəm. Bu gülün üsdündə yatırdəram. Gələnnərdən də soruşoram, kim pis deyersə, hayıfımı da o insannan çıxeram. Yeganə adamsan, tərif dedin. Dilə mənən, nə deyersən. İsgəndər bir şey isdəmer. Adam deyir, mən sana üş dənə nar vereyjəm. Narrarı heş kəsə gösdərmə, heş kəsin yanında bölmə. Göndər öyünüzə. Birdən tamah güj gələr, dişdiyərsən ha. Bütöv göndər. Nəbadə kimsə xavar tutsun. Gətirer üç narı verer. İsgəndər civində gizdəder. Soora kəndiri silkəliyir. Tacir görör, kəndir silkələndi. Soruşor, çıxersanmı? Deyir, hə. Tacir soruşor, quyunun divində nə gördün? Deyir, ancax su. Bir neçə gün sora bullar geriye çaparrardan pul göndərərlər. İsgəndər də bağlamıya anasına, arvadına aldığı anrı-bərinini, bir də bu üç narı qoyor. Bullar yolu davam eliyer. Bu yannan da çapar gətirer bağlamıyı verer anasına. Deyir, munu İsgəndər göndərif. Arvat pula, paltara söyünür. Narı görəndə deyir, can oğlum, burda nardan çox nar var, nenedin üç narı göndərif. Arvadı gələr, qarıdan soruşor, İsgəndər nə göndərif? Narrarı görəndə götürör, birini dişinə çəker. Baxer ki, dənələr birliyantdı. Padşah qızı başa tüşör ki, bulların hər birinin nə boyda qiyməti var. Heş bir zərgər munu xırdalıya bilməz. Sınamağ üçün daşın birini qarıya verer ki, ana, apar munu zərgərə. De ki, xırdalasın. Arvat gələr zərgərin yanına, deyir, munu xırdala. Zərgər baxer, bu necə qiymatdı daşdı. Nə qədər pul, qızıl versə, ödüyəmmijəh. Deyir, məndə o qədər pul hanı, ay ana. Apar munu padşahın xəzinəsinə. Orda xırdalasınnar. Arvat qulağına inanmer. Geder padşahın xəzinəsinə. Xəzinədar soruşor ki, təhmi gəlifsən? Deyir, hə. Xəzinədar deyir, sən o boyda pulu nə tər apararsan? Deyir aparjam. Gətirif iki meşoy qoyollar. Arvat aparer birini gəlinə. Gəlin soruşor, elə bumu elədi? Qarı deyir, yox, yarısı ordadı. Geder gətirer. Gəlin də deyir, mən indi iş görüjəm. Amma sən heş nə soruşma. Get pad-

şahın yanına. De ki, icazə ver, bizim öydən anırkı çayın üsdündə körpü saldırem. Orda qırax körpü var, camahat ayağını soyunur, sora kecer. Padşah da nə desə, gələr mana deyərsən. Qarı gələr saraya. Padşaha xavar verellər ki, qorxax İsgəndərin anası gəlif səni görməyə. Padşah deyər, ona nə istəyirsə, verin. Yəqin pula gəlif. Gətirif arvada pul, anrı-bəri verellər ki, padşah deyər, aparsın, bir də qapıma gəlməsin. Arvat utandığınnan heş nə demer. Veriləni götürör, gəlir öyə. Olannarı danışer. Gəlin deyər, gedər yaxşı usdalar tapar, mənim yanına gətirərsən. Arvat deyər, bizim öy tihdirməh qədər pulumuzmu var? Gəlin deyər, bircə sən yaxşı usdalar tap. Arvat yığər yaxşı usdaları, gətirər. Gəlin qonşuların da pulunu verer, öyləri aler. Usdalara bir imarət tikməyi tapşırer. Narın qalan dənələrini də xırdalader. Bir axşam padşah baxer, hər yer qarannıxdı, amma sarayına hardansa işıx tüşör. Aynadan baxer, nəşə par-par yaner. Soruşor, vəzir, bu nə işdi? Vəzir deyər, kimsə öy tihdirif, ayın işığı onun öyünün üsdünə tüşör, ordan da bura tüşör.

Kiçih qız da qapısına qul-qaravaş yığər, çayın üsdünə körpü saldırer. Qaraullar qoyduror. Deyər, bu körpüdən birinci İsgəndər keçməlidir.

Bu tərəfdən də çapar gələr ki, İsgəndər gələr. Qaraullar hazır duror. Körpüdən birinci İsgəndər keçer. Gələr çatanda görör, bulların öyünün yerində imarət qalxer. Fikirrəşer, yəqin, padşah tikdirif. Deyər, görən anam, arvadım hardadı? Gəlin də küləfirəngidən baxermiş. Qaravaşdarı göndərə ki, gedin İsgəndərə deyin, öyünü qoyuf harya eder? Deyər, bu imarətə şah qoyarmı, mən gələm? Deyillər, xanım deyər.

Gətirellər İsgəndəri hamama. Onnan da libas geydirellər. Xanımın hüzuruna gətirellər. İsgəndər baxer, arvadı xanım kimi oturuf. İsgəndəri görəndə baş əyer. İsgəndər deyər, bu varı hardan aldın? Deyər, sən qazandın göndərdin. İsgəndər deyər, məni ələ salersan? Bu var-dööləti atannan alıfsan. Mənə anamın köhnə daxması bəsdı. Arvadı deyər, bu sənin göndərdiyin üç nardandı. O nardarın dəyəri dünyanın yarısı qədərdir. Olları kim vermişdi? İsgəndər olanı danışer. Qız deyər, bu sənin ağlının sayəsindədi. Atamı öyə qonax çağırjıx. Qoy bəyəmmədiyi kürəkəni görsün.

Bu yannan da padşahı marax bürüyüf ki, o imarət kimindi? Xavar gətirən də yox.

Bir gün kiçik qız adam göndərə ki, padşaha deyin, kiçik qızın səni öyünə qonax çağırer. Padşah da fikirrəşer ki, o da qızımdı. Bu qədər vəzirin, vəkilin ailəsinə kömək eliyerəm, amma kiçik qızımı gözdən salmışam. Yazıxdı, gedem könlün alem. Deyər, vəzir, hazırtaş. Ərzaq da götüröllər, gəlillər. Padşah baxer, dərya, dəniz imarət tikilif. Körpülər, yollar. Deyər, vəzir, girəh, görəh kimindi? Qapıda deyellər, şah sağ olsun, sarayımızın qaydasıdı, gərəh birinci hamama girəsiniz. Bullar girəndə göröllər, hamamın içində əşyalar qızıldandı. Padşah deyər, vəzir, buranın sahibinə baxanda mənim var-döölətim yoxuymuş. Axı bura kimindi? Vəzir deyər, səbr eliyəh, indi öyrənəjih.

Hamamnan çıxanda bullara daş-qaşdarnan bəzənmiş libasdar gələr. Sora bullara süfrə açılar. Süfrədəki qav-qaşixlar qızıldan. Yiyənnən sora bulları aparellar pərdə çəkilməmiş otağa. Pərdənin arxasından bullara “xoş gəlmisiz” deyilir. Padşah deyər, üzünü göstər, biləh kimin öyündəyih? Deyillər, siz qorxax İsgəndərin öyünə gəlifsiz. Padşah inammer. Deyellər, bəli, o qorxax İsgəndərin öyüdü. Pərdiyi çəkəllər, kiçih qız qorxax İsgəndərnən oturuf. Padşah deyər, sənin öyündəki var-döölət mənim saraymda yoxdu. Sən bunu nə təhər əldə etdin? Qız deyər, padşah sağ olsun, ər seçimində sən mana sərbəsdih verdin. Mən də fikirəşdim, mən onu öyrədif pul qazandırjam, sənin var-döölətində gözü olmasın. Padşah deyər, sən münü bu var-döölətə çatdırıfsan, mən razı. Amma onun bir şeyi çatmer. Qız soruşor, nəyi? Padşah deyər, başının tacı. Çünki mən bu vaxtda vəzirin, vəkilin oğlunna bir söz eşitdim: Havax mənim şahlığıma keçəjhələr. Sənin imarətin şahlıq imarətidi. İsgəndəri yerimə varis qoyoram.

40 gün şadyanalıq eliyif İsgəndəri taxda çıxardellar.

Baş tutmayan hiylə

Ağıldan kəm arvad olur. Özü ağılda da kişi olur. Kişi bir balaca, ona baxanda yaxşı olur. Bu hara geder, ziyannıxnan gələr. Bir gün arvat öyün paltar-palazın, gəvələrin aparer çayda yuyor, çayın qıraanda kollara, daşdara sərer, çıxer öyə gələr. Rahatca da oturor. Kişi deyər, nə iş gördün büyün? Deyər, savax ertədən qazan asdım çayın qıraanda. Öyün paltarrarın, palazdarın yudum, sərdim gəldim. Deyər, gətimədinmi? Deyər, yox. Qur-qur bajılarına tafşırdım. Qur-qur ötürdülər. Belə dəndə kişi dəli olur ku, öyün yıxılsın, harda görünüf kü, qurvağa paltarrara yeyəlih eliyə. Get, paltarrar orda oldu, yığ gəti. Yoxdusa, gəlmə. Arvat çayın qıraana gedəndə görör, yığıf hər şeyi aparıflar. Deyər, kişi məni öldürjəh, mən nağayrem? Yaxşısı budu, oturum gözdüyüm. Kor-peşman oturor. Görör, bir pişih ordan miyolduya-miyolduya keçer. Bu da deyər, miyomiyo bajı, o köpöyoğlu səni mənim dalımnan göndərdi? Get ona deynən, mən gəlmijəm. Pişih də yolunna geder. Birəz keçmiş, bir xoruz töyuxlarnan burdan keçer. Munun yanına çatanda xoruz bannıyır. Bu yenə qayıder ki, quqqulu qardaş, o köpöyoğlu səni mənim dalımnanmı göndərdi? Get denən qayıdan döyüləm. Bullar da keçer, gedellər. Hava qaraler. Heyvannar örüşdən qayıder. İneyin biri munun yanına çatanda “moo” eliyer. Bu yenə deyər, mo-mo bajı, o köpöyoğlu səni mənim dalımcanmı göndərifmi? Mən gedən döyüləm. İneş çıxer, geder. Qarannıx da düşüf, kişi də gəlmer. Gejə vaxdı padşahın qızıllarını bir yerdən başqa dəvə karvanınna köçürörmüşdər. Qarannıxda çayı keçirəndə nə təhər olursa, dəvənin biri karvannan ayrı tüşör. Bunu da heç hası başa tüşmöö. Dəvə də otduya-otduya gələr düz arvadın yanına çıxer. Görör, bir dəvədi, burdan keçer. Baxer dəvəyə deyər, löh-löh qardaş, dağdan ağersan, myomyo gəldi, getmədim, quqqulu gəldi getmədim, moo-moo gəldi getmədim. Amma sən dağdan ağırsan, gedjəm. Dəvədən darta-darta gələr öyünə. Qapımı döyör.

Kişi deyər ki, paltarrarı gətidinmi? Deyər, yox. Kişi deyər, qapıyı açmıyjam. Arvad deyər, gəlmijəydim, dalımnan löh-löhü də göndərdin, dedim, dağdan ağırdu, gedem. Kişi dəli olər ku, bu nə danışdığıdı. Qapıyı açer, görör, arvadın yanında dəvə. Üsdündə də yühlər. Baxanda görör, qızıl. Deyər, arvad, yaxşı eliyif gəlifsən, özün də yorğunsan, get yat. Qoymaram öydən çölə çıxasan. Arvad öyə girən kimi kişi qızılları arvad görməsən deyə gizdəder. Yerbəyer eliyən kimi gejiynən dəvəni də kəser. Ətinnən birəz saxlıyif qalanın basdırer. Arvad da görör ki, kişi öyə ət gətirdi. Beynində qaler ki, kişi dəviyi kəsdi. Savax açilər. Padşahın adamları padşaha xavar gətirer ki, dəvənin biri əysihdi. Bir dəvə yükü qızıl yoxdu. Padşah vəzir-vəkili çağırer ki, tədbir görün, qızıl tapılmalıdı. Deyellər, padşah sağ olsun, desək qızıl da vardı, heş kəs onu vermijəh. Gəl hiylə işlədəh ki, padşaha dəvə əti lazımdı. Kimdə varsa, versin ət üçün bir dəvəni kəsmiyəh. Kim gətirsə, qızıl ondadı. Heş kəs dəviyi açıxda saxlamaz. Padşah razılaşır ki, bu ağıllı məsləhətədi. Carçıları salellər ki, padşaha dəvə əti lazımdı. Arvad bunu eşider. Kişi də öydə yoxdu. Arvad çıxer eşiyə ki, bizdə var. Deyellər, doğurdan, dəvə ətidi? Deyər, hə, kişi kəsifdi. Soruşollar ki, kişi hanı? Deyər, nəvlim, burolordoydu. Deyellər, çağır. Arvad gətirer, bullara çay-çörəh qoyor. Qonşunu da ərinin dalımnan göndərir ki, padşahın adamları gəlifdi, gəlsin. Kişi gələr. Soruşor ku, nə lazımdı? Bullar danışıllar. Deyellər, həmin ətdən də götür, gedəh padşahın yanına. Kişi deyər, nə dəvə, o mal ətidi. Mənim arvadımın başı işdəmer. Padşahın adamları razılaşmır ki, əti götür, gedəh. Kişi deyər, mən razı. Qoy onda arvada bir söz deyem. Deyər, arvad, sən mana gün ağladın. Qapıya, bajaya qulağ as. Arvad deyər, yaxşı. Kişi geder. Arvad oturor gözdüyür kü, bu kişi niyə gəlmədi? Axırda qonşunu çağırer ki, mənim öyümün qapılarını da, pəncərələrini də çıxart. Çıxardər. Bulları belinə, kürəyinə bağliyer, geder saraya. Elə mamətdə çater ki, padşah münü döydürör. Kişi də deyər ki, arvadımın başı çatmer. Birdən padşaha deyellər ki, padşah sağ olsun, bir arvad gəlif, dünyüyü dağıder ki, mənə padşahın yanına buraxın. Kürəyində də ayna, qapı.

Söylədi: Mahizər İsrəfil qızı Məstanova, 1955-ci il təvəllüdü, təqəüdçü.

Abulbəyli kəndi

Zahm padşah

Padşah vəzirinnən çıxıpbışdar. Padşah deef ki, a vəzir, dəvriş paltarrarımızı geyinəh bir gəzməyə çıxax. Geyinillər, çıxellər kətdərə. Bir kəndin qıraannan ötəndə göröllər bir yaxşı qaraca damlardı, çardağı var, otu var, şəndi bu qapı-baja. Vəzirə deer, atı burya sür. Kim biler ki, bular kimdi. Oğlan qavaana çıxer, bularnan görüşör. Axşamüsdüymüş. Deer, ay oğlan, bizi qonağ eliyərsənmi? Deer, ay atam, niyə eləmerəm? Qonağ Allah qonağıdı. Gəlin qonağım olun. Tökülöllər atdan. Atdarını bağliyılar. Gələllər, otuollar. Bu oğlan da bullara yaxşı yeməy, içməy verer. Əmbə gəlin boyluymuş – oğlanın yoldaşı. Sən demə də bulanıçırermiş bu.

Axşam olər. Yatmax vaxdı olanda bulara öydən yer salellər. Gəlin oğlana deer ki, mən ağrıdım. Dur mana adam gəti. Qonaxlarının da yerini çardaam

altdaki taxdın üsdünə çıxart. Olmaz bulların yanında. Deer, yaxşı. Gələr ki, qonax qardaş, qadınım boyludu, sizi çıxardem, taxdın üsdə yaxşı yerinizi salem, sərin yerdə yatın. Gedem, mən arvat gətirem, uşağ olur. Geder qonşudan ikisini gətirer. Buları da uxarı çıxardər. Vəzirin gözünə yuxu getmər. Muna qulağ aser. Eşider sözdəri. Əmbə padşah yater. Eşidellər ki, çağa səsi gəldi. Gəlin doğdu, qutardı. Aradan birəz keçənnən sora vəzir görör kü, qapının ağzına bir məleykə əldi. Yazı yazer. Sən demə, padşahın da arvadı boyloymuş. Orda oon arvadı doğor, burda da bu. Oon qızı olur, munun oğlu. Deer ki, o qızın talehin bu oğlana yazeram. Gör oruynan buranın arası nədi. Yazer, varer geder. Savax açılar. Savax açılarda bular qalxer, yeyer, içer, deyer, Allaha şükür, oğlan, arvadın da salamat qutardı. Ayağımız sayalıdı.

Yola tüşöllər. Vəzir deer, padşah! Deer, ha! Deer, sənin də arvadın doğdu. Deer, nə danışersan? Deer, hə, sənin qızın oldu, munun oğlu. Məleykə də gəldi qapının ağzında onun taleyini muna yazdı. Birəz gedellər. Padşah deyer, a vəzir, gəl qayıdax. Deer, harya qayıdax? Deer, gedəh, görəh o çağıyı olardan ala bilerihmi? Deer, verəllərmi? Yazıxlar nə günnən tapıflar. Padşah deer, aleyjix. Mütləq almalıyix. Çatellar. Qarıya ələndə oğlan qavaxlarına çıxer. “Ay əmi, xoş gəlifsiz! Niyə qayıtdız? “ Deer, başına dönöm, saa bir təhlif eliyerih: iki dəvə yükü saa qızıl göndərəm. O uşağı bizə ver. Deer, boy, hancarı verem, gəlin verərmi? Deer, sən de, gəlin vereyjəh. Girer içərdə deer, ağız, qonaxlar qayıdf uşağı isdiyir. Birəz dartınellar, birəz çəkinellər. Deer, a kişi, ver. Qırxım çıxmamış biri də olujax. Sən ver. Oğlanın ürəyi əser. Deer, püh, mana ver. Pükör, verer. Yolnan ki gələllərmiş, arx axermiş. Görör, suyun yançağında bir bööh böyürtgənnih var. Deer, vəzir, atınnan oon alt tərəfinə adda! Gör o kolun içində bir yer taparsammı? Bu uşağı oon içinə qoy, qurt-quş munu yesin. Vəzir addıyır, görör burda yuva var – yer var. İçində də maral balası. Maral da yeni doğuf. Maral gedif otdamağa, balası burda. Gətirer bitişdirer, munun yanında qoyor. Çıxer, deer, padşah sağ olsun, bir maral doğuf. Balası varıdı. Mən də oon yanına qoydum. Deer, bəri yəl! Sür, gedəh! Gedellər. Gəzellər. Dünyədən nə öyrənellər. Hərrənellər, öylərinə çıxellar. Görör, bir qızı oluf munun. Allah da günə bir yaş verer. Maral gələndə örör, balasının yanında uşax. Yıxılar, səmitdəner, döşünü uşaan ağzına verer. İki gün əmizdirer, üç gün, bilmerəm. Bir də kətdə bir qoja kişi varıymış. Munun bir uzunqulağı var imiş. Gələr bu eşşəyi hörühlör, bu kolun yanına. İsdər ki, burdakı süpürgədən yığa. Görör, bir uşağ ağılıyır. Aana baxer, baana baxer, ay dili-qafil, bu uşax hardan ağılıyer? Kişi belə baxanda örör, yol var – çəhlim var. Gələr, görör, uşax maral balasın yanında ağler. Qucağına aler. Gələr, eşşəyi örühdən çıxardər, tərənir öyünə. Çatanda arvat deer, a kişi, nə əldin? Deer, arvat, Allah bizə bir öylat yetirdi. Bax, gözümüz yoldoydu. Arvat su qoor, munu çimizdirer, bəliyer. Oğlan bir günə bir yaş yaşıyer. Elə oğlan olur ki, xudavəndi-ələm munu təhcə yaradıf. Qız da orda elə olur. Aradan on il keçer, nə vilim. Padşah deer, vəzir, dəvriş paltarımızı əti,

gəzməə çıxax. Geyiner, gejjiner, çıxellar bayıra. İndi də bir ayrı kəndə edəndə göröllər, burda yaman toy olur. Deer, a vəzir, düz orya sür atı, biz də baxax. Nə bilellər padşah olduğunu. Toy yiyələri buların atdarın rahatdıyıllar. Özdərin yaxşı yerdə oturdollar. Deellər, bulara bir adam təyin eliyəh, qylluğ eləsin. Həmən oğlan da burda qulluğ eliyermiş. On altı yaşı olar. Vəzir fikir verəndə örör, bu oğlan elə hərrəndihcə soxcalıyır. Padşah deer, vəzir, gör bir nə gözəl oğlandı. Bir kişi çağırer. Deer, bu oğlan kimin oğludu? Atası var? Deer, var. Deer, atasın bura əti. Gətirellər. Kişidən xavar aler ki, sənin bu oğlun özünün oğlundumu? Deer, yox. Deer, hardan alıfsan? Deer, mən filan kətdən süpürgə daşıyif gətirif saterdım. O oğlanı maralın balasın yanınnan tapbışam. Vəzir padşahın əyağınnan baser, deer, həmən oğlandı görörsəmmi? Kişi də nə bilər ki, bu padşahdı. Padşah deer ki, bu oğlanı bizə verərsəmmi? Mənim bir kağızım var, öydə qalif. Yol kirəsin də verem, göndərim öyə, mənim kağızımı gətisin. Kişi qorxor. Padşah deer, qorxma. Oğlun sağ-salamat qayıdıf gəleyjəh.

Oğlan geyiner, kejjiner, kişi munu yola saler. Bu gələr çıxer padşahın bağına. Su gilivinin yanına edəndə su da axermiş, hörgünün altınnan bağa edermiş. Oğlan bağa keçəndə örör kü, bir çərhouz var – güllü, çiçəhli. Elə çərhouzdu ku, iysi doyduror adamı. Munun yanında soyunor, əl-üzünü yuyor. Sora yıxıler, yater. Qız da qızdarı başına yığif bağı gəzməə çıxıpbış. Gözü də yollardadı. Oğlanı gəzer ki, ay Allah, görən o maa rast olojaxmı? Görör, bir oğlan çərhouzun yanında yater. Kirimişcə baxanda örör, bu həmən oğlandı. Civinnən bir kağız görükör – padşah verdiyi kağızdı. Yazer ki, cəllad yetirən kimi bu oğlanı öldürərsən, qavqararsan. Qız görör, munu atası verif – peçatdı. Götürör. Qızdara da deer, gül dərin, mən gələrəm. Gələr, atasın süyürməsin açanda görör o qədər belə kağızdarı var. Birinə yazer ki, cəllad, bu oğlan əlinə düşən kimi toyun elə biz gələnətən. Əvvəlki kağızı çırer, munu oğlanın civinə qoyor. Oğlan oyanır. Qız da söyünə-söyünə gəzer. Gələndə görör, qapıda adamlar var. Deer, cəllad kimdi? Bu kağızı bir kişi cəllada göndərif. Baxır yazılıf ki, yetirən kimi mənim qızımın toyun başda. Cəllad camahatı tökör ki, padşahın qızının toyudu. Qız qırmızı geyer, toy başdaner. Padşaha xavar geder ki, gəl. Çatanda deer, qapımızdaki yığincax nədi? Vəzir deer, toy. Padşah deer, olmaz. Bu oğlanın da özünü, atını bəziyellər, özünənəbəylərnən padşahın qavaana göndərellər. Vəzir deer, padşah, oğlan gələr, ortadakı bəzəhli oğlan burya göndərdiyindi. Padşah qəzəpləner. Deer, cəllad, sana göndərdiyim kağızı mana ver. Oxuyollar. Padşah özünənə geder. Vəzir deer, padşah, qonağ olduğumuz öydə sana dedimmi, sənin qızını bu oğlana yazdılar. Yazıya pozu olmaz, təbgilə çara olmaz. Padşah tacını çıxardər, qoor oğlanın başına. Toy da olur. Qızı yüzü isdər, biri dilər, götürər.

Söylədi: Zəhra Mansur qızı Quliyeva, 1922-ci il təvəllüdü. Təhsilsiz. Bozalqanlı kəndi

DASTAN

Aşiq Qərib

Qərivin şannısı varıymış. Kişi qızını vermermiş ki, bu qədər başdix gətirərsən. Onda qızı sana verjəm. Muun da bir anası varıymış, bir bajısı. Aşixlar bu saat da çağırer Qərivin sözünü. Anası deyer, mən bir dul arvat. Hardan aleyjəm o qədər pulu? Oğlan deyer, ana, darıxma. Sazdaner, geyiner səfərə geder. Bir şəhərdə tükan açer. Yaxşı pulu, qızılı olur. Qız da bir il munu gözdüyör, görör, gəlmədi. Bir ayrısı muna elçi gələr. Elçi gələndə kişi qızı muna verer. Arvad eşidəndə ağlamaxdan kor olur. Gədənin də bir yaxşı bajısı varıymış. O görör ki, yolnan karvan geder. Karvanın başcısınnan soruşanda, əmi, harya gedersiz? O da oğlan getdiyi şəhəri deyer. Qız deyer, orda mənim qardaşım var, onu tapar, deyərsiz ki, şannıyın toyudu. Bunu taper, deyellər. O vaxdı da axı böyühlərin oğlunun, qızının toyu bir həftə olormuş. Qərif xavar gətirənə deyer ki, bu tükanım da sana. Mən gederəm. Bu hərrəner, bir at taper. Pulunu, qızılıni götürör, yola tüşör. Az gələr, üz gələr, bir gün at yorulor, yerimer. Gələr bir meçid varmış qəvir-sannıgın yanında. Orda tüşör, xurcunların qoyor. Sora yater. Yuxuda görör, canım fida olmuş başının üsdə duror, munu çağırer. Deyer, ay oğlan, niyə yatersən? Deyer, yaman yoruldu. Atım da yoruldu. Deyer, dur. Sənin atın da var, yolun da var. At gətirdəjəm. Gözəgörümmez tərəfinnən bir at peyda olur. Deyer, iki aylıx yolu bir günə gedeyjsən. Bu səni aparif çıxardeyjəh. Atı miner, yolu əlinə aler. At yernən geder, göynən uçor. Gejə gələr çıxer öylərinə. Kətdə də toy səsi gələr. Qapıyı döyör. Qız qapıyı açmer. Deyer, qapıyı aç, qardaşınam. Qapıyı açer. Deyer, bu o toydu. Qərif deyer, gəldiyimi heş kimə deməyin. Cijisinin gözüne dərmən də gətirif. Dərmənnən sığaller, arvadın gözdəri açiler. Deyer, gördü gözdərim, dərdin alem. Əmbə yaman saqqalı vardı. Deyer, gedem dəlləhyanada üzümü düzəldirem. Orda toy yerinnən iki oğlan aşix gəzellərmiş. Biri deer, putu ha aşix. Allah yetirif. Munnan soruşollar, toya edərsəmmi? Deyer, gedərəm.

Qərivin bir qardaşdığı varmış. Qapıdan girən kimi Qərivni tanıyer. Daldeydə görüşöllər. Qərif başdiyər çalmağa. Qızdar oturan yerə də pərdə tutupbuşdar. Qız dinşəyəndə görör, Qərivin səsidir. Qızdara deyer, görürsüzümü, Qərif gəlif. Burdan saz götürör, çaler. Bağlıyer.

Ağsaqqallar tökülör padşahın üsdə ki, toyu çöyüröjüh. Deyellər, oğlanın bir bajısı var, bu qızdan da artıxdı. Bu qızı verdihləri oğlana Qərivin bajısın vereyjyik. Qərivin şannısını özünə vereyjyik. Burda toy çalmer inir-hənir, gurhagur. Toy içində olun.

Söylədi: Zəhra Mansur qızı Quliyeva, 1922-ci il təvəllüdü. Təhsilsiz. Bozalqanlı kəndi

ZİYARƏTGAHLAR

Haça Qaya ziyarətgahı

I mətn

Bax Haça Qayaya gələn bu yol çəkiləndə traxdır yoldan çıxıf. Babam gəlif ki, yolu çəhdirsin. Traxdirisdi tüşürüf gedif. Qayıdıf gələndə görüf, traxdır işdəmir, yoldan çıxır – aşır. Babam çəliyın uzadıf ki, ya Allah ziyarətgaha yol çəhdirirəm, özün yol açıxlığı ver.

II mətn

Bir ağsaqqal deef, oğlum əsgər gedəndə gedif qurban kəsdirəjəm. Qapısında qurvanı gösdərif, deef, munu aparajam. Sora ürəyindən keçif ki, bu heyvan yekədi, sataram. Yoldan bir qurvannıx alır. Turalım, 100 manatdıx. O biri olarmış 200 manatdıx. Gəlif burda çörəh də yeyif, qayıdırmış. Uşax deef, maşında fotoapparat var. Gedim gətirim. Qapıyı açanda heyvanda qaçıf. 6 ay burda bir cüyür vardı, onnan hərrəndi burda. Heyvanı tutmuşdular, dedilər, əti yiyiləsi olmamışdı.

III mətn

Mən 10 ildi, burda dururam. Gündə nə qədər qurvannar kəsilir. Heş kimə demirəm, mənə qurban əti ver. Göyçəlilər həmişə and verillər, qardaş, sən Allah, çörəh kəs. Qalan yerdən gələnnər göyçəlilər kimi döyül. Birdən dayanırsan yaxında deyillər, günahdı. Biz belə hərrənirih, sizin başınıza hərrənirih. Seyit Miri ağanın Qara xanım addı bir qızı oluf. Çox sımaxlı oluf. Mir Mövsüm ağa kimi ət oluf. Kim onun cəddini çağırıfsa, darda qalmıyıf. Ağamalı kəndində dəfn olunuf. Elə oluf, qurvan qayadan uçuf, adam oluf ku, manqalı çöyrülüf, tikə dadmıyıf. İki heyvan gətirif burda qapının ağzına bağlıyıflar. Kişi dedi ki, yol çətindi, bura gələ bilmirəm. Gedif maşınnan yük gətirincən heyvan qaşdı. O da bütün bu meşəliyi gəzdi. Bəyaxdan deyirdi, gəzəmmirəm.

IV mətn

1987-ci ildə olufdu. 27 nəfər bir avtobusda gəlirmiş. Bir o qızı maşında əyliyiylər. Qız deyif, ana, bir kişi gəlir, deer, ziyarətiniz qəbul döy, çıxın gedin. Anası uşağa təpinif ki, camahat eşidər. Özü də dana qurvan kəsiflərmış. Çıxıf yollarınnan gedirmişdər. Uşax deef, ana, o ağ atdı adam dalımıznan gəlir. Gedif Nərimankəntdə bulaxda tüşüflər, hamı su içif. Maşına minəndə bir oğlan deef, mənə də götür. Hadisə yerinə az qalmış, oğlan deef, əmi, əylə mən tüşüm. Hə-mən uşax avtobusun dalınnan baxa-baxa qalıf. Avtobus aşıf. Deyilənə görə, heyvannarın boğazına ilan dolanıpbış. Bir dana, bir qoç oluf. Molla çağırıflar, ovsunnuyuf, ilanı tüşürdüf. Gətiriflər, başdarına da iş gəlif.

Söylədi: Əsgərov Nuru Şükür oğlu (Seyid Mirinin nəvəsi), 1971-ci il təvəllüdü, orta təsilli. Sarı Tala kəndi

Aldədə

I mətn

O vaxdı gözəl devir iydi.1938-ci ildə heyvanı yığdılar, qolxoz elədilər. Burda oluf, Nəsifbəylər, Usuf bəylər. Aldədə bavam Nəsif bəyin mehtəriydi. Touz çayını anrı keçəndə orda Öysüzdü qavırsannıgının bu üzündə o bosdan əkif – Aldədə bavam. Özü də Nəsif bəy onu çox isdiyif. Zarafat eliyif milisələri göndərərdi, gedin onu gətirin. Bu da biler, Nəsif bəy munu özü göndərif. Məzədən öteri. Bu da deer, a bala, məni siz aparammazsınız, savax özüm gələjəm. Savax orya gələndə milisələr yığılar, Nəsif bəy Aldədə bavamı uxarı qaldırer. Deer, bə siz dünən niyə gətirə bilməmişdiniz?

II mətn

Aldədə bavam İrannan gəlif. Orda Nədir şah qırırımış. Arvat yazıf göndərdi ki, yaylıgım başına, Nədir şah. Ordan qıra-qıra gəlif burda qar tutuf – Krasnıda, Çənbərəkdə. Nəsif bəyə xəvər göndərif ki, təntimişih ulağımıza yer elə. Ordan kağız verer əlinə ki, get yolun üsdə bir qoja kişi var. O kişi sizi qonağ elijəh. Gəlir yolun üsdə Aldədə bavama kağızı verer. Nədir şah gələr, qoşunu düzdə. Dağarcıxda da arpa gələr, hərəsiin qavaana bir ovuş tulloyur. Üş gün qonax qaler orda. Gətirer bir çəpiş kəser. Nə qədər qoşun o qara damda sıgışer. Əppəyin küncün kəsif qırağa qoymazdar deyer. Çörəh pişer, tökülör, ordan yeyiler. Görör, ə, bu bir çəpiş kəsif, pütün qoşunu yedirer. Görör, atdar da qavırsannıgın yerində. Deyer, ağa, sən seyitsənmi? Deyer, hə. Nədir şah geder Şah Abbasın yanına. Deyer, biz axmağ adamıx, seytdərə hörmət eliyəmmirih. Deyer, elə seyit varmı, biz hörmət eliyəh? Deyer, var. Ordan kecava göndərərdi. Aldədə bavamı aparer. Deyer, seyit, möcüzatını göstərərsənmi? Deyer, göstərrəm, sana pis olar. Külfüyü yandır, təndiri. Bir də bir əmlih gəti. Məni axşamnan sal içinə, savax gəl al. Geder bir əmlih gətirellər. Bu da əmliyi götürör hoppaner təndirə. Deyer, ağzını örtün külfənin. Savax gün vuranda ağzın açellar. Açanda örör kü, sakqalında sırsır donuf. Əmlih qıpqırmızı pişif. Deer, götürün yiyin. Deyer, ağa, gəl məm yerimdə şah ol. Aldədə bavam deyer, bizdən padşah olmaz. Biz dünyə şahıyix. Ermənnər bizim köykənimizə söyör. Deyer, mana 3-4 keçim var, olları saxlamağa yer verin. Kağız verer ki, apar Nəsif bəyə ver, hardan istəsən, sana yer verəjəh. Nəsif bəy deyer, ağa, nə istərsən? Kağızı qavaana qoyor ku, Şah Abbas verif. Orda deyer, gəl otur, çörəh yeyəh. Deyer, siz yeyen, mən gedem bu köykənnən arıyı kəsem. Yerini maşırıyım. Öysüzdünün o başınnan tüşör geder düz Cırdaxan baravarı aannan bəri yerin arasını kəser. Bular çörəh yeyənətən qayıder gələr. Deyer, a bəy, yerin arasını mıxcalamışam. Siz gedin, atdısınız. Bullar geder, hərəner, bir gün axşamatan at süröllər. Qayıdanda deyer, ağa, sən bir sahata getdin axı. Bax, aanam, bu da seyidin möcüzatı.

Söylədi: Mansurlu Novruz Mürşüd oğlu, 1936-çı il təvəllüdü. Təqaüdçü. Təhsili 7 illik. Əsli Əlimərdannı kəndindədir. Təzəkənddə yaşayır.

Seyit Səlmi ocağı**I mətn**

Bir kişi varıydı. Çıxdım ördüm, qılçalarını zincir kəsif. Qaçıf Tiflisə edif. Tiflisdə də deeflər, gəti kəsəh. Deef, gedem Touzda kəsdirem. Gördüm ikisi də oturuflar ərri-arvatdı. Mən bullardan soruşdum ku, bu nədi? Mana dedi ki, hancarı nədi? Qılçalarını kəsdirməyə əlmışəm. Dedim, get Qaradaşa, seyit Səlminin ojağına – Nürədinin anasının. Səni ora qutarajax. Vardı getdi.

Qələndə mana söhbət elədi ki, dedim, xudavəndi-ələm, dağ yerinə mən nətəəri gedəjəm? Qılça pitişifdi, ikisi də dala. Bir təhəri getdim. Orda tüşəndə fikirşədim, nə təhər gedəjəm? Hamı dedi, qalxsan yerinnən. Şoferə dedim, mana bir ulax lazımdı, filənkəsin öyünə edirəm. Ürəyimdə də deyerəm, ya ojax sahibi, məni sənin üsdünə göndəriflər. Qılçalarını da yavaş-yavaş qaldırıram. Gəldim orda su içdim. Allaha şükür oxuyuf düz piyada sallandım arvadın öyünə. Orda da söhbət elədim. Dedim, oğlun göndərif.

II mətn

Razim varıydı, Seyit Nurəddinin bəjisi oğlu. Dedi, bu bığımı qırxdırram, arvadın boğazdı ekiz doğmasa. Bir cüt oğlandı, dedi. Gəldi bir cüt oğlan oldu.

Qaranın yanında işərdih. Dedi, ə, dədən, bavan fəhləlihmə eliyifdi? Dedi, Qələndər məni işdəder. Dedi, sənin günün 50 manatdı. Palçığı da yığmışdıx. Razim bəyaxları qoydu da çıxdı getdi. Dedi, a Qara, bunu sənmə elədin? – Seyit bir az əjixli olor axı. Dedi, hə. Getdim yoldan qılıxladım ətdim. İşdədih axşamatan. Axşam vardıx etdih. Bu öyünə etdi, mən də bəri – öyümə əldim. Razim dedi, a Qələndər, indi məni axdarıf taparsan.

Sonra uşaan biri öldü, onnan da biri öldü - ikisi də uşax getdi. İvraam məlimin pitonun töhdüh. Öyə ələndə doxdur Məhərrəmin oğlu dedi, atana nəhlət kimə nağarıfsan? Arvadın boynu tüşüf kürəyinin dalına – ekiz doğan arvadın. Balinsəyə aparanda muna yaxşı-yaman deeflər, öyün yıxılsın, munu nə işə ətirifsən? Qələndərin də üzünə tüşürüflər ki, sən nə iş görüfsən ki, bu belə oluf. Bir də ördüm, anrı pavarotda Razim hərrəner. Dedim, ay Razim, burya əl. Dedi, ay dayı, nədi? Dedim, ə, o uşaxlar öldü. 20 manıt da çıxartdım, çörəh yedih. Dedim, məəm xətrimə get onu sağalt. Dedi, sən Əlmərdənni çayçısında otur, çay iç, mən gələrəm. Dedim, ay Razim, elə şey olmaz. Dedi, cəddim haqqı, sağaldıf gələrəm. Getdi, qulaan divinə şilliyi qoyan kimicə sağaldı. Baş düzəldi. Ursetdədi indi. Prorav dedi ki, munu işdətmiyin, bu peyğumbərin doğmasıdı.

Söylədi: Mansurlu Novruz Mürşüd oğlu, 1936-cı il təvəllüdü. Təqəüddü. Təhsili 7 illik. Əsli Əlimərdənni kəndindədir. Təzəkənddə yaşayır.

RƏVAYƏTLƏR**Salsal**

Salsal addı padşah elə qanun qoymuşdu ku, heş kim o qanunnan çıxmazdı. Hamı – erməni də, urus da gəlif bizə – müsəlmana dönəjəh. VII əsrdə Torpax Qala Salsalın olufdu. Salsal orda gəzəmmyifdi. Salsal Allah xəlq eləmiş insan idi – padşah idi. 38 oğlu vardı, 2 qızı. Köhnə Qalada yaşıyif. Mən orda baxmışam, fida olduğum əlinnən daşı ki tutuf, 5 barmağı da daşa batıf – xamırı tutan kimi. Cənab Əli Salsalın gözünün qavaanda daşı göyə atıf ki, qorxsun. Qorxmuyuf.

Salsalın özü Torpax Qalada gəzəmmerdi, boş torpaxlarda. Ayağı yerə baterdi. Orda oğlanları yaşıyif. Cənab Əli xavarçısını göndərdi, dedi, Salsala de, mana din gətisin. Burya gələndə Salsalı görəndə bədəni əsdi, qaşdı, getdi. Dedi, onu mən görmüşəm, ağa, sən görməsən yaxşıdı. Ravayətə görə, çox böyüh adam oluf – iri. Orda fida olduğum gəldi, Salsalın oğlu da yolu kəsmişdi, ərəblərdən bəri ələn olmasın. Cənab Əli gələndə soruşdular, harya gedersən? Dedi, Salsalnan işim var. Dedilər, Salsal icazə verməz onnan görüşməyə. Orda Salsalın oğlu qoşuna əmr verdi, vur. Atı yaraladılar. Bu da qoşunu qırdı. Xavar apardılar ki, bir ərəb qoşunu qırdı. Gədə döndü. Dedi, ağa, sana qurvan olum, mən sənnənəm. Salsal da gəldi ki, bu nə hakq-hesafdı. Gördü, oğlu muna qulluğ eliyir. Gədiyi yanına çağırdı, tutdu iki böldü. Dedi, Allah sana nəhlət eləsin, uşağı niyə helə elədin? O vaxdı lazer şüa Salsalda oluf. Salsal ordan baxdı da, qayıytdı qaşdı geri. Getdi ki, munu yandırın. Ravayətə örə, Salsal öz qardaşını öldürüf, arvadını alıf. Arvadın bir uşağı vardı, gejë-gündüz ağlıyrdı. Arvad orya edəndə, dedi, ədə, sana qurvan olum, köpəyoğlunun zadı ordadı, sana şüa verəjəh orda. Salsaldan bu qavax getdi orya. Arvat dedi, bax oduana. Başdadı bu şüuyu zülfqara - qılıncına doladı. Söndürdü təmiz. Gələndə ördü, yoxdu. Əmbə anası demişdi, bir ərəb gələjehdi, ona tabe ol. Yoxsa səni öldürəjehdi. Özü də anası tilisim saldırmışdı, cadükün iydi. Yazdırıf əyninə geydirmişdi ki, zilfiqar kəsməsin. Arvad ordan dedi ki, sana qurvan olum, ay oğlan, onun əynindəkini sənin qılıncın kəsmer. Qılıncı vurdu, yaloy qalxdı göyə. Salsal getdi düz Haça Qayıya çıxdı. Çıxdı orya. Fida olduğum da getdi yanına. Dedi, Salsal, indi tabe olorsanmı mana? Dedi, yox. Gözünün qavaanda savağın da sübh vaxdıydı, namaz vaxdıydı, aj-susuz uydu, zülfqarı çəkədə qayıya, qaya iki bölündü. Aradan su çıxdı. O sudan at da işdi, özü də. Namazını qıldı. Salsal da baxer. Dedi, Salsal, ya mənim dinimi qəbul eylə, ya səni öldürjəm. Dedi, gəl öldür görüm, öldürə biljəhsən? İki dəfə göyə atdı. Dedi, xudavəndi-ələm, yerə salamat tüşüm, oon dinin qəbul eliyəjəm. Əlinnən tutdu, yerə qoydu. Yerə tüşəndə dedi, yox. Üçüncüdə atdı. Deyillər, o, Nil çayının qırağında daşdı. Əmbə baxırsan, eynən adamdı. Heykal oluf.

Söylədi: Mansurlu Novruz Mürsüd oğlu, 1936-çı il təvəllüdü. Təqəüdçü. Təhsili 7 illik. Əsli Əlimərdannı kəndindədir. Təzəkənddə yaşayır.

İnsanın dəfn olunması

Meyiti dəfn eləmirmişdər. İyi dünyüyü götürör. Baxellar, Yusifnən Nəsif dalaşellar. Qardaş qardaşı öldürör. Meyit qucağında gəzer. Deyer, İlahi, mən bunu nə tər gizdədem, atam bilməsin? Bu vaxt göydə iki qarğa dalaşer. Biri o birini öldürör, yerə düşör. O biri gələr, dırnağınnan yeri qazer. Meyiti burya salıf yenə dırnağınnan üsdün örtör. Belə baxer Yusif, deyer, sana fidah olom, ya Rəsul Allah, deməli, mən də belə eləməliyəm. Yeri qazıf meyiti basırer. O vaxdan biliner ki, insannar öləndə basırmalıyız. Daa qayanın divinə töhmöllər. İnsan-nara qoyulan qəral olər bu.

Söylədi: Mansurlu Sevil Novruz qızı, 1960-cı il təvəllüdü. Orta təhsilli. Bozalqanlı kəndi

Xeyirlə şər qardaşdır

Fatimeyi-Zəhra ananın qardaşının toyu olur. Hamı çaler, oynaşellar. Baxellar, Fatimeyi-Zəhra ana yoxdu ortada. Çağirellər, hay vermer. Biri gələr görör ki, qardaşı can verer. Zəhra ana deyer, gözdə məni. Yönünü qıvlayə çevirir, irahlıyır. Gələr toya. Soruşollar, nooluf? Deyer, heç, toyu davam eliyin. Sora yenə çıxer, geder. Yas libasında qayıder. Qapının ağzında duror. Toyu olan qardaş soruşor, bu nə livasdı geymişən? Deer, gəl. Qardaşın ölüf. Məclis dağılar – gedən geder, qalan qaler cənazənin yanında. Hamısı deyer, xeyirənən şər qardaşdı. Deer, indi qardaşımı oturuf ağlıyjam. O qardaşımın toyunda oynadım, bu qardaşımın da yasında ağlıyjam. Toyun axırın gözdəmer ha. Ortalarında çıxer gələr.

Söylədi: Mansurlu Sevil Novruz qızı, 1960-cı il təvəllüdü. Orta təhsilli. Bozalqanlı kəndi

MİFOLOJİ MƏTNLƏR

Cin

I mətn

Eşiyə çıxmışdım, ördüm, qapının ağzında duror, tərş papaxlı bir şeydi. Gördüm, şeytandı. Çıxdı getdi. İki dəfə ördüm.

II mətn

Mən özüm eşihdə yaterdım. Bir günnəri Arif xəsdə olanda dedim, ay arvat, orya aparıf zivil töhmə. Ordan karvan geder, mən görörəm. Atamın goru, görörəm, arxın qıraannan karvan geder. Dedim, savax burya qızıl ilan gəleyjəh. Yuxuda deeflər. Qoyman uşax öldürə. Gələndə ördüm, yavıya taxıf, Vaqif öldürüf. Dedim, zivil töhmüyün. Nəvat apardı töhdü. Bəri ələn kimi gördüm, yığıldı. Ağız, nooldu? Dedi, vurdular məni.

III mətn

Mal otarerdım. Uşax qucağında ağılyır bir gəlinin. Rəhim də yanımdadı. Aana edirih, qavağımızdadı. Cin ağlader. Mən dua bilerəm, onu oxuyuram. Belə, mən cini aşğara görmüşəm.

Söylədi: Mansurlu Novruz Mürşüd oğlu, 1936-cı il təvəllüdü. Təqaüdçü. Təhsili 7 illik. Əsli Əlimərdannı kəndindədir. Təzəkənddə yaşayır.

Hal**I mətn**

Ulu nənəm bulağa suya gedif. Orda hal görüf. Tutuf gətirif evdə işdədirmiş. Xamır yoğurtduruflar buna. Xamır aşıf, daşıf. Kündə qurtarmır. Bu da sənəyi götürüf suya gedif. Burda başqa su dolduran oluf. Buna yalvarıf, bu sancağı məəm üsdümnən aç. Sancaq açılan kimi qayb oluf geder. Gəlif aynadan deer ki, kündədən kəs, qaytar ləyənə qoy. Onda xamır qutarajax.

II mətn

Bu Vuqar məllimin – biz Xan deerih, çünki burda hamının ləqəbi var – babası İslam kişi danışardı ki, bu yolnan atnan gəlirdih. Gördüm yolun qıraanda keçi balası var. Durur yolun qıraanda. Atdan tüşdüm, bunu götürdüm. Qollarınnan birrəşdirmişəm keçini. Bir əz gəlmişdim, əlim yoruldu. Bunu belə tutanda (əli ilə göstərir – top.) qarnını incitdim. Qayıtdı dedi ki, qarnımı cırmırsanmı, niyə helə eliyirsən? Qorxdum, deer, atdım yerə.

Söylədi: İbrahimov Polad Abbasəli oğlu, 1953-cü il təvəllüdü. Orta təhsilli. Sarı Tala kəndi

III mətn

Hamı oturuf yeyiv içir stolovoyda. Atam gələndə görür, bir oğlandı içif piyan oluf yatır. Munu götürüf gətdi evimizə. Axşamdı. Evdə mənənən yekə bacım var. Atam bizi apardı ki, nənəmgildə yataq. Yolda da cərgə tut ağaşdarı var. Gördüh, dümağ it formasında nəsə arxın qırağınnan elə geder nətəri. Cini onda görmüşəm.

Söylədi: İbrahimova Gilas Həsən qızı, 1960-cı il təvəllüdü. Təhsilsiz. Sarı Tala kəndi

OYUNLAR**“Eşşəkbeli” oyunu**

Eşşəkbeli oyununda uşaxlar iki dəsdə bölünördü. O tirə ayrıydı, bu tirə ayrıydı. Bir qurup bir-birini tutuf durordu, o biri də hoppənif minerdi belinə. 10-20 metr aparmalıydı. Bir də örördün, dala. Axıra qədər apardı, olar bir də qalırdı. Yerrərin dıyışirdilər. Aparammer, yıxıldılar, ollar bir də qalerdılar.

Söylədi: Mansurlu Novruz Mürşüd oğlu, 1936-cı il təvəllüdü. Təqaüdçü. Təhsili 7 illik. Əsli Əlimərdannı kəndindədir. Təzəkənddə yaşayır.

“Topaldıqaç” oyunu

İki qruppa oluf. Biri o birinə xidmət eliyirdi. Ağaşnan topu atırdılar. Yuxarıdakılar qaçırdı. O dəsdən kim topu tuta bilsə, əsas oyunun səbəbkarı bullar olurdu. Bullar işdədir. Əgər ollar tuta bilseydi, bullara xidmət eliyə-eliyə dururdu.

Söylədi: İbrahimov Polad Abbasəli oğlu, 1953-cü il təvəllüdü. Orta təhsilli. Sarı Tala kəndi

QAÇAQLAR VƏ TANINMIŞ ADAMLAR HAQQINDA

Qaçaq Əmirəhməd

Cavan uşağ iddim. Oturanda Qaçax Cəfərquludan söhpət elərdih. Atam, bavam danışardı ki, erməniyi belə vurordu, belə qırardı. Bu duyğu da beyində qaler. Mənim böyüh qardaşım Əmirəhməd başdadı erməniyənin tutaşmağa. Deyərdi, bullar alajax buruyu. Niqolu – erməni dərziyi döydü. Bir də ördün erməninin 30 qoyunun gətədi. Deərdi, ollar burdan xeyir görsə, bala-bala bizə yaxun-naşif bizi burdan köçürjəh. Bir gün munun üsdə tüşdülər ki, oğrusan, qaçaxsan. Tutdular apardılar. Yolda nəçənnih dedi, bir oxu. Gözəl səsi var iydi. Oxuyanda nəçənniyin muna heyifi gələr. Deyər, qaç. Mən varıv oana edəjəm. Bu da ojağın közünü bulların üsdə dağıdır. İrəvana yazdılar. İrəvan da Gədəbəyin üsdə yazdı. Mikayıl vardı, Cəfərqululardandı, buxaltırdı. Deərdi, bizim kətdə belə hadisə çox oluv. Munun əlində mal-heyvan tutulmuyuf. Özləri munu itirməh isdiyir. Kişi döysünüzümü? Mikayıl kağızı cırır, tullor. Ollar da kağızı orya, burya verir ki, bu qaçaxdı. Munu maşına mindirif aparanda düz erməni skladının yanında bu, Qarabağ şikəstəsi çəkdi. Bir gəlin gəldi ki, qardaş, kimdi oxuyan? Dedim, bu. Dedi, bu yaylıx mana haram olsun, nəyim var öydə, satajam sənin yolunda. Dedih, yol admıyix, getdih. Dağa aparanda Ələs kişi var, nəçənnih kirvə tutuf. Mərə-kədəymiş. Fərhət dedi, mənim balaca xeyir işim var, gedəh orda oxu. Əmbə qaçma. Deyər, yox. Gələndə də örör, Ələs kişi burdadı. Mərəkiyi yola salannan sora Ələs kişi deyər, Fərhət, ya mən, ya Əmirəhməd. Məni tut, onu burax. Ay dayı, bu qaçaxdı. Dedi, onda məni əylə, sal munun yerinə. Bir də ördüm, gəldi.

Telli Əsəd (Bozalqanlı)

I mətn

Bavam deer, Əlabbasnan gələrəh, qaçax Əsədin erkəh toğlusunu götürörüh. Qoyun gəlif dəriyə tökülüf. Gəldih, xoş, beş, on beş. Çovani çağırdı ki, bu kişilərə öz heyvanınnan kəs. Oturdux, bizə heyvan kəsirdi. Surfa açılıf, gördüm, Əsət kişi gəldi. Otdu yanımızda bir tikə aldı. Dedi, ötmör boğazımnan. Çobanı çağırdı ki, saa deməmişəmmi, öz heyvanınnan kəs - bir heylə sürünün, varın yeyəsi. Durdux getməyə. Dedi, ay kişilər, məni bağışdıyım. Öz heyvanınnan tikə boğazımnan ötmör.

Söylədi: Mansurlu Novruz Mürsüd oğlu, 1936-çı il təvəllüdü. Təqaüdçü. Təhsili 7 illik. Əsli Əlimərdannı kəndindədir. Təzəkənddə yaşayır.

II mətn

Mansır bavamın 10 qoyunu qarışf Telli Əsədin sürüsünə. Çovanı da başa tüşüf. Deyer, gəldi ki, ver. Deyif, tanı apar. Dördünü tanıdı, apardı. Deyer, bir gün Kürü keçif anrı gederəm. Bavam deyer, dayandım. Gördüm, yerin altda qazma var. Telli Əsət də oturuf, tufəngi çiyində. Əli də həməşə tufəydə. Söhbət eliyer ki, Mansır kişinin başını əkin. Qoyunları apardı. Bavam deer, əlimi atdım, munun beşaçılanını çəhdim, çıxartdım yuxarı. İçərdən dedilər, ayə, Mansırdı. Deer, qaşdım qamışdığa. Bullar da ater. Deer, qaşdım ki, gəlim Zeynavı, uşaxları çıxardım. Çatıf qıreyjaxlar. Əmbə çıxıf getdilər. Əddəm – atam danışer ki, 4 atdı gəldi ki, Mansır hanı? Dedim, irayona edif. Otdular gözdəməyə ki, Telli Əsət deyer, 6 qoyunu bağışdadım ona, tufəngi versin. Qağam soora tufəngi vermişdi.

Söylədi: Quliyev Saleh İsrəfil oğlu, 1950-ci il təvəllüdü. Orta təhsilli. Bozalqanlı kəndi

Allahyar bəy

I mətn

Seyidov deyilən qojaman məəllim söylüyüf.

Bir də görörsən, deyellər, filənkəs elə bil lap Allahyar bəyin nəvəsidi. Həmən addı-sannı Allahyar bəy bizim bu Keş kənddəndi.

Unun bir oğlu oluf – Əlibəy. Munu bir gün meşədə ayı aparıf. Bu da gözün ağı-qarası bir oğul oluf. Ayı oğlanı basmıyıf. Neçə günnən sora tafbışdılar. Bir qız oluf – Şahbı xanım. Mülkədarıx dağılıf kolxoz-savxoz olan vaxdı bəyi qırıllarmış. Qız deyif, ata, bizi qırajaxlar. İzn ver, elə mən buları qırım. Deyif, qızım, bulları acışdırma, qoy görəh nağarıllar.

Arvat da seyid qızı oluf – Seyit Nisə xanımın. Çox kəskin seyid oluf. Kim tələsiyəndə onu çağıranda adamı dik qaldırır. Ziyaratı duror.

Şahbı xanım da quşu gözünən vururmuş. 5-6 nəfərini qırıf. Həmən Seyidov məəllim deyirdi ki, kasıfçılıx vaxtda bir müəssə, bir məytəf, bir balınsə yerrəşərdi orda. Əmbə od vurdular yandırdılar oryu. Di gəl ki, bəy o qədər cürretdi bəy idi ki, gedif atı haylamağa bir çubux da qırmağ olmazmış orda. Ki, meşiyi qırmağ olmaz. Amma olları qırıf, arvadı da gətirif basdırıflar orda. İki də nəvəsini basırıflar. Sora bullardan qaçıf xaricə - Amerkaya. Həmin nəvə gəldi. Bilmerəm, oğul, yoxsa qız nəvəsi. 10 il qabax həmin nəvə bulların qavırrarın üsdün götürdü, raşotkaya aldırđı, hamısının üsdünü yazdırdı, getdi.

Bax həmən o məşur Allahyar bəy bu Keş kəntdən olufdu

Mətni söyləyən qadın - Sarı Tala kənd sakini Vüqar müəllimin (Xan) anası adının qeyd olunmamasını xahiş etdi.

II mətn

Allahyar bəy 2-3 atdıynan öz evinnən başqa kəndə gedirmiş. Keşiş kəntdə, bu ətrafda Xırna dərəsində 3 bəy oluf. Yanıxlıda Məmməd bəy, Alakol kəndində də bir bəy. Burda toy adətində də 10 nəfər bəy dəsi at çapırmış. Yarış

keçirəllərmiş. Bir dəfə bəyin adamlarının biri toy bəylərinə deyer ki, yoldan çıxın, bəy gələr. Dəəndə toy eliyən oğlan deer ki, büyün bəy mənəm. Çıxmıram yoldan. Bu söz Allahyar bəyin xoşuna gəlir. Buna bir qızıl beşdih padarka verer.

Bu Allahyar bəy Peterburqda Xalq Təsərrüfatı instutunu qurtarmış adam oluf – meşə üzrə. Onnar Zülqədərovlar nəslinnən oluf. İrannan gəlmə. Onu da bura bəy təyin eleyillər ki, bu qara camahat qiymatdı ağaşdarı qırmasın. Bu öyrədirmiş ki, ağacı altdan yuxarı kəsin. Cökə, palıt, qoz ağaşdarını kəsməy olmaz. Allahyar bəyin Qarabağı döyüş atdarı oluf. O vaxdı hamı savadsız imiş. Bu elm adamı oluf. Fransadan qonağı gəlirmiş. Xırna dərəsi Qoylardan (Qovlar qəsəbəsi) bəri sayılırmış. Esseri (SSRİ) qurulan vaxdı gülləliyiflər. Ailəsinin bir hissəsi qaçır, bir hissəsini öldürüflər. Damını yandırıflar. 18 otaxlı, 2 etajdı öyü oluf.

Söylədi: Çingiz Murtuz oğlu Abdullayev, diş texniki. Sarı Tala kəndi

Oğurluq

I mətn

İki kişi olor, mal-heyvan, qoyun-keçi saxlıyan. Bunnar bir-birinnən mərcə girellər. Bulların da hərəsinin 10 iti olor. Biri deer, mənim itdərim yaxşıdı, o biri deer, məəm. Oğurruxdan mərc girillər ki, bu itdərdən qorxmuyuf kim 10 qoyun oğurrasa, o geroydu. Kişinin biri bir keçi öldürür, heyvanın peyinində basdırır. Keçinin əti bir əz iylenəndə gətirib ağaşdan asır. Açı, itdər gəlir keçi meyidinin altdan dih durollar ki, tüşürüf yəələr. İtdərin başı qarışan kimi bu da 50 qoyun ayırır aparır.

II mətn

İki kişi oluf. Səy Talıf deerdilər birinə. O biri də Tahir kişi durur indi də. Bullar Bakidə meyvə satellar. Bir arvadın evində kirədə qalılar. Bu Xamputa deyilən Tahidən qısqnemiş, pulunu oğurruyar deyə. Xamputa da arıx, quru kişidi. Gejə bu yuxusunda görür ki, Tahir munun pulun aparır. Tez oyanır, balıncı bəri çəkir, başdıyır eşələməyə. Görür pul yerində. Tahir də siqaret çəkirmiş. Deer, nooluf? Deer, yuxuda gördüm, pulumu aparıllar. Deer, ordadımı? Deer, hə. Tahir bunu döyür. Səsə xazeyka gəlir ki, sizə nooluf? Tahir deer, aanam, bu pis yuxu görüf, mən onu yozuram.

III mətn

Maharbə illərində bir kişi oluf. Gəncədə yağ satermiş. Belə yumru daşı yağın içinə pükör, aparıf satermiş. Sora da deermiş, Cırımın daşı Gəncədə yaman pula edər. Cırım dağın o üzüdü (əli ilə göstərir – top.). Qarın yağı – toxlunun qarını təmizdellər. Qurudur, üfürüllər, öz formasını alır. Nənələrimiz yağı ona basıf. O yağın tayı-bərabəri yoxdu, onu düzəldən qarılar da yoxdu.

Söylədi: Çingiz Murtuz oğlu Abdullayev, diş texniki. Sarı Tala kəndi

LƏTİFƏLƏR**Baməzə Mustafa****I mətn**

Kəntdə irəhmətdih Musdafa baməzə idi. Bir gün sel gəlir. Bulların zirzəmisinə dolur. Yoldaşı qışqırır, ay Musdafa, su zirzəmiyə doldu. Dur köməy elə. Deer, qravata uzan, yat. Deer, Allahsız, batırax. Deer, yağış kəsəjəh, o da axıf gedəjəh, sən nəyrahət olma.

II mətn

Deəllər, ay Musdafa, səən telvizerin, xaladenniynin varmı? Deer, yox. Deer, niyə bə? Deer, məəm telvizorum Maraldı – yoldaşım. Xaladdenniym mədəmdi. Vaxdındaca olanımı yeerəm. Oon xaladennihdə nə işi var?

Söylədi: İbrahimov Polad Abbasəli oğlu, 1953-cü il təvəllüdü. Orta təhsilli. Sarı Tala kəndi

Bayram

Biri varmış, biri yoxmuş, bir kişi varmış. Munun da bir oğlu varmış, adı Bayram imiş. Bir gün bular taxıl əkəllər, məhsulların piçəllər. Yığəllar, gətirellər qarıya. Amma yorulollar, içəri daşıya bilməllər. Oğlunna məsləhətdəşer ki, sən içəridə yat, mən taxılın yanında. Oğlu geder içəridə - çardaxda yater. Tüfəngi də yanına qoyor. Atası da taxılın yanındaca yater. Gejənin bir vaxdı hənirtiyə ayılar, görör, kimsə munun taxılın oğurruyur. Bir əlinnən dəyənek tutor, o biri əlinnən də yavaş-yavaş meşoya dolduror. Kişi fikirrəşer, başımı qaldırsam, bu məəm başıma vurjax. İndi mən nətəhər eleyem ki, oğru başa tüşməsin, mən oğlumu köməyə çağırem. Gözüyumulu fikirrəşer. Hə, yaxşısı budu ku, mən güya səyahlıyiram. Başdıyem, yuxuda danışem, oğrunu ələ alem. Oğru görör, bu xorulduyur. Səyahlıyer: bir oğlum oloydu, adını Bayram qoyoydum. Yavaş-yavaş yekələneydi, qolumna tutoydu, bir gün taxıl əkeydik, piçeydik, taxılı qarıda qoyardıx. Bu vaxdı “ay Bayram, oğru taxılı apardı” – deyer, qışqırer. Bayram eşider, güllüyü göyə ater. Oğru da görör, bullar iki oldu. Qaçer, ağacın dalında gizdəner. Atası da Bayrama deyer, taxılı oğurruyurdular, səni çağırdım. Oğlu da deyer, lap yaxşı, meşoya doldurufdu, biz rahat daşıyarıx. Oğru da deyer, mən niyə qoyordum ki, səən oğlun olordu, adını Bayram qoyordun, indi də köməyə çağırerdın. Kor-peşman çıxer geder.

Söylədi: Mahizər İsrəfil qızı Məstanova, 1955-ci il təvəllüdü, təqəüdçü. Abulbəyli kəndi

Novruz

Bir kişi olur, bir də arvadı. Kişidən arvadın ağı daha yüngül olur. Kişi qoz-fındığını hərəsini bir meşoy yığər, dolduror. Deyer, arvada nə təhər başa salem ki, arvat bunu it-bat eləməsin. Deyer, arvat, bular amanatdı. Novruz

bayramınatan saxla, Nooruz bayramında işdədərək. Arvadın beynində qaler ki, Nooruznan Bayram gələndə işdədərək. Orda-burda soruşor ku, Bayramı, Nooruzu gördüzmü? Hamı da deyer ki, filənkəsin arvadı Nooruznan Bayramı axdarer. İki nəfər fikirrəşer ki, Nooruznan Bayramın adınnan gedəh, görəh, neyner. Bir birini o adnan çağıra-çağıra gedellər. Arvadın da qulağı aler. Deyer, a bala, yerimiz də dardı, gəlin amanatdarınızı aparım. Kişi ha vaxdıdı qoyuf, heləcə də saxlamışix. Bullar meşoyu götürör, aradan çıxellər.

Kişi də öyə gələndə deyer, a kişi, əmanət yeyələri gəldi, verdim, apardılar meşoyları. Kişi deyer, kimə verdin? Deyer, Nooruznan Bayrama. Kişi hirsəner ki, mən adam demerdim, Nooruz bayramı deyerdim. Bə ollar ha tərəfə getdi? Arvat səmti gösdərer, kişi geder. Quldurrardan biri tez-tez arxaya baxer ki, gələn yoxdu ku. O biri də deyer, gələn olsa da inammeram, ağıllı adam ola. Elə arvadı saxlıyanın ağı yoxdu. Mən saa sübut eliyərəm. Baxellər, bir atdı gələr. Deyer, sən meşoyları gızdə, mən qavaana çıxeyjam. Bu yolda duror. Kişi çatanda soruşor, burdan meşoylu iki adam keşdimi? Deyer, xeyli vaxdı keşdi. Səmti də gösdərer. Deyer, amma sən ollara çatammazsan. Deyer, niyə? Deyer, ollar iki əyaxnan gederdilər: bir, iki; bir, iki. Amma sən dörd əyağın üsdəsən: atın əyağı – bir, iki, üç, dörd. Nə vaxda gedif ollara çatjaxsan? Kişi deyer, bə mən atı nağayrem? Deyer, ver mən saxlıyım, sən get. Qayıdıf gələndə verərəm. Kişi geder: bir, iki. Bu da yoldaşın çağırer ki, mən saa dedimmi, elə arvadı saxlıyanın ağı onnan da betər oljax. Qərəz, meşoyları ata yühlüyüf ayrı səmtə gedellər. Kişi də qaçer, qaçer, yoruluf həyhdən tüşör. Deyer, mən nə ağılsız adam oldum, oon sözüne inandım. Atın belində yorulmadım, indi birəz qaşdıım, yorulduım. Məni allatdılar, elə diyən olarımış. Görör, at nəəzer? Hava qaralana öyə çater. Arvat deyer, a kişi, nağardın? Tafdınımı? Deyer, yaxşı elədim. Sən meşoyları vermışdin, atı verməmişdin. Mən də atı verdim, gəldim.

Söylədi: Mahizər İsrəfil qızı Məstanova, 1955-ci il təvəllüdü, təqəüdçü. Abulbəyli kəndi

Qazan

Kişi mağazaya gedipbiş. Görör, yaxca iri qazannar satellər, camahat da bəhbəhnən aler. Soruşor, bu qazan nə üçündü? Deyellər, xəngəl bişirmək üçün. Birini də bu aler, götürör söyüncək öyünə gələr. Arvadına deyer, sana bir qazan almışam, xəngəl bişirmək üçün. Arvat da tənbəl olor, deyer, mən nətəər kişiyi azdırem, xəngəli bişirdirməsin maa. Arvat deyer, bişirem, amma soruşdunmu, duzunu nə qədər töküjəm? Deyer, yox, ağılıma gəlmədi. Deyer, onda soruş gör, duzu nə qədər töküjəm. Kişi yolu əlinə aler, geder. Xeylax da məsafə var. Çater. Satıcıdan soruşor ki, arvadım deyer, xəngələ nə qədər duz töküüm? Satıcı arif olor, göydə vuror-tutor ku, munun arvadı çoxbilmişdi. Tənbəlliyinnən xəngəli bişirmer. Deyer ki, az bişirəndə bir ovuc, çox bişirəndə iki ovuc duz töksün. Kişi deyer, çatanatan yadımnən çıxjax. Satıcı deyer, başda deyə-deyə get. Bu da geder. Bir də görör, bir kəntçi

taxıl əker, yeri şumluyuf, ovcunnan taxıl toxumu səper. Bu da deyer, az tökəndə bir ovuc, çox tökəndə iki ovuc. Kəndçi elə biler, buna deyer. Kişiyi saxlıyır ki, bir dayan. Sən mənim rastıma çıxmısan, xeyir-dua verməlisən. Amma bu nədi, deyirsən? De ki, məhsulun bol olsun, bunnan çox olsun. Bu da deyə-deyə gəlif bir yas yerinə çıxər. Deyer ki, bol olsun, hamıda olsun. Bunu saxlıyılar ki, adam helə söz deməz. Sən hər evə yas arzuluyursan? Qoy ölü keşsin, dalınnan da daş atginən. De ki, heş kəsdə olmasın. Bu da yol gedə-gedə fikirəşir ki, mən daş atmaliyam də. Bunu kimə atım? Birdən görör, bir atdı gələr. Yerdən daşı götürör, ater. Atın əyağına dəyəən kimi at hoppaner, kişiyi yıxər. Kişi ajıxlı-ajıxlı duror, munu bir-beş çaler. Munu yumruxluyur ki, görörsən bu heyvandı, sürətnən gederəm. Kənara çəkil. Ya “tüşə-tüşə” elə, ya da bir çəngə ot yol ver. Deyer, ot verməliyəm? Deyer, gördün heyvan gələr, ot ver. Bu da bir çəngə otu əlinə alıf geder. Görör, bir nəfər kürəyində odun şələsi yoruluf yerdə oturuf. Nəfəsini dərər, amma odun şələsi də kürəyindədi. Gələr, muna “tüşə-tüşə” eleyir. Otu verməy isdiyəndə adam şələni yerə qoyur, munu çaler. Deyer, sən mənim arxamdaca şələmi qaldırmalısan, mana köməy eləməlisən, mən ayağa durmalıyam. Bu da deyer, səhvimi başa түşdüm. Gələ-gələ yola baxer, adam axdärer. Çayın qırağında da arvatdar qazan asıflar: kimi çimizdirer, kimi paltar yuyor. Bir arvat da yekə vannanı qoyuf qavağına paltar öykəliyir. Bu da gəlif arvadı arxadan qaldıranda arvat түşör vannaya. O birilər başıdır munu döyəcdiyillər. Kişi deyir, nədi mənim günahım? Maa nə deyillər, onu eliyirəm. Bullar da deyer, görörsən burda arvatdardı. Başını salla düz öyünə get. Nə sola bax, nə sağa. Deyer, yaxşı. Gələr, öyünün arxa tərəfinə түşör. Deyer, bə maa dedilər düz get. Mən öyü yarım içinə girəmmərəm.

Bu kişi də hər yerdə döyülə-söyülə gəldihcə üç gün keçif. Öyün dalında zarıya-zarıya arvadı çağirer. Deyer, arvad, bir bel, bir külünk gətir. Arvat gətirer, gələr. Görör, kişi döyülməhdən üzündə şennih qalmıyıf. Deyer, a kişi, niyə bu haldasan? Kişi qayıder ki, mənən heş nə soruşma. Öyün dalın yarım, keçif öyümdəjə oturajam. Arvat deyer, bə qazannan nə dedilər? Deyer, heş nə.

Söylədi: Mahizər İsrəfil qızı Məstanova, 1955-ci il təvəllüdlü, təqəüdçü. Abulbəyli kəndi

QARAVƏLLİ

Hətəmiydi, Hütəmiydi, Koroğluydu, Kosaçıydı, zurnaçıydı, əmimoğlu Həsəniydi, mən iydim. Bir gün yığılıf söhbət eliyerdih. Dedih, hər yeri gəzerih, dolanerix, bir dəfə də gəlin ova çıxax. Məsləhat elədih ki, bazar günü bazarın qavaanda yığılax. Hərə öz silahını götürör, ova gederih. Bazar günü savağ ertə getdih. Gördüm, Hətəm də gəlif, Hütəm də gəlif, Koroğlu da gəlif, Kosaçı da gəlif, zurnaçı da gəlif, əmimoğlu Həsən də gəlif, mən də gəldim. Kiminin çaxmağı var, kiminin toxmağı var, kiminin lüləsi var, kiminin pıçağı var, kiminin tətiiyi var. Hərinin bir şeyi var – yaraxlanıf-yasaxlmışix. Dedih, yola çıxax. Getdih düzəngah bir yerə.

Bir də gördüh, bitməmiş yoşanın divində bir dənə yaranmamış dooşan var. Dooşanı görən kimi hərə bir tərəfdən pusquya durdu ki, gəlin bu dooşanı vurax. Hətəm atdı, dəymədi, Hütəm atdı, dəymədi, Koroğlu atdı, dəymədi, Kosaçı atdı, dəymədi. Zurnaçı atdı, dəymədi. Əmimoğlu Həsən atemmi dəəndə mən vurdum. Vuran kimi dooşan yaralandı. Qanı axa-axa qaçer. Hətəm qaşdı, tutammadı, Hütəm qaşdı, tutammadı, Koroğlu qaşdı, tutammadı, Kosaçı qaşdı, tutammadı, əmimoğlu Həsən əlini atdı, “tutommu” – dəəndə mən onnan tez dooşanı tutdum. Dooşan nə boyda! Dooşanı götürdüh, pıçaxnan başını kəsdih ki, piy-palan dooşan yağ. Nağayrax, neyliyəh? Dərisini soydux, ətinnən dorğadıx. Mən də əyaqqabılarımı götürdüm, dooşanın yağınnan yağladım. Günün altına qoydum ki, əyaqqabılarım qurusun. Getdih bir uçux karvansarada altı yox qazan tafdıx, əti dorğadıx içinə töhdüh asdıx. Yiməh burda pişdi. Yedih, işdih, dağıldıx hərə öz öyümüzə. Mən də gəldim, qarımızın ağzına çatanda isdədim əyağımı soyunam, yadıma tüşdü ki, əyaqqabılarımı orda qoymuşam. Heç əyağımı geyməmişəm. Dedim, bu nə işdi, mən tüşdüm? Mən gedem, əyaqqabımı qaytarem, gətirem. Getdim, ov elədiyimiz yerə çatanda gördüm, biri mənim əyaqqabılarımı götürüf kotana qoşuf, cütnən, əyaqqabılarımnan yer əker. Ayə, nə tər əkersən? Bu mənim əyaqqabımdı. Dedi, əvəzində mən sana darı verərəm. Razılaşarıx. Mana para, yarım darı verdi. Mən bu darıyı nə tər gətirem? Birdən bir atdı qarışqa çıxdı qavaama. Dedim, bu atdı qarışqanın belinə yühlüyüm, gətirem. Nolujax, darıyı yühlüyərəm, özüm də üsdünə çıxaram gəlməyə. Gələndə gördüm bir qarı nənə keçer. Qışqırdım ki, ay qarı nənə, qaç, at xamdı. Qarı nənə qaçmadı. Sən demə, qarı nənə kariymış. Qarışqa qarı nənənin yanına çatanda hürkmədimi? Hürkən kimi darı yerə tökülüf, oruyunan bir oldu. Mən nağayrem, neyliyəm. Mən darıyı nə tər yığışdırem? Dedim, elə yaxşısı budu, burda əkem, sulu-yum, darı burda çıxsın. Əhdim, suladım. Yolu əlimə alıv evə əldim. Yenicə rahatdaşdırdım ki, dedilər, bə deməzsənmi, padşahın donuzdarı darıya tüşüfdü. Darıyı yiyif dağıder. Dəli oldum ki, nə tər yiyif dağıder? Eşiyə çıxdım ki, əlimə bir şey götürüm, əlimə bir orax keşdi. Orağı götürüf qaça-qaça gəlif darıya çatanda baxdım ki, donuzdar darıyı elə xorthaxort yeyer ki. Dedim, yox, belə şey olmaz. Orağı atdım. Orax donuza dəymədi, başdadı darıyı piçməyə. Darıyı piçdi töhdü. Axırda darıyı yığdı. Bağladım, dərz bağladım, taya elədim ki, qurusun burda. Mən də havaxsa gəlif daşıyar apararam. Dərzi bağladım, yenicə sakitdəşmişdim ki, bir də dedilər, öyün yıxılsın, padşahın atdarı dərzdəri dağıder. Etmə, eləmə təmbəllih, çıxdım əlimə bir daş götürdüm ata yaxınnaşanda nə tər atdımsa, daş getdi atın nalına dəydi. Ordan qığılcım tüşdü atın dərzinə. Başdadı taya alışıf yanmağa. Yandı, yandı. İrəli durdum üzüm yandı, geri durdum canım yandı. Dərzi qutara bilmədim, yandı kül oldu. O, yanıf kül olannan sora canım isdiləndi. Əlimə bir ağac aldım, bunun külünü eşələdim. Bir palan gördüm. Baxdım ki, palanın içində bir kitaf var. Açıf oxuyanda gördüm ki, məəm danışdıxlarımın hamısı yalan imiş.

Söylədi: Mahizər İsrəfil qızı Məstanova, 1955-ci il təvəllüdlü, təqaüddçü. Abulbəyli kəndi

ATALAR SÖZLƏRİ

Mana bax nə gündəyəm, yara bax, nə sallaner.

Atdıynan piyada görüşməy isdəsələr, biri başını birəz aşağı endirər, biri də başını uxarı qaldırar.

Bu xamır hələ çox su aparajax.

Qızsız ana, duzsuz ana.

Gələn gedənin atasına rəhmət oxutduror.

ALQIŞLAR

Ağ günnü olasan.

Üzünə qapılar açılsın.

Yarıyannardan olasan.

Nə arzun, murazın var, ona çatasan.

Bir oğlun min oba olsun.

Neynim, nejeliyim deməyəsən.

Balalarımın barın yiyəsən.

Üsdünnən ağ yel, qara yel əsməsin.

QARGIŞLAR

Allahın yerə ensin.

Allahın tökülsün.

Allahın qara əlsin.

Sağ suratın soyulsun.

Üzün yerdə qalsın.

Gözün işıx görməsin.

Qırx qapı sana, görüf-görəcəyin dədən öyü olsun.

Günün göy əysiyə dönsün.

Günün günbatannan doğsun, suyun zəhrimardan gəlsin.

Ağzın ilan kötüyü dadsın.

Yiyən ölsün.

Ağ günün qarannıg olsun.

Ağ gün dəndə burnuun uju göynəsin.

Ağzında dilin yansın.

Günün kösöyə dönsün.

Dilin ağzında yansın.

Dilin lailəllaha dömməsin.

Qara baxt, qara yığval ol.

Əlin toy xıması tutmasın.

Gərdəh dalı görmüyəsən.

Qarnın dolu, yanın boş olsun.

Əməyin itgin, dizin sıyrıg olsun.

Qulağın Quran səsi eşitməsin.

Qardaş türk folkorundan

**TÜRK HƏRB ƏDƏBİYYATININ ZİRVƏSİ:
AŞIQ AHU (QARAOĞLU)**

Türk ədəbiyyatında özünəməxsus yerlərdən birini tutan hərbi mövzulu ədəbiyyatı gün keçdikcə daha çox diqqət mərkəzinə çevrilir. Çünki müharibələrdə söylənilən onlarla dastan, cəngi və s. bu kimi nümunələrin bir çoxu zamanla itibbatmaqdadır. Türk ədəbiyyatında təəssüf ki, yalnız adları və bir neçə şeirlərindən başqa haqlarında heç bir məlumat olmayan Aşiq Ruhi (XVIII əsr), Aşiq Köprülüoğlu (XIX əsr), Aşiq Ahu (XIX əsr), Süruri (XIX əsr), Xəyalı (XIX əsr) və s. şairlərin tədqiqinə böyük ehtiyac var. Çünki onlar yalnız Osmanlı üçün deyil, bütün türk dünyası üçün yazıb-yaratmışlar.

Müharibələrdə Türk-İslam ordularının qələbələrini məhz aşıqlar çox geniş şəkildə təsvir etmişlər. Mənbələr göstərir ki, fəthə çıxan Osmanlı ordusunun tərkibində müxtəlif təriqətlərə mənsub on minlərlə dərviş vardı və onlar öz müridləri ilə birlikdə əsgərlərin önündə gedirdilər. Onların yaratdıqları ədəbi nümunələrin (bunlar daha çox dastan da adlana bilər) əsas üstünlüyü başda Peyğəmbər (ə.s.) olmaqla onun əshablarının, övlialarının, bütün qədim və yeni qəhrəmanların əsgərlərlə birlikdə fəthdə iştirak etmələridir¹. XVII əsrdə Ahunun “Önuncə” dastanı, XVIII əsrdə Aşiq Ruhinin “Prut dastanı”, Aşiq Mustafanın “Moskof dastanı”, XIX əsrdə Sürurinin “Yürüdü dastanı”, Xəyalinin “Silistre dastanı” yuxarıda söylədiklərimizə bariz nümunədir.

Bugünkü yazımızda diqqətimizi XVII əsrdə yaşadığı güman edilən Ahu ləqəbli aşığa yönəldəcəyik. Əsl adı Əli olan aşıq Diyarbəkirdə anadan olmuşdur². Ahu “Qaraoğlu” ləqəbli aşıq üslubunda yazdığı şeirləri ilə də məşhurdur. Səsi və avazı gözəl olan aşıq haqqında mənbələrdə “yaşadığı dövrün bağçasının xoş sədalı bir bülbülü”³ deyilərək bəhs edilir.

Ahu dərvişliyə və bəqdaşiliyə meyl edən yeniçəri aşıqlardandır. Müxtəlif mənbələrdə aşığın küliyyatına rast gəlmək mümkündür⁴. O, eyni zamanda bir neçə ilahilərin də bəstəkarıdır⁵. Elə məhz ona görə də Ahudan bəhs edən tədqiqatçılar onu həm də musiqişünas kimi qələmə verirlər.

Tarixçi Hammer Osmanlı şairlərinə həsr etdiyi “Cameyi-Mahasini Zürafəyi-Əhli Zevk və-l-irfān fi tərəcim-i Şuarayi-dövləti Ali Osman” adlı təzkirəsində

¹ İslan Ansiklopedisi. Aşık Edebiyatı Ve Musıkısında Destan. Cilt 9, s. 209

² Sadeddin Nüzhet Ergun. Bektaşî Edebiyatı Antolojisi (On Yedinci Asırdan Beri Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri), II. Baskı, Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1955, s. 31

³ Ali Emiri. Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid. İstanbul, 1910, s. 113

⁴ Vasfi Mahir Kocatürk. Tekke Şiiri Antolojisi. Buluş Kitabevi, Ankara, 1955, s. 326

⁵ Şevket Beysanoğlu. Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, I cilt, San Matbaası, Ankara, 1996, s. 131

Ahudan bəhs edərək onun Sultan IV Məhmetin xanəndələrindən olduğunu qeyd etmişdir. Onu şərqiyyat məcmuəsinin sahibi və şairlərin şeyxi adlandırmışdır¹. Bu məlumat üzərinə bir çox tədqiqatçılar şərqiyyat məcmuəsinin sahibi haqqında heç bir məlumat əldə edə bilməməklə yanaşı, Ahunun başqa şeirlərinə də rast gəlmədiklərini yazırlar².

Tarixə adını “Önüncə” dastanı ilə yazan aşığın Rusiya-Türkiyə müharibələrinin birində iştirak etdiyi güman edilir. Çünki bu dastanın məhz Rusiya-Türkiyə müharibələri zamanı söyləndiyi düşünülür. “Önüncə” dastanı bəzi qaynaqlarda “Dastan-i İslam padşahi” adı ilə də tanınır. Dastanın dili ərəb-fars sözləri ilə zəngindir. Dastanda aşiq Allahı, Peyğəmbəri (ə.s.) və onun övliyalarını Türk ordusunun verdikləri ağır mücadilələrə yardım etməyə çağırır.

Bu nömrədə “Önünce” dastanı da daxil olmaqla Ahunun bir neçə şeirlərini təqdim edirik. Haqqında danışdığımız şeirlər hərb ədəbiyyatının çox zəngin nümunələridir. Ahu kimi yuxarıda adlarını sadaladığımız bir çox xalq şairlərinin əsərləri vasitəsilə biz türkün döyüş sənətini, taktikasını, tarixin qaranlıq səhifələrini və s.-ni öyrənə bilirik. Bu sayımızda da Ahunun əsərlərini təqdim etməkdə məqsədimiz unudulmaqda olan dahi hərb ədəbiyyatı nümayəndəsinin, haqq aşığın yaradıcılığını, əldə olan əsərlərini yada salmaqdır.

Önünce

Padişahım âlem yetti gazâya,
Evliyalar itti ikrar önünce.
Sadrazam kuşandı gayret kılıcın,
Bir şecâat itti izhâr önünce.

Çün gazâya ferman itti Zıll-ullah,
Cümle hazır oldu fi-sebîl-illah,
Âlemler çağrışır Nasrun-min-Allah,
Habibin sancağı ensâr önünce.

Erenleri bile didi görenler,
Ricâl-i gaibden haber verenler,
Bunca evliyalar bunca erenler,
Yürüdü Ahmed-i Muhtâr önünce.

Erenler evliyalar didi beli,
Kılıç kabzasına sundular eli,

¹ Bülent Akın. IV. Murat ve IV. Mehmet Hânendeleri Arasında Diyarbakırlı Bir Alevi-Bektaşî Âşık: Âhû Baba (Karaoğlu) Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi/2011/59, s. 282

² Ali Emîri. Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid. İstanbul, 1910, s. 113-114

Tanrının aslanı Hazreti Ali,
Yürüdü Hayder-i Kerrâr önünce.

Altı bin altı yüz Urum erleri,
Altmış bin de Horasan'ın beyleri,
Hacı Bektaş Veli'nin neferleri,
Yürüttü bir cansız divar önünce.

Söyünmez çırağı şemi yanımda,
Kırk bin derviş semâvatta dönmede,
Seri koltuğunda Kevser sunmada,
Şems-i Tebriz Molla Hünkâr önünce.

Kahramanı kail Sâm-ı Nerimân,
Kibleden şimâlden gelen bunca can,
Serdar enbiyânın emrine ferman,
Şehidler gaziler Çar yâr önünce.

Aradılar İran ile Turan'ı,
Çağrdılar Abdulkadir Geylân'ı,
Mısır ikliminde Şahı Sultan'ı,
Seyyid Ahmed gibi er var önünce.

Müftüyle müderris ilim kânları,
Huda eksik eylemesin onları,
Zülfü baltacılar iç oğlanları,
Her birisi gedik umar önünce.

Evliya meşâyih çağrışır Hak dost,
Âleme gulgule verdi tabl-ı kûs,
Serde altın üsküf sırtta kaplan post,
Kırk bin yeniçeri serdar önünce.

Her dem şükr ü senâ idelim sana,
Medet senden kerem senden Rabbenâ,
Yirmi sekiz hafız İnnâ-fetahnâ,
Okur cân ü dilden her bâr önünce.

Yiğitlerimiz vardır derya misali,
Her biri bu vaktin Rüstem ü Zali,
Tatar han sayar mı yedi kavali,
Baba emrov gibi ayyâr önünce.

Piyade oldular bunca solaklar,
Yalvaralım Hakka geçsin dilekler,
Yerde evliyâlar gökte melekler,
Darb vururlar çarh-ı devvâr önünce.

Çarkacı yazarlar yiğidin hâsın,
Mevlâ kabul itsün kulun duâsın,
Topçular çekmede top arabasın,
Bunca yol açıcı berdâr önünce.

Kırk bin kemankeş zırhlar sökmede,
Gaziler ser kesip kanlar dökmede,
Cebeciler cephanesin çekmede,
Kuşandı silahın tekrar önünce.

Evliyalar yüzün kibleye döndü,
Hakka niyaz idüp secdeye indi,
Karaca Ahmed Sultan arslana bindi,
Yılandan kamçısı bimâr önünce.

Mansıb sâhibleri beğler paşalar,
Ata başı birlik bile aşalar,
Dalgalanup deryâ gibi çoşalar,
Zırhlı zer külâhlı kullar önünce.

İran ile Turan düştü merâka,
Nâmeler yazıldı Şam ile Şarka,
Bunca zaim bunca merdüm çırağa,
Bunca ehli haslar tımâr önünce.

Bu gazânın medhin yazsın âlemler,
Âlimler ilmiyle döksün rakamlar,
Yürüsün altı bin Haşim alemler,
Çekilsin sancaklar tuğlar önünce.

Âhû ider bu yerlerin harâbı,
Bir zaman yaslandık taş ü türabı,
Şehidlere sundu Kevser şarâbı,
Yürütti saki-i ebrar önünce.

Devriye

İkrar verdim dönmem elest bezminde,
Verdiğim ikrarı imandan aldım.
Başka seyran gördüm çeşm-i zarımda,
Bu muhabbeti ol seyrandan aldım.

Bir kâtre meniden halk olup geldim,
Kendimi ben ana rahminde buldum.
Müddet tamam oldu dünyaya geldim,
Bu ar o gayreti cihandan aldım.

Bildiğim unuttum eylerim feryat,
Dert budur dil dönmez isterim imdat,
Tekrar ile talim etti bir üstat,
Dersimi mekteb-i irfandan aldım.

Bu gönlüm gafletten açıla düştü,
İkilik birliğe geldi yetişti.
Hazine-i Hakk'a elim erişti,
Lal ü gevher kân-ı mercandan aldım.

Nefes sunup akla verdim pendimi,
Uyandım gafletten çözdüm bendimi.
Ol hal ile teslim ettim kendimi,
Sonra kendi kendim ben andan aldım.

Bu bir gizli sırdır herkes duyamaz,
Ehl-i aşkın katarına uyamaz.
Değme gevher-füruş baha koyamaz,
Bu dürr-i yektayı ummandan aldım.

Muhabbet görünmez bilmem nerededir,
Gerçeklere ayan bize perdedir,
Esrar-ı muhabbet gizli yerededir,
Hakikati Şah-ı Merdan'dan aldım.

Gör ki bu âlemde aşka telaşım,
Çeşm-i pür hunumdan akıttım yaşım,
Pirlere hediye eyledim başım,
Ol yeşil yaprağı Selman'dan aldım.

Âlem baştanbaşa bir seyrangâhtır,
Gir gönül şehrine gör ne dergâhtır,
Bu bir gizli sırdır kudretullahtır,
Yazılı defteri rahmandan aldım.

Hakikat sözüne hiyle katmazam,
Herkese bu sırrı beyan etmezem,
Bilinmeyen yerde anı satmazam,
Ben bu nasihati bir candan aldım.

Çalış bu girdabın çık karasına,
Derman da gizlidir dert arasına,
Merhemın sarıver aşk yarasına,
Bu ilm-i hikmeti Lokman'dan aldım.

Gerçi hata ile isyanım çoktur,
Kalbimde benliğin eseri yoktur,
İncil Zebur Tevrat dört kitap haktır,
Ledünni ayet-i Kur'an'dan aldım.

Şerait sancağı geldi dikildi,
Marifet yolunda terler döküldü,
Hayır himmet oldu gülbank çekildi,
Tarikata rahını erkândan aldım.

Hakikat yolunda bak savaşımı,
Akıttım gözümde kanlı yaşımı,
Pirler meydanına koydum başımı,
İcazet verildi meydandan aldım.

Musa'ya tecelli göründü Tur'da,
Mest olup aklını yitirdi nurda,
Enel hak sırrına erdi Mansur'da,
Hakikat kemendin gerdandan aldım.

Eğnime giymişim köhne abayı,
Anınçün severiz Âl-i abâ'yı,
Kimden aldım dersin bu vesâyâyı,
İsmail'e inen kurbandan aldım.

Gel düşünme akla sığmaz bu ilim,
Dergâh-ı Huda'ya uğradı yolum,
Kudret haznesinin miftahı dilim,
Bilmeyenler sanır dükkândan aldım.

Müminin elinde budur beratı,
Mümin olan bulur bunda necatı,
Miraçtan indirdi savm ü selatı,
Hak budur Hazreti Sultan'dan aldım.

Âhû der utandım kendi sözümden,
Mest olup türaba düştüm özümden,
Kanlı yaşlar döker oldum gözümden,
Macerayı çeşm-i giryandan aldım.

Ne Güzel Uymuş

Yürü var Hakk'a eyle bir amel,
Âşıkâ sevdâ ne güzel uymuş,
Aşk oldu evvelâ dünyaya temel,
Hikmet-i Mevlâ ne güzel uymuş.

Muhabbet nûrudur Hazret-i Sultan,
Ol nurdan oldu sûret-i insan,
Yedi zemin ile yedi âsûman,
Arş-ı muallâ ne güzel uymuş.

Direksiz duruyor bu yedi çadır,
Bir mah doğuptur münevver aydır,
Mübârek gecemiz oluptur kadir,
Subhadek esmâ ne güzel uymuş.

Bezm-i Elestten gelmişiz dine,
Evvelki ikrara durmuşuz yine,
Burç on ikidir ay ile güne,
Günbed-i hadrâ ne güzel uymuş.

Rıdvân'a cennet kapısın açmak,
İdris'e güzel hülleler biçmek,
Münkire tamu mümine uçmak,
Firdevs-i âla ne güzel uymuş.

Bu yolda Mansur geldi ikrâra,
Enel Hak söyledi çektiler dâra,
Âşık olanlar başladı zâra,
Bülbül-i şeydâ ne güzel uymuş.

Âşık olanın cânadır kastı,
Habibullahtır yârânı dostu,
Nesimi gör nice yüzdürdü postu,
Kazâya rızâ ne güzel uymuş.

Hûdâ emretti var oldu âlem,
Verdi Cebrail kandile selâm,
Arş kürsî dahi levhile kalem,
Her türlü eşyâ ne güzel uymuş.

Bil bu cihan fânidir fâni,
Durmayup akar didemin kanı,
Evrâdım oldu Seb'ülmesâni,
Allemel-esmâ ne güzel uymuş.

Şeytan görünce düştü inâde,
Secdeyi kılmadı kaldı piyâde,
Ateş ile toprak âb ile bade,
Âdem'e Havva ne güzel uymuş.

Davud'a Zebur Hak ata etti,
Okudu bir bir lütfünü bildi,
Meryem Ana'dan Ruhullah oldu,
İncil'e İsa ne güzel uymuş.

Ol Kelimullah kıldı ikdâmı,
Verildi Tevrat anıldı namı,
Tûri Sinâ'da bin bir kelâmı,
Söyleşir Musa ne güzel uymuş.

Âhû'nun dosta fedadır canı,
Bir pula versen almaz cihanı,
Aşk kitabında bu dâsitanı,
Eyledi peydâ ne güzel uymuş.

Dilim Kalem, Kalbim Defter

Dilim kalem, kalbim defter yazarım,
Muhabbet bahrine dalaldan beri,
Leyla'm deyip kan ağlayıp gezerim,
Mecnun olup aşka uyaldan beri.

Çıkınca miraca hazret-i sultan,
Diledi ümmetin Huda'dan heman,
Nûr ile gark oldu cümle bu cihan,
Hak ana Resûlüm diyelden beri.

Gel ey zahid atma kendini dâma,
Kerâmet bizdedir şükür Huda'ma,
Ve lekad Keremnâ beni âdeme,
Saadet tacını giyelden beri

Mahlasım Âhû'dur ismim Ali'dir,
Sanma derûnumda dünya malıdır,
Şükür kalbim iman ile doludur,
Kendi noksanımı bilelden beri.

Horasan

Turnam size seyyah vermiş Murteza,
Nazlı nazlı söyler Horasan deyu,
Ehlibeyt'e canın eylemiş feda,
Nazlı nazlı söyler Horasan deyu.

Biri rehber olmuş mürşide gider,
Sözünce semahın aşikâr eder,
Muhammed Ali'nin erkânın güder,
Nazlı nazlı söyler Horasan deyu.

Şah'ımın kuvveti her yüzde belli,
Cemalin gülşenin açılır gülü,
Erenler bülbülü tatlıdır dili,
Nazlı nazlı söyler Horasan deyu.

Âhû Dede'm eder turnamdır Âhû,
Dünyanın evvelî ahiri bir hû,
Vird edinmiş turnam dilinde yâhû,
Nazlı nazlı söyler Horasan deyu.

İtkilər

TOFIQ İSMAYIL OĞLU HACIYEV



Azərbaycan türklərinin milli ruhunun oyanmasında böyük rolu olan dilçi-alim, ictimai xadim, AMEA-nın Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun direktoru, Folklor İnstitutunun "Dədə Qorqud" şöbəsinin qurucusu və müdiri, "Dədə Qorqud" jurnalının baş redaktoru, Bakı Dövlət Universitetinin Türkologiya kafedrasının müdiri, AMEA-nın həqiqi üzvü, Tofiq Hacıyevin qəfil ölümü hamını sarsıtdı.

Cəbrayıl rayonunun Soltanlı kəndində 1 may 1936-cı ildə anadan olan Tofiq Hacıyev mənalı həyat yolu keçmişdir. Soltanlı kənd orta məktəbini bitirib

1953-cü ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin filologiya fakültəsinə qəbul olunmuşdur. 1958-ci ildə universiteti fərqlənmə diplomu ilə bitirib dilçilik ixtisası üzrə aspiranturaya qəbul edilmişdir. 1962-ci ilin martında "Azərbaycan dilinin Cəbrayıl şivəsi" mövzusunda namizədlük, 1969-cu ildə "XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbi dili" mövzusunda doktorluq dissertasiyalarını müdafiə etmişdir. Sırası müəllim vəzifəsindən nazir vəzifəsinədək yüksəlmişdir. Azərbaycanda təhsilin və elmin inkişafındakı xidmətlərinə görə Əməkdar elm xadimi fəxri adına layiq görülmüş, "Şöhrət" ordeni (30 oktyabr 2009) ilə təltif edilmişdir.

Tofiq Hacıyev elmi-pedaqoji fəaliyyətinin başlanğıcında "Azərbaycan ədəbi dili tarixi" (1976) dərsliyinin ərsəyə gəlməsində kimi təşəbbüskarlıq göstərmişdir. Sonralar o, "Azərbaycan ədəbi dili tarixi" (2-ci hissə, 1987), "Azərbaycan sovet ədəbiyyatı" (1988) dərsliklərinin də ərsəyə gəlməsində həmmüəllif kimi iştirak etmiş, "XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbi dili tarixi" (1977), "Azərbaycan dili tarixi" (1983, Kamil Vəliyevlə birgə), "Azərbaycan dili" (1993, Zərifə Budaqova ilə birgə) kimi monoqrafiya və dərs vəsaitlərinin müəllifi olmuşdur. Alimin həmçinin "Sabir: qaynaqlar və sələflər" (1980), "Şeirimiz, nəsrimiz, ədəbi dilimiz" (1990), "Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz" (1999) kitabları da işıq üzü görmüşdür. Eləcə də klassiklərimizin dili və üslubu ilə bağlı onlarca məqaləsi çap olunmuş, "Satira dili" (1975), "Yazıçı dili və ideya-bədii təhlil" (1979), "Molla Nəsrəddin" in dili və üslubu" (1983), "Füzuli:

dil sənətkarlığı" (1994) kitabları çap olunub. Orta məktəblər üçün "Türk dili" (IX sinif, 1994, Əsgər Quliyev, Nizami Cəfərovla birgə), "Türk dili" (X-XI siniflər, 1994, Nizami Cəfərovla birgə) dərslikləri də nəşr edilmişdir. O, mərhum professor Hadı Mirzəzadənin "Tarixi qrammatika" dərsliyini yenidən çapa hazırlayarkən kitabda olmayan "Zərf" və "Ədat" bəhslərini yazmışdır. Ümumiyyətlə, 20 kitabın, 400-dən çox elmi məqalənin müəllifidir.

T.Hacıyev kadr hazırlığı sahəsində də çox iş görmüşdür, dil tarixi, dialektologiya üzrə respublikamız və başqa türk xalqları üçün xeyli sayda elmi kadr yetişdirmişdir. Kişinyov, Almatı, Düşənbə, Bişkek, Nukus, Nalçik və başqa şəhərlərdə elmi konfrans və simpoziumlarda dil tarixi və dialektologiyanın aktual mövzularında məruzələr etmişdir. Kayseri (1990), Tehran (1992, 1995), Antalya (1993) və Ankarada (1996) keçirilmiş elmi konfranslarda məruzələr oxumuşdur. Təsadüfi deyil ki, o, B.A.Serebrennikov və N.Z.Hacıyevanın "Türk dillərinin müqayisəli tarixi qrammatikası", M.Adcının "Türklər və türk dünyası: gizli tarix" və yenə də həmin müəllifin "Qıpçaq çölünün yovşanı" kimi kitablarını dilimizə tərcümə etmişdir.

Akademik T.Hacıyevin elmi yaradıcılığında "Kitabi-Dədə Qorqud"la bağlı tədqiqatlar mühüm yer tutur. Kamil Vəliyevlə 1975-ci və 1976-cı illərdə Azərbaycan Dövlət Universitetində respublika səviyyəsində təşkil etdikləri "Dədə Qorqud" seminarı Azərbaycan qorqudşünaslığında bir dirçəliş yaratmışdı. Birinci seminarın materialları ADU-nun "Elmi əsərləri"nin (dil və ədəbiyyat seriyası) 1976-cı il 4-cü nömrəsində çap olunmuşdur (ikinci seminarın materialları isə həmin jurnalın müxtəlif nömrələrində dərc edilmişdir). Bu tədqiqat onun "Dədə Qorqud"la bağlı gələcək axtarışlarında ilk addımı idi. Alim həmçinin hələ 1976-cı ildə yazdığı "Azərbaycan ədəbi dili tarixi" kitabında "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı hadisələrin, obrazların tarixi, abidənin dili, poetikası, etnoqrafik xüsusiyyətləri haqqında geniş təhlil vermişdir. Tofiq Hacıyev niyə hər kəsə doğma, belə əziz olmuşdur? Hər şeydən əvvəl ona görə ki, o, özündə möhtəşəm elmi düşüncə ilə insanlığı paralel yaşadan bir şəxsiyyət oldu.

Tofiq Hacıyevi Bəxtiyar Vahabzadə, Məmməd Araz, Yaşar Qarayev, Bəkir Nəbiyev... kimi görkəmli şəxsiyyətlərimiz əziz tuturdular. Tofiq Hacıyevi müasirlərimiz – Anar, Elçin, Fikrət Qoca, Abbas Abdulla... kimi bədii söz ustaları yüksək qiymətləndiriblər. Birbaşa dilçilik elmi ilə bağlı olmayan Xudu Məmmədovun, Nurəddin Rzayevin mükəllimələrində – Xudu müəllimin Ağdamın indiki qərib Mərzili kəndindəki dialoqlarında Tofiq müəllimin elmi cəsarətinin qiymətini mən özüm çox eşitmişəm. Ədəbi zümrə M.Füzulidən danışanda onun bu nəhəng söz ustasının dil sənətkarlığına həsr etdiyi fundamental əsərini xatırladırlar. Ən təəccüblüsü də o idi ki, ömründən faciələrin – şəxsi və milli faciələrin əskik olmadığı Tofiq Hacıyev heç vaxt bu faciələrin ağırlarına boyun əymədi. Leninqrad universitetinin Şərqsünaslıq fakültəsində təhsil alan və elə bu anlarda gələcəyin alimi olmağı öz istedadı ilə vəd edən 18 yaşlı oğlu yay tətillin-

də bağ evinin xırda təmirindən sonra əl-ayağının əhəngini yumağa əyildiyi Xəzərin küləkli dalğalarının qurbanı oldu... Tofiq Hacıyev türk sözü olan yerdə öz sevgisini həmişə göstərmişdir.

AMEA-nın Folklor İnstitutunun əsas şöbələrindən olan “Qorqudşünaslıq” şöbəsi (sonralar “Dədə Qorqud” şöbəsi adlandırılmışdır) “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin 1300 illik yubileyinin qeyd olunduğu dövrdə böyük öndərimiz Heydər Əliyevin göstərişi ilə bu möhtəşəm abidənin konseptual elmi tədqiqata cəlb olunması zərurətindən 2000-ci ilin aprel ayında yaranmışdır. Şöbədə akademik Tofiq Hacıyevin bilavasitə rəhbərliyi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” tədqiq edilmiş, eposun poetika, mətnşünaslıq, ideya-məzmun problemləri araşdırılmış, “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni tekstoloji təhlilə cəlb edilmiş, eposun qədim türk dastanları ilə müqayisəsi aparılmış, mifik qatlarının semiotik strukturu üzə çıxarılmış, “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti və akademik mətni üzərində iş aparılmış, “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplusu nəşrə hazırlanmışdır. Tədqiqat obyekti kimi seçilən folklorşünaslıq problemlərinin əhatə dairəsinə görə ümumtürk miqyasını əhatə edən, elmi səviyyəsi baxımından isə müasir Avropa folklorşünaslığının nəzəri səviyyəsində olan “Dədə Qorqud” toplusunun nəşrini son on ildə Folklor İnstitutunun mühüm nailiyyətlərindən hesab etmək olar.

2015-ci il noyabr ayının 27-də akademik Tofiq Hacıyev dünyasını dəyişdi. Lakin o həyatdakı əməli və elmi fəaliyyəti ilə əbədi bir ömür qazandı. Əminik ki, milli filologiyamızda dilçiliyin, türkologiyanın nəzəri məsələlərinə aid yazılacaq məqalələrdə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un tədqiqinə aid ərsəyə gələcək əsərlərdə mütləq Tofiq Hacıyevin adı xatırlanacaq, hər zaman ona istinadlar ediləcəkdir.

Ramazan QAFARLI
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutunun
“Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri
e-mail: ramazanqafar@yandex.ru

**REDAKSİYAYA TƏQDİM OLUNAN YAZILARIN
NORMATİV QAYDALARI**

1. *Elmi-ədəbi toplumuz “Dədə Qorqud kitabı”nın poetika, mətnşünaslıq, ideya-məzmun problemlərinin tədqiqi istiqamətində aparılan və folklorun müxtəlif elmi-nəzəri, praktik məsələlərini əhatə edən, heç yerdə çap olunmamış yüksək elmi səviyyəli araşdırmaları və eləcə də yazıya alınmış yeni folklor nümunələrini çapa qəbul edir.*

2. *Məqalələr Azərbaycan dilində qəbul olunur.*

3. *Redaksiyaya təqdim olunan məqalələrin həcmi 15 səhifədən artıq olmamalıdır.*

4. *Redaksiyaya təqdim olunan məqalələrdə müəllifin adı, soyadı, iş yeri və e-mail ünvanı göstərməli, xülasə və açar sözlər verilməlidir.*

5. *Xülasə 100, açar sözlər 10 sözü keçməməlidir.*

6. *Şəkillər, rəsm, not, qrafik və cədvəllər çapda düzgün, aydın çıxacaq vəziyyətdə olmalıdır.*

7. *Sonda göstərilən elmi ədəbiyyat və mənbələr məqalənin içərisində kodlaşdırılmalıdır.*

8. *Məqalələr, xülasə və açar sözlər Winword proqramında, Times New Roman şrifti, 14 punto böyüklüyündə yazı tipi ilə yazılaraq diskdə və A4 vərəqində təqdim olunmalıdır.*

MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Ləman VAQİFQIZI (SÜLEYMANOVA). XOCAVƏND RAYONUNDAN TOPLADIĞIMIZ FOLKLOR MƏTNLƏRİNDƏ QARACA ÇOBAN OBRAZI</i>	3
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Ramazan QAFARLI. MİFİK DÜNYA MODELİNİN KƏMİYYƏT STRUKTURU</i>	11
<i>Səbinə İSAYEVA. AŞIQ ŞEİRİNDƏ VARIANTLILIQ VƏ XALQ YADDAŞI</i> 30	
<i>Tahir ORUCOV. XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ RUSİYADA PROLETKULÇULUĞUN YARANMASI</i>	38
<i>Sürəyya ƏLİZADƏ. İBN HƏZMİN “TAUQUL HAMƏMƏ” ƏSƏRİNDƏ “YUXUDA SEVƏNLƏR HAQQINDA FƏSİL” VƏ “BUTA”</i>	47
<i>Tacir SƏMİMİ (QURBANOV). “APARDI SELLƏR SARANI” XALQ MAHNISI VƏ “XAN ÇOBAN” DASTANI</i>	55
<i>Bilal ALARLI (HÜSEYNOV). YARDIMLI FOLKLORUNUN REGIONAL XÜSUSİYYƏTLƏRİ</i>	60
<i>Sahibə SƏDNİKQIZI. LƏZGİLƏRDƏ BAHAR BAYRAMI</i>	71
<i>Xuraman KƏRİMOVA. AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA UŞAQ YARADICILIĞI VƏ İFAÇILIĞI</i>	77
<i>Səadət BAYRAMOVA. Y.V.ÇƏMƏNZƏMİNLI VƏ AZƏRBAYCAN NAĞİLLARI</i>	84
<i>Günay ORUCZADƏ. XX ƏSR NƏSRİNDƏ FOLKLORİZMİN İFADƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ</i>	89
<i>Xankişi MƏMMƏDOV. FOLKLOR MOTİVLƏRİ VƏ OBRAZLARININ MƏSƏLLƏRƏ SEMANTİK TRANSFORMASIYASI</i>	97
<i>Adilə İSMAYILOVA. KOROĞLU VƏ ROBİN QUD OBRAZLARI EPIKLƏŞMİŞ TARİXİ ŞƏXSİYYƏTLƏR KİMİ</i>	105
<i>Xanım SULTANOVA. XX ƏSR AZƏRBAYCAN POEZİYASINDA İŞIQ/NUR MİFOLOGEMİ</i>	114
<i>Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr</i>	
<i>TOVUZ FOLKLORU</i>	125
<i>Qardaş türk folklorundan</i>	
<i>TÜRK HƏRB ƏDƏBİYYATININ ZİRVƏSİ: AŞIQ AHU (QARAOĞLU)</i>	154
<i>İtkilərimiz</i>	
<i>TOFİQ İSMAYIL OĞLU HACIYEV</i>	163

CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
<i>Laman VAGIFKHIZI (SULEYMANOVA). IMAGE GARAJA CHOBAN IN THE TEXTS WE GATHERED FROM KHOJAVAND REGION</i>	3
<i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
<i>Ramazan GAFARLI. THE QUANTITY STRUCTURE OF THE MYTHICAL WORLD MODEL</i>	11
<i>Sabina ISAYEVA. VARIANCE AND PEOPLE MEMORY IN THE POEM OF ASHUG</i>	30
<i>Tahir ORUJOV. FORMATION OF THE PROLETARIAN LITERATURE IN RUSSIA AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY</i>	38
<i>Surayya ALIZADE. "THE CHAPTER ABOUT THE LOVERS FALLEN IN LOVE IN THE DREAM" AND "BUTA" IN THE WORK "TAUGUL HAMAMA" BY IBN HAZM</i>	47
<i>Tajir SAMIMI (GURBANOV). "FLOODS TOOK SARAH" FOLK SONG AND THE EPOS OF "KHAN CHOBAN"</i>	55
<i>Bilal ALARLI (HUSEYNOV). REGIONAL FEATURES OF THE YARDIMLY FOLK-LORE</i>	60
<i>Sahiba SADNIKGIZI. "SPRING HOLIDAY" IN THE LEZGHINS.....</i>	71
<i>Khuraman KARIMOVA. CHILD CREATIVITY AND PERFORMANCE IN AZERBAIJANI FOLKLORE</i>	77
<i>Saadat BAYRAMOVA. Y.V. CHAMANZAMINLY AND AZERBAIJAN TALES</i>	84
<i>Gunay ORUJZADE. THE EXPRESSION PECULIARITIES OF FOLKLORISM IN THE PROSE OF THE 20TH CENTURY.....</i>	89
<i>Khankishi MAMMADOV. SEMANTICTRANSFORMATION OF FOLKLORE MOTIVES AND CHARACTERS INTO SAYINGS</i>	97
<i>Adila ISMAYILOVA. KOROGLU AND ROBIN HOOD CHARACTERS ARE AS A EPIC HISTORICAL PERSONS</i>	105
<i>Khanim SULTANOVA. MYTHOLOGY LIGHT (ILLUMINATION) IN THE AZERBAIJAN POETRY OF 20TH CENTURY</i>	114
<i>New samples from Azerbaijan folk-lore</i>	125
<i>From fraternal Turkish folk-lore</i>	154
<i>Our losses</i>	163

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Горгудистика: поиски, открытия</i>	
<i>Ляман ВАГИФ КЫЗЫ (СУЛЕЙМАНОВА). ОБРАЗ КАРАДЖА ЧОБАНА В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ СОБРАННЫХ В ХОДЖАВЕНДСКОМ РАЙОНЕ</i>	3
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
<i>Рамазан КАФАРЛЫ. КОЛИЧЕСТВЕННАЯ СТРУКТУРА</i>	
МОДЕЛИ МИРА	11
<i>Сабина ИСАЕВА. ВАРИАНТНОСТЬ В АШЫГСКОМ СТИХЕ</i>	
И НАРОДНАЯ ПАМЯТЬ	30
<i>Тахир ОРУДЖОВ. СОЗДАНИЕ ПРОЛЕТКУЛЬТА В РОССИИ</i>	
В НАЧАЛЕ XX ВЕКА	38
<i>Сурайя Ализаде. «ГЛАВА О ВЛЮБЛЕННЫХ ВО СНЕ» И «БУТА» В ПРОИЗВЕДЕНИИ «ТАУГУЛЬ ХАМАМА» ИБН ХАЗМ</i>	
Таджир СЕМИМИ (КУРБАНОВ). НАРОДНАЯ ПЕСНЯ «УНЕСЛИ СЕЛИ САРУ» И ДАСТАН «ХАН ЧОБАН»	55
<i>Билал АЛАРЛЫ (ГУСЕЙНОВ). РЕГИОНАЛЬНЫЕ</i>	
ОСОБЕННОСТИ ЯРДЫМЛЫНСКОГО ФОЛЬКЛОРА	60
<i>Сахиба СЕДНИККЫЗЫ. ПРАЗДНИК ВЕСНЫ У ЛЕЗГИН</i>	
Хураман КЕРИМОВА. ДЕТСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ И	71
ИСПОЛНЕНИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ	77
<i>Сеадет БАЙРАМОВА. Ю.В.ЧЕМЕНЗЕМИНЛИ И</i>	
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ СКАЗКИ.....	84
<i>Гюнай ОРУДЖАДЕ. ОСОБЕННОСТИ ВЫРАЖЕНИЯ</i>	
ФОЛЬКЛОРИЗМА В ПРОЗЕ XX ВВ.....	89
<i>Ханкиши МАМЕДОВ. СЕМАНТИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ</i>	
ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ И ОБРАЗОВ К ПОСЛОВИЦАМ И	97
ПОГОВОРКАМ	97
<i>Адиля ИСМАИЛОВА. ТИПОЛОГИЯ ЖАНРА ЭПОСА И</i>	
БАЛЛАДЫ: «КЕРОГЛЫ» И «РОБИН ГУД».....	105
<i>Ханум СУЛТАНОВА. МИФОЛОГЕМА СВЕТ (ОЗАРЕНИЕ)</i>	
В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПОЭЗИИ XX ВЕКА	114
<i>Новые образцы Азербайджанского фольклоре</i>	
Из тюркского фольклора	125
Наши утраты.....	154
	163

**“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu, IV.
Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2015**

Ədəbi işçilər:
Sənubər Kərimova
Qumru Şəhriyar

Nəşriyyat direktoru:
Elşən Hətəmzadə

Operator:
İlahə Qurbanova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 32/1
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 170 səh.
Tirajı: 400

*Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində
hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.*

*Toplunun üz qabığındakı şəkil: Mirzəxan Qafarovun
“Dədə Qorqud” lövhəsi*

Ünvan: Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31
Tel: 492-93-14; Fax: 492-93-14
E-mail ünvanı: dede.qorqud.11@mail.ru

