

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

AYNUR QƏZƏNFƏRQIZI

AZƏRBAYCAN-QUMUQ FOLKLOR ƏLAQƏLƏRİ

BAKİ – 2018

**Elmi redaktorları və
ön sözün müəllifləri:**

Əli ŞAMİL
fil. ü. f. d., dos. Afaq XÜRRƏMQIZI

Rəyçi:

fil.ü.f.d., dos. Elçin ABBASOV

**Aynur Qəzənfərqızı. Azərbaycan-qumuq folklor
əlaqələri. Bakı: Elm və təhsil, 2018, -160 səh.**

Monoqrafiyada Azərbaycan-qumuq folklor əlaqələri ümumtürk folklor düşüncəsi kontekstində araşdırılmış, qumuq folklorunun növ, janr, süjet, motiv, obraz özünəməxsusluğu tədqiq edilmişdir.

folklor.az

A4603000000Qrifli nəşr
N-098-2018

© Folklor İnstitutu, 2018

MƏNƏVİ VƏ GENETİK BİRLİYİN FOLKLOR İFADƏSİ

Aynur Qəzənfərqızının “Azərbaycan-qumuq folklor əlaqələri” monoqrafıyası Azərbaycan folklorşünaslığının prioritet sayılan istiqamətlərindən birinin elmi baxımdan reallaşdırılmasına xidmət edir. Azərbaycanla Şimali Qafqaz xalqlarının, xüsusən də Şimali Qafqazın türk mənşəli xalqlarının folklor əlaqələri indiyədək folklorşünaslığımızda, demək olar ki, öyrənilməmişdir. Bu baxımdan təqdim olunan kitabı həmin boşluğu doldurmaq istiqamətində mühüm addımlardan biridir.

Məlumdur ki, azərbaycanlılarla qumuqları təkcə ərazi (Qafqaz) və etnik (türk) köklər deyil, həm də tam eyni antropoloji xüsusiyyətlər və dini mənsubiyyət birləşdirir. Bu da iki xalqın folklor əlaqələrinin öyrənilməsini daha da maraqlı və zəruri edir.

İlk olaraq, qeyd edək ki, Aynur Qəzənfərqızının tədqiqatına görə, Azərbaycan-qumuq folklor əlaqələrinin sıxlığını, bu xalqların şifahi ədəbiyyatının janr tərkibində, obrazlar sisteminə və bədii-poetik xüsusiyyətlərindəki bənzərlikləri, əsasən, aşağıdakı amillər müəyyənləşdirmişdir:

1. Hər iki xalqın türk mənşəli olması;
2. Qafqazda yaşayan qonşu xalqlar olması (bir-biri ilə daimi qarşılıqlı mədəni əlaqələri);
3. İslam dininin Azərbaycan və Şimali Qafqaz xalqları arasında yayılması (İslam dini mənşəli vahid folklor süjetlərinin və obrazlarının ortaya çıxması).

Tədqiqat işində araşdırmaçı xüsusən Azərbaycan və qumuq dastanlarının tarixi qaynaqlarını və keçdiyi təkamül yollarını türk xalqlarının maddi və mədəni tarixi ilə əlaqədə araşdırmışdır. O, bu eposları tədqiq edərkən türk xalqlarının qədim mifoloji təsəvvürlərini əsas birləşdirici xətt kimi götürmüşdür. Bu-

nunla yanaşı, Aynur Qəzənfərqızı türk dastanlarındakı sonrakı ümumiləşdirici islam qatını da aydın göstərə bilmişdir.

Onu da vurğulamaq lazımdır ki, ümumiyyətlə, Aynur Qəzənfərqızı tədqiqatını, əsasən, daha populyar janrlar – laylalar, bayatılar, tapmacalar, atalar sözləri, məsəllər, dastanlar, nağıllar və lətifələr üzərində aparmışdır. Müəllif müəyyənləşdirə bilmişdir ki, Azərbaycan və qumuq kimi türk etnik-mədəni mühitlərində epik paremilər digər janrlara nisbətə daha aktiv işlənmə tezliyinə malikdir. Bundan əlavə, lirik janrlar içərisində bayatılar (və ya onlara analoji lirik mətnlər) həm işlənmə tezliyinə, həm də məzmun qruplarına görə daha zəngindir.

Aynur Qəzənfərqızının monoqrafiyası, sözsüz ki, Azərbaycan-qumuq folklor əlaqələrinin elmi mənzərəsini yaratmaqla bu sahədə atılan ilk addımdır. Əminik ki, kitab geniş oxucu kütləsinin marağına səbəb olacaqdır.

Elçin ABBASOV
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

REDAKTORLARDAN

Azərbaycanın quzeyində, Rusiya Fedarasiyasının tərkibindəki Dağıstan Respublikasında yaşayan 30-dan çox xalq və etnik qrupdan biri də qumuqlardır. Onların adı Azərbaycan türkcəsində qumuq, Türkiyə türkcəsində kumuk, rus dilində кумык, ingilis dilində kumyk, farscada کومیک kimi, özləri isə кумык yazırlar.

1939-cu ildə SSRİ-də yaşayan müsəlman xalqları üçün kiril qrafikası əsasında yeni əlifbalar hazırlandı. Bu da türk xalqlarının bir birinin yazısını oxumasını oxumasını çətinləşdirdi. Qumuqların istifadə etdikləri kiril qrafikalı əlifbalarında “k” və “к” hərfləri var. Qumuq sözü də “к” hərfi ilə yazılır. Bu hərflər Azərbaycan türkcəsində [ka] səsinə uyğundur.

Qumuqlar topla halda yalnız Dağıstanda deyil, Alaniya (Quzey Osetiya) Respublikasının Qızılyar, Kiçik Yurd, Kiçik Malqobəy, İçkeriya (Çeçenistan) Respublikasının Borağan, Bammatyurd, İstisu kənd və qəsəbələrində, eləcə də Türkiyə Cümhuriyyətində yaşayırlar. Gəlmə rusları nəzərə almasaq, Qumuqlar əhalinin sayına görə Çeçenistanda ikinci, Alaniya (Quzey Osetiya) Respublikasında osetinlərdən (alanlar), inquşlardan və ermənilərdən sonrakı yerdədirlər.

Bolşeviklər hakimiyyəti ələ aldıqdan sonra xalqlara azadlıq verəcəklərini vəd etsələr də çar Rusiyasının sərhədlərini bərpa etməyə başladılar. Qumuqlar yaşayan bölgəni də üç muxtar respublika arasında böldülər. Beləcə onların eyni mərkəzdən idarə olunmasını, mədəniyyətlərinin, ədəbiyyatlarının, təhsil ocaqlarının eyni yerə idarə olunmasını əngəlləmiş oldular. Hazırda Rusiya Federasiyasında yaşayan qumuqların sayı 503,1 mini keçir. Onun da 431,7 mini Dağıstan Respublikasında yaşayır. (<https://ru.wikipedia.org/wiki/Кумык>).

Çar Rusiyası Quzey Qafqazı və Dağıstanı işğal etdikdən sonra müstəmləkəçilərə boyun əyməyən qumuqları sürgün etməyə və köçürməyə başlayır. 18-ci yüzillikdə qumuqların ailəliklə Osmanlı dövlətinə köçü təkamseyrək idisə də, 19-cu yüzildən kütləviləşməyə başladı. 19-cu yüzilliyin 60-cı illərində Şeyx Şa-

milin rəhbərlik etdiyi müridizm hərəkatı çar Rusiyası tərəfindən qəddarlıqla yatırıldıqdan sonra Quzey Qafqaz xalqlarının bir çoxu kimi qumuqlar da toplu köçürülməyə başladı. Osmanlı dövlətinə köçürülən qumuqların şəhərlərdə yerləşənləri dil, din, adət-ənənə yaxınlığına görə yerli əhali ilə qaynayıb-qarışaraq assimilə olundular. Üçqozən, Quşoturağı, Yavu, Ataköy, Doğan, Əzizə, Keyikkırı kəndlərində yaşayanlar isə dillərini, adət-ənənələrini qoruyub saxlaya bildilər.

Çar Rusiyası və Sovetlər Birliyi zamanında minlərlə qumuq ailəsi Sibirə və Türkünstan (Qazaxıstan, Qırğızıstan, Özbəkistan, Tacikistan və Türkmənistan) sürgün edilsələr də, orada kənd salıb toplu halda yaşamalarına imkan verilmədi.

Bolşeviklər 1917-ci il oktyabrın 25-də (yeni təqvimlə noyabrın 7-də) silah gücünə hakimiyyəti ələ aldıqdan sonra Rusiya ərazisindəki xalqları öz tərəfinə çəkmək üçün onlar öz dillərində məktəb, teatr açmalarına, qəzet və jurnallar, kitablar nəşr etmələrinə icazə vermişdi.

Quzey Qafqazda yaşayan çeçenlər, kabardinlər, osetinlər, inquşlar, qaraçaylar, balkarlar, abxazlar, çərkəzlər üçün muxtar respublika yaradılmışdı. Bölgədə qumuqların sayı çeçenlərdən az olsa da kabardin və osetinlərlə təxminən eyni sayda, inquşlar, qaraçaylar, balkarlar, abxazlar və çərkəzlərdən çox olsalar da, qumuqlar üçün nəinki muxtar respublika, muxtar vilayət, heç milli mahal da yaradılmamışdır. Əslində bolşeviklərin demokratik görünən bu hüquqların arxasında müstəmləkəçilərin “Parçala, hökm sür!” siyasəti dururdu.

1920-ci illərdə qumuqların (eləcə də Dağıstanda yaşayan avarların, ləzgilərin, darginlərin, tatların və b.) milli kadrar və kitab, qəzet-jurnal nəşr etmək üçün maddi-texniki imkanları yetərinə olmadığından onlar üçün Bakıdakı ali məktəblərdə, texnikumlarda xüsusi kurslar açılmış, gənclərin burada təhsil almalarına şərait yaradılmışdı. Həm də onların kitablarının, qəzet və jurnallarının bir qismini Bakıdakı 3-cü “İnternasional” mətbəəsində nəşr etdirirdi.

Dağıstan xalqları yüzillər boyu azərbaycanlılarla eyni mədəni mühitdə yaşadıklarından bir-birləri ilə sıx bağlı idilər. Rusiya bölgəni işğal etdikdən sonra bu bağların qırılması üçün müxtəlif tədbirlər planlaşdırılıb həyata keçirdi. Sovetlər Birliyi dönməində isə çar Rusiyasını planlaşdırdığı və tam həyata keçirə bilmədiyi məsələləri, beynəlmilçilik, qardaşlıq, bərabərlik, sosial ədalət və s. şüarlarla qısa müddətdə həyata keçirdi.

Belə ki, 1920-ci illərdə Dağıstan xalqlarının öndərlərindən bir qrupu Moskvanın uzaq olduğunu, bölgənin iqtisadi, mədəni baxımdan Azərbaycanla sıx bağlı olduğunu əsas götürərək Dağıstan Muxtar Sovet Sosialist Respublikasının Rusiya Federasiyasının tərkibindən çıxarılaraq Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikasının tərkibinə verilməsini istədilər. Sözdə çarizmin yeritdiyi müstəmləkəçilik siyasətinə düşmən olduğunu elan edən, əməldə isə velikorus siyasətini davam etdirən bolşevik hakimiyyətini bu məsələ ciddi narahat etdi. Milli və dini ruhlu kadrları sıxışdırmağa, Azərbaycandan Dağıstana işləməyə göndərilənlər bölgədən sürgün edildi. Bu da Dağıstan xalqlarının, xüsusən də qumuqların təhsilinin, mədəniyyətinin inkişafına, folklorunun toplanmasına ağır zərbə vurdu.

Qumuqların soykökünü araşdıran A.Acıyev yazır ki, bu günkü qumuq xalqının formalaşmasında hunlar, savirlər (sabirlər), barsillər, bulqarlar, xəzərlər, qıpçaqlar və b. türk tayfaları iştirak etmişlər. Azərbaycan tarixinə nəzər salsaq həmin tayfaların Azərbaycan türklərinin soykökünün formalaşmasında da iştirak etdiyini görürük.

Azərbaycan və qumuq türkləri yüzilliklər boyu eyni dövlətlərin tərkibində yaşamışlar. Müxtəlif dövrlərdə baş verən savaqlarla, ictimai-siyasi vəziyyətlə əlaqədar onlar ayrı-ayrı dövlətlərin tərkibində yaşasalar da aralarındakı mədəni, iqtisadi əlaqələr kəsilməmişdir. Hər iki xalqın soykökündə eyni türk tayfaları iştirak edibse, eyni dinə inanıblarsa, eyni dövlətin tərkibində yaşayıblarsa demək onların mədəniyyətlərində, dillərində, folklorunda da bir oxşarlığın olması təbiiidir.

Azərbaycan türkcəsini oğuz qrupuna daxil edən araşdırıcılar burada qıpçaq elementinin də güclü olduğunu, qıpçaq qrupuna daxil olan qumuq türkcəsində də oğuz ünsürünün güclü olduğunu yazırlar. Dağıstanda yaşayan tərəkəmələr haqqında S.Hacıyeva qaynaqlara dayanaraq olduqca dəyərli əsər ortaya qoymuşdur. (Гаджиева, 1961). 1920-ci illərdən sonra aparılan siyasət nəticəsində tərəkəmələrin bir qisminin qumuq, bir qisminin isə azərbaycanlı kimi qeyd edilməyə başlanmışdı. İbtidai təhsilini qumuqca alan tərəkəmələr qumuqlarla qaynayıb-qarışmış, Azərbaycan türkcəsində təhsil alanlar isə azərbaycanlı kimi tanınılmışdır.

Dediklərimizə misal olaraq Rəsul Rəsulovu göstərə bilərik. Azərbaycan türkü olan Rəsul Mirzə oğlu Rəsulovun adı (1912, Teymurxanşura şəhəri-1977) qumuq nasirləri arasında ilk sırada çəkilir. Rəsul Rəsulov orta məktəbi Azərbaycan türkcəsində bitirmişdir. Buna görə də Azərbaycanda gedən ədəbi prosesləri diqqətlə izləmiş, onun içərisində olmuşdur.

Azərbaycanın məşhur şairi Seyid Əzim Şirvani də 10 il qumuq kəndi Axsayda (Yaxsay) yaşayıb, mədrəsə təhsili aldıqdan sonra doğulub boya-başa çatdığı Şamaxı şəhərinə qayıdıb. O, bir neçə Doğu məmləkətlərini gəzib, biliyini və dünyagörüşünü artırırdıqdan sonra vətənə dönmüş xalqını maarifləndirməyə çalışmışdır. Nə yazıq ki, cahil həmvətənlilərinin nadanlığında ömrünü faciəli şəkildə başa vurmuşdur.

Azərbaycanın məşhur şairlərindən Almas İldırımın (1907-1952), Maqşud Şeyxzadənin (1908-1967) də ömürlərinin müəyyən dövrləri Dağıstanla bağlı olmuşdur. Dağıstandan Azərbaycana gələn və burada yaşayan qumuqlar yerli xalqlarla elə qaynayıb qarışmışlar ki, illər keçəndən sonra onların qumuq olduğu unudulmuşdur. Bu qaynayıb-qarışma hər iki xalqın folkloruna öz təsirini göstərməyə bilməzdi.

1930-cu illərdə “pantürkizmə qarşı mübarizə” adı altında SSRİ-nin hər yerində olduğu kimi Dağıstanda da aydınlara təzyiq və təqiblər başladı. Qumuqların barmaqla sayıla biləcək araşdırıcılar, eləcə də yeni yetişməkdə olan aydınları 1937-ci il

repressiyasının qurbanı oldu. Dağıstanda yaşayan xalqlar arasında ünsiyyət dili olan və rəsmi qanunlarla təsdiq edilən qumuq dili planlı şəkildə rus dili ilə əvəzləndi. İkinci Dünya Savaşında minlərlə azərbaycanlı və qumuq gəncinin ölümü, şikəst olması Azərbaycanda qumuq folklorunun, mədəniyyətinin, ədəbiyyatının öyrənilməsinə ağır zərbə vurdu.

Sovet İttifaqı Kommunist Partiyasının 1956-cı ildə keçirilən 20-ci qurultayında rejimin bütün günahları İosif Stalinin adına yazıldı. İosif Stalinə qarşı hökumətin apardığı “şəxsiyyətə pərəstiş” kampaniyası ölkədəki sərt rejimdə bir yumşalma ab-havası yaratdı. Bundan istifadə edən Azərbaycan aydınları 1959-cu ildə “Dağıstan ədəbiyyatı antologiyası” kitabının nəşr etdilər. Kitab folklorla həsr edilməsə də, oradakı nəsr və nəzm nümunələrində Dağıstanda yaşayan xalqların folklorundan istifadə edilmişdi.

“Dağıstan ədəbiyyatı antologiyası” kitabının nəşri Azərbaycanla Dağıstan arasındakı ənənəvi ədəbi, mədəni əlaqələrin yenidən dirçəldilməsinə bir cəhd idi. Lakin Moskvanın gizli göstərişləri xalqlar arasındakı birbaşa əlaqələri zəiflətdi.

Sovetlər Birliyinin əsarətində olan xalqların birbaşa ədəbi-mədəni əlaqələr qurması məhdudlaşdırıldı. Əsasən həmin xalqların rus dilinə çevrilmiş əsərlərinin ana dillərinə çevirməsinə icazə verildi. Kitablارın nəşrinin planlaşdırılmasına Moskvadan nəzarət edildiyindən Azərbaycanda da qumuqların, özbəklərin, qazax-qırğızların, tatar-başqırdların, türkmənlərin və b. türk xalqlarının folklor mətnlərinin, ədəbi-bədii əsərlərinin orijinaldan tərcüməsi arxa plana keçdi. Öz inadkarlıqları ilə bu işlə məşğul olan müəlliflərin sayı da azaldı.

Sovetlər Birliyi çökdükdən sonra soykökümüzü araşdıranların sayı sürətlə artdı. Mətbuat üzərində nəzarət götürüldüyündən, yeni qəzet və jurnallar nəşr edildiyindən türk xalqları haqqında yazan müəlliflərin çoxaldı. Onların böyük əksəriyyəti peşəkar mütəxəssislər deyil, həvəskarlar idi. Ona görə də yazılarda bir pafos, elmi yanaşmadan, qaynaqlardan uzaqlıq hiss edilirdi. Bu kimi nöqsanlar baxmayaraq mövzunun gündəmə gəl-

məsində həmin müəlliflərin rolu böyük oldu. Azərbaycan mətbuatında qumuqlar, onların tarixi, bugünkü mübarizəsi haqqında məqalələr yazıldı, radio və televiziya verilişləri hazırlandı.

Beləcə yeni bir mərhələnin başlanğıcı qoyulmuş oldu. Azərbaycanda nəinki türk xalqlarının, eləcə də dünya xalqlarının ədəbiyyatının orijinaldan çevrilməsində bir dirçəliş başladı. Gənc araşdırıcılar qonşumuz olan, eləcə də eyni soydan olduğumuz xalqların tarixi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti ilə bağlı yeni araşdırmalar aparmağa, məqalələr, kitablar yazılmağa başladı.

Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunda da istər respublikamızda yaşayan azsaylı xalqların və etnik qrupların, istərsə də qonşu xalqların folklorunun toplanması, nəşri və araşdırılması planlaşdırıldı.

Aynur Qəzənfərqızının “Azərbaycan-qumuq folklor əlaqələri” əsəri də bu yöndə atılan ilk addımlardandır. Filologiya elmlər üzrə fəlsəfə doktoru elmi adı almaq üçün yazılmış dissertasiya əsasında hazırlanmış monoqrafiya Azərbaycan-qumuq ədəbi-mədəni əlaqələrini öyrənmək baxımından dəyərli olsa da qüsurları da yox deyil. Bu qüsurlarına baxmayaraq monoqrafiya Azərbaycan folklorunu, mədəniyyətini türksoylu xalqların mədəniyyət kontekstində öyrənmək istəyən araşdırıcılar üçün mənbə rolunu oynayacaqdır.

Arzu edərdik ki, AMEA Folklor İnstitutunda bu iş genişləndirilsin, Azərbaycan folklorunun türksoylu xalqların, eləcə də qonşumuzda yaşayan avar, ləzgi, dargin, osetin, kabardin, çeçen və b. xalqların folkloru ilə müqaisəli öyrənilməsinə diqqət artırılsın.

Əli ŞAMİL
Afaq XÜRRƏMQIZI

GİRİŞ

Yaxın keçmişə qədər azərbaycanlılarla eyni coğrafi məkanda yaşayan və sıx münasibətdə olan qumuqların ədəbiyyat, incəsənət, tarix, folklor əlaqələrinin araşdırılması zəif olmuşdur. Yazılanları gözdən keçirdikdə 20-ci yüzilliyin başlarında Bəkir Çobanzadənin, Mirzə Bala Məmmədzadənin, Əmin Abidin maraqlı məqalə və kitablarına rast gəlirik. Sovetlər Birliyinin çöküşündən sonra Güllü Yoloğlu (Yoloğlu, 1996; 1999), Afaq Xürəmqızı (2002), Əli Şamil (2011) Əjdər Ol (2000) və başqaları qumuqların Azərbaycanda tanındılması və öyrənilməsi sahəsində ciddi işlər görmüşlər.

Qumuq folklorunun bəzi nümunələri rus, Azərbaycan və başqa dillərə tərcümə olunub. Lakin bu tərcümələr yüksək səviyyədə olmadığından araşdırma zamanı biz onlardan geniş istifadə etmədik. Ümumiyyətlə, araşdırmamız boyunca qumuqca olan orijinal mətnlərlərdən istifadə etmişik. Qənaətimizcə, çevrilmiş mətnlər tərcümə zamanı mənasını və hökmünü itirir. Yuxarıda adlarını çəkdiyimiz Bəkir Çobanzadə, Mirzə Bala Məmmədzadə, Güllü Yoloğlu kimi alimlərin əsərləri də birbaşa qumuq folkloru ilə əlaqədar olmadığından onlar üzərində də geniş durmadıq.

Araşdırıcılar orta yüzilliklərin qaynaqlarında qumuq folklor nümunələrinə rast gəlmirlər. Qumuq folklor nümunələrinin toplanılması, nəşri və öyrənilməsi 19-cu yüzillikdən başlayır. Bu da Avropa və rus folklorşünaslığının təsiri ilə olur. Qəzet və jurnal və kitabların çapı, diplomatların, elm adamlarının, səyyahların bölgədə olması, orada müşahidə etdiklərini yazıya alıb nəşr etdirmələrini qumuq folklorunun öyrənilməsi tarixi kimi dəyərləndirə bilərik.

Qumuqlar dünyanın müxtəlif yerlərinə yayılısalar da, əsasən toplu halda Azərbaycanın quzeyindəki Dağıstan Respublikasında məskunlaşıblar. Böyük əksəriyyəti Quzey Qafqazda, Rusiya Federasiyasına bağlı Dağıstan Respublikasında yaşayırlar.

2012-ci il siyahıyaalınmasında Rusiyada yaşayan Qumuqların sayının 425 min olduğu, onlardan 365,8 mininin Dağıstanda, 12 mininin İçkeriyada (Çeçenistan), 15 mininin Quzey Ose-

tiyanın Mazdok regionunda toplu şəkildə, geri qalanının Rusiya Federasiyasının müxtəlif bölgələrində yaşadığı göstərilir.

Dağıstan Qafqaz və Andi sıradağları, Sulax və Samur çayları ilə Xəzər dənizi arasında yerləşir. Dağıstanın sadəcə Xəzər dənizi sahili boyunca 15–25 km.lik ərazisi düzənlikdir. Yerdə qalan hissəsi əsasən dağlıq bölgədir. Ərazisi 50.300 km², əhalisi təxminən 3 milyon nəfərdir. Ölkədə 680 kəndin aid olduğu 41 rayon, 10 şəhər, 15 şəhər tipli qəsəbə var. Paytaxtı böyük dəmir yolu qovşağı və Xəzər dənizində hərbi və ticari limanı olan Mahaçqala(İnci-namə)dir. Əhalinin 42%-i şəhərlərdə yaşayır. Əsasən önəmli ticarət qovşaqlarında yaşayan xalqın etnik tərkibi də çox rəngarəngdir. Belə ki, burada 30-dan artıq xalq və etnik qrup yaşamaqdadır. Maraqlıdır ki, onlardan sadəcə onuna “millət statusu” verilərək əhalinin 1959, 1970 və 1979-cu illər siyahıya alınmasında adları çəkilmişdir.

Dağıstanda yaşayan qumuqların bir qisminin 19-cu yüzilliyin sonu 20-ci yüzilliyin başlarında siyahıyaalınmada qumuq və tərəkəmə adlarına rast gəlirik. Araşdırıcı S.Ş.Hacıyeva “tərəkəmə” sözünün anlamının “İslamı qəbul etmiş türk” olduğunu vurğulayır (Гаджиева., 1990:21). Lakin daha sonra bu sözün Dağıstanda oğuzlar üçün ifadə edildiyini də etiraf edir. Bu termin adı altında Azərbaycandan Dağıstana köçmüş türklərin hamısının oğuz boyundan olduğunu göstərməyə çalışsalar da, gerçəklik bir qədər fərqlidir. Bu mövzuya yenidən müraciət olunacaqdır.

Tərəkəmələrin Dağıstana köçünün nə zamandan başladığı haqqında iddialar müxtəlifdir. Məsələn, A.Bakıxanov tərəkəmələrin Dağıstana yerləşməsinin 16-cı yüzilliklərə qədər gedib çıxdığını söyləyir (Бакиханов., 1991:182). S.Şeyidxanım isə bu köçün Nadir şahın zamanında gerçəkləşdiyini iddia edir (Гаджиева., 1990:118). Bizim fikrimizcə, Azərbaycandan Dağıstana türklərin axını iki şəkildə olmuşdur. Birincisi, Şah İsmayıl Xətai və Nadir şah Avşarın əmri ilə buraya məcburi gətirilmiş Türklərdir. Xüsusilə Nadir şahın zamanında bu köç daha güclü olmuşdur. Çünki Nadir şah Avşarlar dövlətinin Qarabağ, Şirvan, Gəncə xanlıqlarından onun himayəsinə sığınmış türkləri öz mövqelərini güclən-

dirmək məqsədilə burada yerləşdirmişdir. Bu türklər əsasən Azərbaycanlıların toplu şəkildə yaşadığı Dərbənd bölgəsində yerləşdirilmiş və odur ki, hələ də əhali Azərbaycan ləhcəsində danışır, öz kulturlərini qoruyub saxlayır. Dağıstanlı tarixçi Hacıyeva da bu fikri təsdiqləyici məlumat yazıb: tərəkəmələr Nadir Şahın səfərləri zamanı Cənubi Dağıstana yerləşdirilmişdir (Гаджиева., 1990:29). Dərbənd ətrafında yerləşdirilmiş bəzi oğuz boyları bunlardır: Təbriz şəhərindən köçmüş qaramanlılar, kurçilər, tərəkəmələr, türkmənlər, padarlılar, qaraganlılar, dəliçobanlılar, ərəblər və marağalılardır (Novruzova, 2005:24).

Burada bir haşiyə çıxıb qeyd etməliyəm ki, Azərbaycandan Dağıstana köçmüş türklər sadəcə oğuz kökənli olaraq qəbul edilməməlidir. Bu Azərbaycandakı türk əhalinin sadəcə oğuz kökənli türklərdən ibarət olduğuna dair yanlış mühakimənin nəticəsidir.

Bizcə, əhalinin köçünün ikinci şəkli daha çox qohumluq əlaqələri ilə bağlı olmuşdur. Bu qohumluq əlaqələrində önəmli rolu, şübhəsiz, bulqar türkləri oynayır. Bilirik ki, Azərbaycanda bulqar türklərinin izləri hələ də yaşamaqdadır. Biz Dağıstanda folklor ezamiyyəsi zamanı ölkəmizin Şimal, Şimal-qərb və xüsusilə Şamaxı bölgəsindən Dağıstana köçmüş Türklərin fiziki quruluşlarının qumuqlar ilə çox bənzədiyini təsbit etdik. Diqqətlə incələdikdə bu bənzərliyin təməlində onların bulqar kökənli olmalarının durduğu qənaətinə gəlməyimiz mümkündür.

Qumuqların fiziki quruluşunu və folklorunu təhlil etdiyimiz zaman bəzi fərqləri açıq-aydın görə bilərik. Maraqlıdır ki, tədqiqatçılar da onları güney və quzey qumuqları şəklində iki qrupa ayırmışlar. Hətta fiziki quruluş baxımından da araşdırıcılar qumuqları qıpçaq və bulqar kökənli olaraq iki qrup şəklində bölürlər.

Belə ki, quzey qumuqlarının dərisinin rəngi daha açıq, saçları qumral və gözlərinin rəngi açıq, güney qumuqları isə əsmər olur. Quzey qumuqlarının folklorunda sarınlər, güney qumuqlarının folklorunda isə yırlər daha üstündür.

Qeyd etməliyəm ki, Xəzərlərin də daxil olduğu bulqar kökənli türklərin də dərilərinin rəngi ağ, qumral saçlı və mavi gözlü idi. Oğuzların bir qismi və qıpçaqlar isə daha çox əsmər olurlar.

Biz Dağıstana qumuqların toplu şəkildə yaşadığı bölgələrindən Azərbaycandan köçmüş türklərin böyük əksəriyyətinin bulqar kökənli olduğu və buna görə də qumuqlar arasında asanlıqla assimile olduqlarını düşünürük.

Buna görə də qumuq və Azərbaycan folkloru arasında oxşarlıqlar çoxdur. Eyni kökdən gəlmiş xalq olmasına baxmayaraq, qonşu xalqlar ilə qaynayıb qarışma, mədəni əlaqələr nəticəsində folklorlarında regionallıq müşahidə olunur. Buna görə də biz araşdırma zamanı qumuq folklorunun həm ümumtürk kontekstində, həm də bölgəşəl xüsusiyyətlərini araşdırmaya cəlb etdik.

I FƏSİL

MULTİKULTUROLOJİ YÖNDƏN AZƏRBAYCAN-DAĞISTAN ƏLAQƏLƏRİ

Rusiya Qafqazın işğalını başa çatdırdıqdan sonra burada təsir dairəsini gücləndirmək üçün müxtəlif tədbirlər görməyə başladı. Bölgədə çoxdilli xalqlar arasında ortaqlıq dil olan türkcəni sıxışdırıb onu rus dili ilə əvəz etdilər. Bu da zamanla Azərbaycan və qumuq xalqları arasında mədəni və iqtisadi əlaqələri məhdudlaşdırdı. Halbuki tarixə nəzər saldıqda görürük ki, Sovet dövründə qumuqlar Bakıdakı universitet və texnikumlarda oxumaqla yanaşı, qəzet və jurnallarını da burada yayımlamışlar.

Dağıstandakı o dövrün mədəni mərkəzlərindən olan Axsay (Yaxsay) mədrəsəsi dövrünün ən yaxşı təhsil müəssisəsi sayılırdı. Bu mədrəsəni bitirənlər arasında M.E.Osmanov, M.Alibekov, N. və Z.Batırmurzayevlər, A.Muhammadoğlu, A.P.Salavatov, A.V.Suleymanov, S.Toqbolatov, Ş.Alberiyev, M.Atabayev, L.Hajaqayev, M.A.Adilxanov Y.Alimxanov kimi şair, yazıçı, publisistlər, Ahmat Sayıp Əfəndi kimi alim və pedaqoq, Rəşid xan Qaplanov kimi dövlət xadimi, rus yazıçısı M.Bulqakovun dostu və onunla birlikdə pyes yazmış, uzun illər Vladıqafqazda hüquqşünas işləmiş Tajuttin Penzullayev və b. aydınlar doğulub boya-baş a çatmışlar. Bu kənddə oxumuşların adlarını da əlavə etsək böyük bir siyahı yaranar. Seyid Əzim Şirvani də bu mədrəsəni bitirənlərdəndir (Şamil, 2011:315). Seyid Əzim Şirvaninin ana babası Molla Hüseyn Dağıstanda Axsay (Yaxsay) kəndində qazilik edirdi. Babasından ərəb və fars dillərini öyrənən Seyid Əzim təxminən 10 il sonra Şamaxıya qayıdır (İnt:Seyid Əzim Şirvani...). S.Ə.Şirvani mədrəsədə oxuyarkən Qumuq alimləri və ictimai xadimləri ilə dostluq etmişdir. O, Nəqşibəndi təriqətinin öndərlərindən dərs almış, müridizmi dəstəkləmişdir. On il sonra Yaxsayı tərk edən S.Ə.Şirvani Şərqi bir çox şəhərlərində məşhur dini mərkəzlərdə olmuş, filosoflar ilə, təriqət başçıları ilə görüşmüş, onlar ilə fikir mübadiləsi aparmış, dünya görüşünü genişləndirmişdir (Hüseynov S., 1977).

Əslən Azərbaycan türkü olan Rəsul Mirzə oğlu Rəsulovun adı (1912, Teymurxanşura şəhəri-1977) qumuq nasirləri arasında ilk sırada çəkilir. Rəsul orta məktəbi Azərbaycan türkcəsində bitirmişdir. Buna görə də Azərbaycanda gedən ədəbi prosesləri diqqətlə izləmiş, onun içərisində olmuşdur. 1934-cü ildə “Kabalay qəhrəmanları” povestini çap etdirmişdir. Kiçik hekayələri, roman, povest, felyeton və oçerkləri ilə oxucu qəlbinə yol tapan yazıçı C.Cabbarlının “Solğun çiçəklər” pyesini, Mehdi Hüseynin “Komissar” povestini, Ə.Abbasovun “Zəngəzur” romanını qumuqcaya çevirmişdir. Əsərləri Özbəkistanda, Bolqarıstanda, Polşada, Vyetnamda və b. ölkələrdə çap olunmuşdur (Şamil, 2010: 321).

SSRİ Yazıçılar İttifaqı Dağıstan şöbəsində Qumuq bölməsinə rəhbərlik edən Rəsul Rəsulov rusca “Daqestanskiy Komsomolets” qəzetinin redaktoru, “Lenin yolu” (qumuqca) qəzetinin şöbə müdiri işləmişdir. Onun “Ana” hekayəsini N.Nağıyev dilimizə çevirərək çap etdirmişdir (Dağıstan ədəbiy..., 1959:141-171).

Ədəbi əlaqələrin xaricində arxivlərdə saxlanılan bəzi sənədlər sayəsində iki xalq arasındakı siyasi-iqtisadi əlaqələrin də dərinliyini görürük. Bu baxımdan Xasay Xan Usmiyevin və Rəşid xan Qaplanovun adlarını xüsusilə vurğulamalıyıq. Rəşid xan Zabit xan oğlu Qaplanov 1885-ci ildə Axsay (Yaxsay)da anadan olub. İndi bu kənd Rusiya Federasiyasına bağlı Dağıstan Respublikasının Xasavyurd rayonundadır. Parisdə ali təhsil aldıqdan sonra müəyyən müddət İstanbulda yaşayan Rəşid xan Qaplanov 1919-cu il martın 5-də hökumət istefa verdikdə ağqvardiyaçılarla əməkdaşlıq edən yeni kabinetdə iştirak etməyərək Bakıya gəlir (İnt: Rəşid xan Qaplanov...).

1937-ci il repressiyasının qurbanlarından olan Rəşid xan Qaplanov Axsay (Yaxsay)dakı mədrəsədə və evdə xüsusi müəllimlərdən dərs alaraq ana dili ilə yanaşı rus, fars, ərəb, fransız dillərini gözəl bilirdi (İnt: Rəşid xan Qaplanov...).

Qumuq xalqının nüfuzlu knyazı, çar ordusunun generalı Xasay Xan Usmiyev Xan qızı Xurşudbanu ilə evlənmişdir. General Azərbaycanı özünə yaxın bildiyindən baş verə biləcək hər hansı bir təhlükədə düşmənlərdən qorumağa çalışıb. Belə ki, RF Dağıstan

Elmlər Akademiyası Etnoqrafiya və Tarix İnstitutunun əlyazmaları fondunda saxlanan AKAK 11-ci cild 649-cu səhifədə generalı izləyən çar çinovnikinin verdiyi hesabatla görə, Xasay Xan Usmiyev Osmanlının Bəyazıd şəhərindən gələn Argez kənd sakinləri Sadıx Bəy Hüseynoğlu və Ələkbər xan oğlu ilə Arınc kəndində qalmışlar və orada Şirin Sultan Nəbi bəy ilə müsəlmanlara qarşı hər hansı bir təzyiq olarsa, o zaman Sadıx bəyin Dərələyəz, Şirin Sultanın Naxçıvan qəzalarına, Əsəd Kəlbəli oğlunun isə Şuşa şəhərinə müdaxilə edərək, Azərbaycan türklərinə yardım edəcəkləri müzakirə edilmişdir. Həmçinin Osmanlıda da naməlum şəxsə məktub göndərildiyi qeyd edilmişdir (Акты Кавказской... 649.).

Bu sənəd onu göstərir ki, Xasay Xan Usmiyev sadəcə Qarabağı deyil, Dərələyəz və Naxçıvan bölgələrini də diqqət mərkəzində saxlamışdır. Bu da Azərbaycan-Dağıstan münasibətlərinin aydınlaşdırılmasına daha yaxından işıq tutmuş olur. Diqqətlə baxdıqda anlaşılar ki, qumuqlar Azərbaycanın başı üzərindəki təhlükəni hələ 19-cu yüzillikdə görüb və öz mövqelərini açıqca bəlli edərək Azərbaycanı dəstəkləmişlər. Bu hər iki xalq arasındakı istər mədəni, istərsə də iqtisadi əlaqələrin hansı səviyyədə inkişaf etdiyini göstərməkdədir. Burada bir haşiyə çıxıb qeyd etməliyik ki, Xasay Xan Usmiyev məhz erməni əsilli L.Melikov ilə yaranmış ədavət ucbatından hökumət dairələri ilə problem yaşayaraq intihar etmişdir.

Sonda bunu vurğulayaq ki, haqqında danışdığımız qumuqlar sadəcə Azərbaycan-qumuq əlaqələrinin inkişafında yox, ümumən Qafqazda qumuq-türk mədəniyyətinin geniş yayılması və təbliğində əhəmiyyətli rol oynayıblar.

Avropa səyyah, alim və diplomatları qumuqlar və qumuq folkloru haqqında

Dağıstan hər zaman səyyahların diqqət mərkəzində olmuşdur. Burada əhalinin etnik tərkibinin müxtəlifliyi və coğrafi strukturu səyyahların da diqqətini cəlb etmişdir. Tarix boyunca bir çox səyyah yolunu Dağıstan ərazisindən salmış, öz xatirələrində bu barədə yazmışdır. Ancaq bəzi səyyahların qeydləri Da-

ğıştanı öyrənmək baxımından əhəmiyyətli olduğu üçün onlar haqqında danışmaq lazımdır.

İngilis hərbi dənizçisi və kartoqrafı C.Kuk Rusiya və İrana etdiyi səyahətlər zamanı yolüstü Dağıstanı da gəzmişdir. Həştərxandan Kizlara (söz qumuqcadən alınmışdır və etimoloji açıqlaması kızıl yar, yəni qırmızı yarpaq deməkdir – A.Q.) gedən səyyah gördüklərini anladır. C.Kuk Kizların iqlimi, iqtisadi vəziyyəti, əhalinin tərkibi və hətta ətrafda yerləşən kəndlər haqqında geniş yazır. Səyyah ordan Dərbəndə gedir və yol boyu gördüyü kəndlər və qəsəbələr haqqında bilgi verir (Cook,1770). C.Kukun əsəri ona görə qiymətlidir ki, o gördüyü yerlər haqqında şəxsi mülahizələrini günbəgün qeyd edir. Doğrudur, gəzdidiyi yerlərin tarixi-siyasi vəziyyəti haqqında heç bir bilgi vermir. Lakin elə bu da onun yazdığı xatirələrin daha obyektiv olmasına imkan yaradır (Tellioğlu, 2015:448).

Həştərxandan Dərbəndə qədər gəlmiş bir digər ingilis səyyahı isə Piter Henri Brusdur. Səyyah xüsusilə Qafqazın hərbi strukturu haqqında müşahidələrini qələmə alır. Tərki (Mahaçqalaya tabe şəhər tipli qəsəbə - A.Q.) və Qafqazın digər bölgələri haqqında məlumat verən səyyah gördüyü ərazilərin sosial, mədəni və dini strukturu haqqında dərinə getmədən öz mülahizələrini qeyd edir (Bruce, 1783). Bu əsər sayəsində şəhərlərarası əlaqə haqqında dəyərli bilgilər əldə edilir. Gəzdidiyi yerlərin bir-biri ilə necə əlaqədə olduğu, aralarındakı məsafə, güzərgah boyunca istirahət yerləri və s. haqqında dəyərli məlumat verir (Tellioğlu, 2015:450).

Dağıstan haqqında tarixi və topoqrafik bilgiləri verən səyyahlar isə alman əsilli Dr. Reyneqs və Marşal Byebersteyndir. Bu kitaba stolüstü kitab da demək olar (Wilkinson, 1807). Kitabda Don və Volga çaylarının mənşəbindən başlayaraq tamamilə Qafqaz ərazisindən bəhs olunur. 1781-ci ildən etibarən səyyahın bölgəyə etdiyi çoxsaylı səfərləri zamanı apardığı müşahidələri qeyd etməsi oxucuya bölgə haqqında ətraflı bilgi sahibi olmağa imkan yaradır. Hər bölgənin coğrafi strukturu, yer adları göstərilmiş və tarixi haqqında geniş bilgi verilmişdir. Təsnifat kitabda çox mükəmməl aparılmışdır, hətta bu təsnifat bu gün üçün də öz aktuallığını qoru-

maqdadır, çünki Qafqazın etnik strukturu haqqında yetərinə bilgi verir. Əsərin sonunda 62 səhifəlik açıqlamalar isə anlaşılmayan sözlərin izahından ibarətdir (Tellioğlu, 2015:451).

1807-1808-ci illərdə alman əsilli tarixçi və dilçi, eyni zamanda Rusiya Elmlər Akademiyasının üzvü Yulius von Klaprotun Qafqaz və Gürcüstan səfərləri barədə xatirələri ilə yanaşı, Dağıstan haqqındakı qeydləri də olduqca dəyərlidir (Von Klaproth, 1814).

Y.Klaprotun xatirələri 1814-cü ildə fransız dilindən ingilis dilinə tərcümə edildiyi zaman ingilislərin Qafqaz ilə bağlı məlumat səviyyəsi xeyli artmışdır. Klaprot dilçi və tarixçi olduğundan buradakı xalqlar haqqında elə mükəmməl təhlillər aparır ki, onun bu təhlili sayəsində Qafqazdakı tayfaları bir-birindən asanlıqla ayıraraq qarşı-qarşıya qoymaq mümkündür (Клапрот Г. 2001).

Robert Ker Porterin də 1817-1820-ci illər arasındakı səyahət qeydləri arasında böyük bir başlığı Qafqaza həsr etmişdir. Təbii olaraq, kitabda Dağıstan və burada yaşayan xalqlar haqqında da danışılmışdır (Porter, 1821-22).

Edmund Spencer 1836-cı ildə Qərbi Qafqaza səyahət zamanı etdiyi qeydlər əsasında "Travels in the Western Caucasus (Qərbi Avropaya səyahət)" kitabını yazır (Spencer, 1838). Kitabda müəllif Qafqaz xalqlarının rəslərinə qarşı apardığı mübarizədən geniş bəhs edir. Bölgədəki tayfalar, onların kökəni, keçmişi, əski qaynaqlarda onlar haqqındakı bilgilər kitabda əks olunmuşdur. Qısaca, E.Spencerin kitabına tarixi və etnoqrafik əsər adı vermək olar. Kitabda təbii ki, Dağıstan xalqları haqqında da bilgi verilmişdir. Dağıstanı xüsusi başlıq altında tədqiq edən müəllif digər ölkələrdən fərqli olaraq buranın sosial-kültürəl strukturu haqqında daha dərin tədqiqlər edir (Tellioğlu, 2015:452).

II FƏSİL

QUMUQ FOLKLÖRÜ ÜMUMTÜRK MƏDƏNİYYƏTİNİN TƏRKİB HİSSƏSİ KİMİ

Kitabımızın bu bölməsində qumuqların Qafqaza gəlməsi tarixi bərdə qısa məlumat verəcəyik. Bununla da qumuqları Azərbaycanla az da olsa tanımaq, nəzərdən keçirdiyimiz bir çox folklor materiallarının tarixini və mənbəyini daha yaxşı müəyyənləşdirərək qumuq sözünün mənşəyi haqqında qısa məlumat vermək istədik. Çünki qumuqların türklüyü və Qafqaza nə vaxt gəlməsi haqqında fərqli fikirlər mövcuddur. Bəmmat Atayev qeyd edir ki, qumuqlar türk kökənli olmayıb, Dağıstan ərazisinə sonradan gəlmişdir. Bəzi “milli tarixçilər” də müasir Dağıstan xalqlarının türk qövmələri ilə tarixi əlaqələrini hesaba almayıb, qumuqların türk olmadığını qeyd edirlər (**İnt:Atayev B. Kumukların tarixi**).

Mirzə Bala Məmmədzadə (**Mehmetzade, 1995**), Z.V.Toğan (**Togan, 1981**), Əli Şamil (**Şamil, 2011**) kimi bir sıra araşdırıcılar qumuqların 11-ci yüzillikdə Dağıstana kiməklər, yəni qıpçaqlar kimi tanınan qövmə ilə birlikdə gəldiyi fikrindədirlər. Həmin fikirlə razılaşsaq, onda belə çıxır ki, qumuqlar 11-ci yüzillikdən öncə Qafqaz ərazisində yaşamayıblar. Hər iki düşüncə tarixi gerçəklərə uymur və bununla da qumuqları öz tarixləri haqqında şübhəyə salmağa çalışırlar.

Qumuqlar haqqında üçüncü iddia onların türk olduğu, ancaq xəzərlərin davamçısı olmamasından ibarətdir. Məsələn, dağıstanlı qumuq alimlərindən S.M.Aliyev M.R.Mahammadova istinadən yazır ki, ərəblər Dağıstanı işğal etdikdən sonra xəzərlər İdil boyuna çəkilib, bundan sonra Xəzər dənizi sahilində və Dəmirqazıq Dağıstanda liderlik qumuqlara keçmişdir (**Алиев, 1989:9**). K.Aliyev bu məlumatın sadəcə birinci hissəsi ilə razılaşır və qumuqların Xəzərlərdən ayrı göstərilməsi düşüncəsinə qarşı çıxaraq onların tarixi və mədəni baxımdan eyni soy olduğu fikrini dəstəkləyir (**Алиев, 2011:9-10**).

Maraqlıdır ki, Azərbaycan alimi M.B.Məmmədzadə ilə S.M.Aliyevin fikri üst-üstə düşür. Yəni M.B.Məmmədzadə Əli-

yevdən təxminən 50 il öncə qeyd etmişdir ki, qumuqlar bu əraziyə 9-cu yüzillikdə, yəni xəzərlərdən sonra gəlmişlər (**Mehmetzade, 1995: 986**).

M.Ə.Rəsulzadə isə qumuqların Dağıstana 11-ci yüzillikdə gəldiyini qeyd edir (**Resulzade, 1993: 91**). Görünür, müəllif qıpçaqların Dağıstana gəldiyi vaxtı qumuqlara şamil edir.

K.Kadracıyev (**Кадыраджиев, 1994**), K.Aliyev (**Алиев, 2011**) isə qumuqların türk qövmü olduğunu, Dağıstan ərazisinə çox öncədən gəlib yerləşdiklərini qeyd edir. A.Hacıyev “Kumıki” məqaləsində yazır: “Qumuqlar Dağıstanın qədim xalqlarından biridir. Ptolomeydə (2-ci yüzillik), M.Kaşqarlıda (11-ci yüzillik), P.Karpinidə (13-cü yüzillik) və b. qaynaqlarda “qumuq” etnoniminin adı çəkilir. Fərqli tarixi dövrlərdə görünür ki, qumuqlar hunların, savirlərin, barsillərin, bulqarların, xəzərlərin, qıpçaqların və b. dövlətlərin tərkibində olmuşdur” (**Аджиев, 1999: 3**).

K.Kadracıyev “Zaqadki kumıkskoy istorii” kitabında qumuqları ümumtürk xalqlarının bir hissəsi şəklində araşdırmışdır. Alim qumuqları dil, soykök və s. aspektlərdən öyrənərək tamamilə türk kökənli olduqları qənaətinə gəlir (**Кадыраджиев, 1994: 7**).

Həmçinin, Andrey Zelev “Qorçısı Severnovo Kafkaza patomki Xazar?” məqaləsində qumuqların xəzərlərlə əlaqəsindən danışmışdır: “Xəzərlərin davamçıları (orta yüzilliklərdə Quzey Qafqazda yaşayan və yəhudi dininə inanan xalq) aşkenazlar (Doğu Avropa yəhudiləri) və karaimlərdə axtarılır, ancaq nəyə görə, xəzərlərə aid ərazidə yaşayan Quzey Qafqazın dağlıları haqqında çox nadir danışılır. Dağıstan Xəzər dövlətinin ərazisidir və elə onların arasından da xəzərlərin davamçılarını axtarmaq lazımdır” (**İnt:Зелев А. Горцы Северного...**).

A.Hacıyevə görə qumuq sözünün etnonimi qazıqumuq (xəzər qumuqları) oykonimindən irəli gəlir (**Аджиев, Хазарские истоки...**). Qazıqumuq Dağıstanda hələ 6-9-cu yüzilliklərdə mövcud olmuş və xəzər hakimiyyəti tərəfindən idarə edilən, daha sonra qumuq şamxallarına keçən bir kəndin adıdır. Öncə Sasanilər, 8-9-cu yüzilliklərdə ərəblər Xəzər dövlətinə hücum etməyə, torpaqlarını işğal etməyə başladılar. Ölkəsini qorumaq üçün Xə-

zər hökmdarları dayaq nöqtələrini Dağıstanda qurmaq məcburiyyətində qaldı. Xəzərlər öz xanədanlıqlarını da elə burada qurdular. 13-cü yüzillikdə Qızılorda tatarlarının dövründə qumuqlar bu ərazidə Qazıqumuq şamxallığının əsasını qoydular.

Q.Klaprot (**Клапрот Г.:2001**) da qumuqların xəzərlərin davamçısı olduğunu, qumuqların bir tayfasının onun dövrünə qədər “şezarlar” adlandığını qeyd etmişdir (**İnt:Алиев,Кумыкские общины...**).

Eyni faktı Lev Qumilyov da təsdiqləmiş, xəzərlərin Qafqaz əsilli olduğunu və vətənlərinin Tersk düzənliyi olduğunu qeyd etmişdir (**Гумилев Л.Н., 1993: 45**).

Zəki Vəlidi Toğanın verdiyi məlumatlara görə, qumuqlar “Oğuz” dastanının Münəccimbaşı tərəfindən qeydə alınan bir rəvayətində Oğuz Xan zamanında Dərbəndin mühafizəsinə təyin edilən qıpçaqların bir boyu olaraq göstərilmişdir. Toğana görə, “Tarih al-Bab va'l-Abvab”da Azərbaycan ilə Dərbənd ərəblərin əsarətində olduğu vaxtda da Qumuqların bu ərazidə olduğu haqda məlumat var (**Toğan A.Z., :1981**).

Qumuq folklorunun toplanıb, araşdırılması tarixinə qısa bir nəzər

Qumuq folklorunun toplanması və nəşri 19-cu yüzilliyin sonu 20-ci yüzilliyin əvvəllərindən başlamışdır. 20-ci yüzilliyin önlərində Azərbaycanda qumuqlarla əlaqənin yaxşılaşmasında yeni bir mərhələ başlamışdır. Qumuq tələbələr qrup halında Bakıda təhsil alıb, 3-cü İnternasional mətbəəsində onların jurnalları, kitabları çap olunub, lakin 1937-ci il repressiyasından sonra bu əlaqələr demək olar ki, kəsilib. Sovetlər dağılandan sonra qumuqlar məsələsinə diqqət artsa da, bu radio televiziya, qəzet və jurnal məqalələri səviyyəsində qalmışdır. Birbaşa qumuqlarla bağlı ciddi elmi araşdırmalar aparılmayıb. Bu da qumuq folklorunun toplanmasını və tədqiqini gecikdirir. Ancaq bununla yanaşı, azda olsa, toplama işləri görülür. Bəzi ziyalılar sistemsiz halda da olsa, qumuq folklorunun toplanmasına nail olurlar.

Qumuq folklorunun toplanmasının başlanğıcını Məhəmməd Əfəndi Osmanovun adı ilə bağlamaq olar. Sankt-Peterburq Universitetinin Şərqsünaslıq fakültəsində türk dili dərsi deyən M.Ə.Osmanov 1883-cü ildə “Noqayskiye i kumıkskiye tekstı (**Şamil, 2011**)” kitabını dərslik kimi çap etdirmişdir. Daha sonra S.Aliyev (**Алиев, 2011**), M.Xanqışiyev (**İnt:Хангишиев Жангиши Магомедович...**), A.Hacıyev (**Аджиев, 2005**), S.Hacıyeva (**Гаджиева, 1961**) kimi alimlər qumuq folklorunu toplamağa və tədqiq etməyə çalışsalar da, hələ də qumuq folklorunun bəzi janrları araşdırılmamış qalır. Son dövrlər A.Hacıyevin qumuq folkloru haqqında tədqiqləri diqqəti cəksə də, yenə də yetərli deyildir. A.Hacıyev “Ustnoe narodnoe tvorçestvo kumıkov” (2005) adlı kitabında qumuq folkloru haqqında nəzəri məlumatları geniş verməyə çalışsa da, orijinal mətnlərdən nümunə verməkdən çəkinmiş, bəzi janrlar haqqında nəzəri məlumat versə də, ümumiyyətlə nümunə göstərməmişdir. Bəzən hətta süni janrlar “yaratmaqdan” da çəkinməmişdir. Belə ki, “Qumuq folklorunda ballada janrı problemi” (**Аджиев, 2005:59-69**) adlı yarımbaşlıqda o, qumuq folklorunu dağlı xalqların folkloru ilə yaxınlaşdırmış, rus folkloru ilə müqayisə aparmışdır. Müəllif nəinki bu mətnləri Azərbaycandakı ekvivalentləri ilə müqayisəli təhlil etməmiş, qumuqlara ən yaxın xalq olan qaraçay-malkar və noqay folkloru ilə də müqayisə aparmamışdır. Bu da bizdə iki ehtimalı doğurur: ya müəllif digər türk xalqlarının folkloru haqqında məlumat sahibi deyil, yaxud da qərəzli şəkildə qumuq folklorunu ümumtürk folkloru kontekstindən çıxarmağa çalışır. Daha sonra “Pritçalar və təmsillər” (**Аджиев, 2005:352-363**) yarımbaşlığında da qumuq folklorunda olmayan pritçalardan və təmsillərdən danışmış, digər türk xalqlarının folklorunda da mövcud olan Bəhlül Danəndə lətifələrini, ibrətəməz məzmunlu yırıları, əfsanə və rəvayətləri pritçalara aid etmişdir. Maraqlıdır ki, təmsil haqqında geniş nəzəri məlumat verən müəllif nümunə göstərməmişdir.

Qumuq lətifələrinin toplanıb araşdırılmasında A.Mamayevin xidməti böyükdür. Onun 2013-cü ildə nəşr edilmiş “Bahasız darman” adlı kitabında Borağanlı Alisin lətifələri yer almışdır.

Kitaba iki yüz səkkiz lətifə, on doqquz rəvayət salınmış və son-da Borağan haqqında yazılmış məqalələr əlavə edilmişdir. Rəvayətlərdə Alis məsləhət verir, doğru yol göstərir, güldürücü yox, düşündürücü funksiyanı yerinə yetirir. Beləliklə də lətifə qəhrəmanı Alis bizə Molla Nəsrəddin və Bəhlul Danəndə obrazlarını xatırladır. Kitab 312 səhifədən ibarətdir. Kitabın müəllifi Abbas Mamayev peşəkar folklorşünas deyil. Belə ki, A.Mamayev 1935-ci ildə Çeçenistan Respublikası Güydürmes rayonu, Borağan kəndində anadan olmuş, kənd məktəbində müəllim işləmiş, daha sonra el arasında dolaşan lətifələrin unudulmaqda olduğunu görüb toplayaraq nəşr etməyə qərar vermişdir. Beləliklə də, qumuq lətifələrini ilk toplayıb nəşr edən müəllif olmuşdur. Təəssüf ki, müəllifin kitabı qumuq ziyalılarının diqqətindən kənarda qalmış, mətbuatda ona münasibət bildirilməmiş, həmçinin kitabdakı lətifələr geniş tədqiqata cəlb olunmamışdır (**Mammayev, 2013**). Biz lətifələr bölməsində bu mövzuda danışacağımız üçün burada qısa məlumatları verməklə kifayətlənirik.

Qumuq folklorunun toplayıcısı İmperiyat Xalipayeva topladığı materiallardan öz dissertasiyasında istifadə etmişdir. İ.Xalipayevanın topladığı folklor mətnləri AMEA Folklor İnstitutunun arxivində saxlanılır.

Qumuq folklorunun Azərbaycanda öyrənilməsi

Azərbaycanda qumuqlar, onların folkloru və ədəbiyyatı haqqında az da olsa, məlumat var. Mirzə Bala Məmmədzadənin 1967-ci ildə İslam Ensiklopediyasının VI cildində (təkrar nəşr) nəşr olunmuş “Kumuklar” məqaləsində; Bəkir Çobanzadənin “Maarif və mədəniyyət” jurnalının 3(23) sayında nəşr olunan “Qumuq dili və ədəbiyyatı” haqqında məqaləsində; Əmin Abidin 1930-cu ildə “Azərbaycanı öyrənmə yolu” dərgisində yayımlanmış “Türk xalq ədəbiyyatında mani nevi və Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyəti” məqaləsi; Güllü Yoloğlunun 1996-cı il “Press fakt” qəzetində çap edilmiş “Qumuqlar” məqaləsində; Afaq Ramazanvanın “Azərbaycan mərasim folkloru” (2002) kitabında öləri toxunulmuş və Əli

Şamilin “Uyğur, qaqaüz, qüzey Qafqaz türklərinin folkloru və ədəbiyyatı” (2011) kitabında bir başlıq qumuqlara həsr olunmuşdur. Daha sonra Azərbaycanın müstəqillik dönməsində qumuq İmperiyat Xalipayeva Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Ədəbiyyat İnstitutunda öz dissertasiyasını müdafiə etdi.

Azərbaycanda qumuq folklorunun toplanmasına dair ilk nümunə Əmin Abidə aiddir. Onun 1930-cu ildə “Azərbaycanı öyrənmə yolu” dərgisində nəşr olunmuş “Türk xalq ədəbiyyatında mani nevi və Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyəti” məqaləsində beş min bayatı üzərində apardığı tədqiqin bir qismində qumuq sarınlarından örnək verilmiş və onların haqqında danışmışdır.

Sarınlar haqqında elə ciddi bir tədqiqat aparmayan sadəcə örnək verməklə kifayətlənən Əmin Abid bununla qumuq folklorunu toplamış və ondan istifadə etmiş ilk alim olmuşdur.

Bəkir Çobanzadə “Maarif və mədəniyyət” jurnalının 3(23) sayında nəşr olunmuş “Qumuq dili və ədəbiyyatı” adlı məqaləsində qumuq folkloru haqqında da təhlillər aparmış, burada Qumuq folklorunda hansı mövzuların aktual olduğundan, işləkliyindən danışmış, eyni zamanda örnəklər də göstərmişdir. Lakin bu örnəklər çox azdır və onlar haqqında məlumatlar səthidir. İlk dəfə 1925-ci ildə “Maarif və mədəniyyət” dərgisində nəşr olunan bu məqaləsindən sonra alim qumuqlar haqqında digər əsərlərini də toplayıb coxcildlik kitablarına daxil etmişdir (Çobanzadə, 1928)

Qumuq atalar sözlərini Azərbaycanda ilk nəşr etdirən isə Əjdər Oldur. Onun 2000-ci ildə nəşr olunan “Qumuq atalar sözləri” kitabında mindən çox atalar sözü verilmişdir. Ancaq kitab həvəskar səviyyədə hazırlanmış və bəzi ciddi xətlər vardır. Belə ki, kitabın ilk qüsuru atalar sözlərinin sadəcə tərcümədə verilməsidir. Orijinal mətn kitabda verilməyib. Tərcümə zamanı mətnin Azərbaycan dilindəki qarşılığı göstərilməyib. Bu da bəzən azərbaycanlı oxucunun atalar sözlərinin tam anlamasına imkan vermir. Məsələn, “Abırlı adamın yanında abır iş keçər” (Ol, 2000:5), “Ağsaqqal vuran ağrıtmaz” (Ol, 2000:5), “Adamın qədrini adam bilər” (Ol, 2000:13). Burada ardıcıl olaraq “Abırlı abırından çəkinər”, “Böyüyün vurduğu yerdə gül bilər”, “Zər qədrini zərgər bilər”

kimi atalar sözləri göstərməli olduğu halda, onların sadəcə hərfi tərcüməsi verilmişdir ki, bu da bu atalar sözlərinin anlaşılmasında problemlər yaradır. Tərcümə zamanı bəzi yerlərdə Azərbaycan dilinin qrammatik qanunları da pozulmuşdur, Məsələn, “Adamlıq iki şeydir, biri ürək, biri dil” (**Ol Ə.F., 2000:12**). Burada xəbər şəkilçisi işlənmişdir. Deyilən fikir hərfi mənada aydın olsa da, frazeoloji birləşmə kimi heç cür qəbul edilə bilməz. Daha sonra müəllif atalar sözlərini mövzular üzrə bölmüşdür ki, bu, fikrimizcə, yanlışdır. Çünki atalar sözlərinin mövzular üzrə bölünməsi Sovet dönəmində ideologiyaya xidmət üçün tətbiq edilirdi və bu da bəzən atalar sözlərinin işlənmə məqamlarını da süni şəkildə yönləndirmiş olurdu. Ancaq burada maraqlı məqam odur ki, müəllif atalar sözlərini yeni “romantik” bölgülərə ayırmışdır. Belə ki bölgülər heç bir formaya sığmır. Məsələn, “Eldədirsə əldədir”, “Gözəllik bir zaman sevgi hər zaman”, “Baldan da bala dadlı”, “Yolçu yolda qalmaz”, “Biri ölməsə, biri dirilməz”, “Qorxaqdan qorx”, “Hər zaman mən mən olmaz” və s. (**Ol, 2000: 90**). Bu bölgülər nə məzmun, nə də mövzu baxımından atalar sözlərinin bölgüsü sayıla bilməz. Bütün nöqsanlarına baxmayaraq, kitab Azərbaycan folklorşünaslığında bir ilk olaraq qumuq atalar sözlərinin nəşri kimi təqdirəlayiq hesab edilir.

Qumuq folklorunu Azərbaycanda sistemli şəkildə tədqiq edən Əli Şamildir. O, özünün “Uyğur qaqauz, Quzey Qafqaz türklərinin folkloru və ədəbiyyatı” kitabında geniş bir başlığı qumuqlara həsr edərək onların folklorundan müasir dövr ədəbiyyatınadək tədqiqat aparmış, nümunələr vermişdir (**Şamil, 2011**). Ancaq burada dərin elmi araşdırmadan çox, təbliğat xarakterli məlumatlar ilə qarşılaşıq. Bununla yanaşı, müəllifin qumuqların tarixi haqqında qısa məlumatı diqqətçəkicidir. Qumuq folklorunun toplanması və tədqiqi tarixi haqqında da bilgi verdikdən sonra ardıcılıqla bəzi janrlar haqqında qısa məlumat verən Əli Şamil qumuq folklorşünaslarının apardığı bölgülər ilə razılaşmayaraq yazır: “Toplanmış nümunələrin bölgülərə ayrılmasında və janrlarının müəyyənləşməsində də fikir ayrılığı, qarışıqlıq yaranmışdır. Beləliklə, folklor nümunələrinin bölgülərə ayrılması daha çox mövzusuna görə müəy-

yönləşmişdir” (**Şamil, 2011: 293**). Əli Şamilin bu fikri ilə razılaşdığımızı qeyd etməliyik. Qumuq folklorunda müəyyənəlməmiş bir çox janrlar vardır ki, bu haqda daha sonra danışacağıq. Bundan başqa, müəllif “Qumuq folklor nümunələrində Şumer dastanlarının izləri” adlı yarımbaşlıqda qumuq folklor örnəklərinin izlərini şumer mətnlərində axtarmış və uğurlu nəticələr əldə etmişdir. Belə ki, “Minküllünün yırı”nın qəhrəmanı Minküllünü şumer dastanı “Bil-qamış”ın qəhrəmanı Enkidu ilə müqayisə etmiş, örnəklər göstərmişdir (**Şamil, 2011:294**). Daha sonra qumuqlardan toplanmış “Eniligim, Seniligim eşikni aç” nağılı ilə şumer mətnlərindəki keçicənavar (və ya şir) əhvalatı ilə paralellər aparmağın mümkün olduğunu vurğulamışdır (**Şamil, 2011:295**).

Bundan əlavə, kitabda qumuq folklorundakı yumunçuqlar, sarınlar, Gündərbay, Zəmirə mərasimləri haqqında da qısa məlumat vermişdir. Müəllif qumuq folklor örnəklərində şumerlərlə yanaşı, Tenqriçiliyin də izlərini axtarmışdır. O, İ.Xalipayevanın topladığı folklor nümunələrindən misal gətirərək fikrini sübut etməyə çalışmışdır. Kitab qumuqların Azərbaycanda tanınmasına və diqqətin bu sahəyə yönəlməsinə xidmət etmişdir. Müəllif özünə qədərki bir çox tədqiqatçılardan fərqli olaraq, qumuq folkloruna ümumtürk kontekstində baxmağa çalışmış, bu folklorun ümumtürk folklorunun bir qolu olduğunu sübut etmək istəmişdir.

Avropa alimləri tərəfindən qumuq folklorunun toplanması

Avropa alimləri də zamanla qumuq folklorunu toplamağa çalışmışlar. Oğul A.Düma Avropadan qumuq folkloruna müraciət edən ilk alimdir. O, 1904-cü ildə Dağıstana gəlmiş və buradan əsəir və rəvayətlər toplamışdır. Bunların arasında “Sarikum” rəvayəti də var. Şeyx Şamil dövründən bəhs edən bu rəvayət qumuqlar arasında da çox məşhurdur (**İnt:Памяти имама шамиля...**).

Qumuq folklor nümunələrinin toplanmasında P.İ.Qolovinskiyin də xidmətləri böyükdür. Müəllif “Kumiki. İx pesni i obiçai” (**Головинский, 1879:290-297**) adlı məqaləsində unu-

dulmaqda olan bir çox folklor örnəkləri haqqında danışır. Eyni zamanda, P.İ.Qolovinskiy ilk alimdir ki, qumuq mahnılarının xorla oxunan qismi haqqında tədqiqat aparmışdır. Kazak yırları haqqında məlumat vermiş və bu janrın artıq unudulmaqda olduğunu qeyd etmişdir (**Головинский, 1879**).

1893-cü ildə L.Lopatinskiy və M.Afanasevin “Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kafkaza (SMOMPK)” dərgisində nəşr etdirdiyi mahnılar, nağıllar, epik mahnılar mahiyyətcə ən yaxşı nəşr sayıla bilər (**Лопатинский, 1893**).

A.Qrenin “İz oblasti kumıxskoy etnoqrafii” əsərində də qumuq folklorundan xeyli nümunə var.

Qumuq folkloruna diqqət çəkməyi isə N.Semenov bacarmışdır. O, Xasavyurt ərazisində yaşadığı zaman qumuqların məişəti, həyatı, eyni zamanda onların folklorunu da yaxından öyrənmişdir. Beləliklə də, qumuqların adət-ənənəsi haqqında özündən öncəki araşdırıcılardan daha zəngin material toplamışdır. Onları rus dilinə tərcümə edərək “Pesni kumıxskoy devuşki” adı ilə nəşr etdirmişdir (**Семёнов, 1879:154**).

Son illərdə Türkiyə tədqiqatçısı Ç.Pekaçar da qumuq folklor materiallarının çevirərək Türkiyədə yayımlanmasına nail olmuşdur (**Pekaçar, 1998**).

Bütün bunları nəzərə alsaq, qumuq folklor materiallarının toplanmasında aşağıdakı mərhələləri qeyd edə bilərik.

Birinci mərhələ 1880-1900-cü illəri əhatə edir. Bu mərhələdə “Sbornik svedeniy o Terskoy oblasti” jurnalında Qafqaz xalqlarının etnoqrafiyasına və folkloruna aid materiallar nəşr edilmişdir. Qumuqlar da bunların arasında idi.

İkinci mərhələ 1900-1920-ci illərdir. Bu dövr M.Ə.Osmənov, A.Ömərov və s. müəlliflərin yetişdiyi dövr sayılır.

Daha sonra 1920-ci illərdən sonrakı dövr başlayır ki, artıq qumuq folkloru qismən sistemli şəkildə toplanmağa və öyrənilməyə başlanıb. Burada da yuxarıda adlarını çəkdiyimiz A.Aqavov, S.Aliyev, M.Xanqışiyev, K.Sultanov, A.Hacıyev, S.Hacıyev və s. kimi alimlərin rolu böyük olmuşdur.

Bütün bunlarla yanaşı, qumuq folklorunun toplanması sistemli və qeyri-professional səviyyədə olmuşdur. İstər nağıl, istər atalar sözü, istərsə də sarınlar və s. janrlar zəif toplanmışdır. Bəzi janrlar isə demək olar ki, heç toplanmamış və unudulmuşdur. Məsələn, lətifə janrını buna misal gətirə bilərik. Qumuq folklorunda demək olar ki, heç bir lətifə qəhrəmanına rast gəlmədik. Digər türk xalqlarında geniş yayılmış Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə və s. kimi lətifə qəhrəmanlarını qumuq folklorunda görə bilmədik. Bu da toplama işinin çox zəif olmasından irəli gəlir. Çünki Molla Nəsrəddin adının yırlarda çəkilməsindən aydın olur ki, bu qəhrəman qumuq xalqına tanışdır. Ancaq bizim Dağıstana folklor ezamiyyətimiz zamanı topladığımız bəzi lətifələri nəzərə alsaq, o zaman Molla Nəsrəddin obrazının qumuqlar üçün də əhəmiyyətli lətifə qəhrəmanı olduğunu görürük.

III FƏSİL

QUMUQ FOLKLORUNDA LİRİK MƏTNLƏRİN ÖZÜNƏMƏXSUSLUĞU

Sarınlər

Qumuq folklorunun spesifik iki janrı vardır: sarınlər və yırlər. Bu janrlər həm məzmunca, həm də sayca digər bütün janrlərdən çoxluq təşkil edir. Sarın qumuqcada mahnı, nəğmə deməkdir, həm dətürk sillabik şeirinin heca vəznli örnəyidir və ümumtürk şeirinin qanunauyğunluqlarını özündə ehtiva edir. Tədqiqatçı Əmin Abidin fikrincə, bayatı qitə ölçüsündə olmaqla türk nəzm şəklində önəmli rol oynayır: “Türk ədəbiyyatı ilə məşğul olan bütün alimlərin təsdiqi ilə türk nəzm şəklində əsas ölçü “qitə”dir (dördləmələr). Bayatı-mani növü qitə halında bir vahiddir” (**Abid., 2007:223**). Türk nəzminə məxsus alliterasiya sarın və bayatılarda da öz hökmünü qoruyub saxlamaqdadır. Müasir dövrimizdə bayatıların misralarının sayı dörd olaraq bilinsə də, araşdırıcılar tərəfindən bu sayın tarixən dörddən çox olduğu qəbul edilir. F.Bayat öz araşdırmasında bu barədə belə qeyd edir: “Türk dünyasında mani, xoyrat olaraq bilinən bayatılar həcmcə, əsasən, dörd misradan (bəzən 6,7,8 misra da ola bilər), hər misrası yeddi hecadan ibarət olan şeir şəklidir” (**Bayat, 2012: 140**).

Sarınlərin Azərbaycan və türk xalq ədəbiyyatındakı bayatı və manilərlə bənzərliyi indiyədək bir çox alimlərin diqqətini çəkmişdir. Sarınləri izah edərkən Çetin Pekaçar belə bir açıqlama verir: “Sarın, şəkil və qafiye özəllikləri yönündən baxıldığında maninin qumuqcadakı qarşılığı olan mənzum dördlüklərə verilən addır” (**Pekaçar, 1998: 334**). Doğan Kaya sarınlər haqqında yazır: “Sarın qumuqların toylarda qız və oğlanların qarşılıqlı olaraq (deyisərək – A.Q) oxuduqları mahnılara verilən addır” (**Türk halk edebiyatı terimleri..., 2007: 625**). Tədqiqatçı Əmin Abid də sarınlər haqqında maraqlı fikir bildirir: “Qumuq” türkcəsilə Dağıstan əhalisi arasında bu mani növü (söhbət sarınlərdən gedir – A.Q.) inkişaf etmiş bir haldadır. Bunlar ümumi quruluşca Azərbaycan

bayatılarına çox yaxın bir şəkil göstərməkdədirlər” (**Emin A., 2007:205**). Əmin Abidin sarınları bayatılarla yaxınlaşdırması təsadüfi hal sayılmamalıdır. Çünki diqqətlə incələndikdə sarınlarla bayatıların ciddi fərqlinin olmadığını, hətta eyni olduğunu görə bilərik. Azərbaycan folklorunda bayatı adlanan bu şeir növü bütün eürk dillərində “nəğmə”, “mahnı”, “türkü” kimi tərcümə olunur.

Türk sillabik şeirinin davamı olan sarın örnəkləri Anadolu türklərinin, qaqauzların, İraq türkmanlarının mani, özbəklərin “əşulə”, yaxud “aşulə”, Krım tatarlarının “cır”, Kazan tatarlarının “çır” adlandırdığı eyni şeir şəklidir. Qumuq folklorunda sarın, Azərbaycan folklorunda bayatı adlandırılan bu türk şeir örnəyi minilliklərin dərin qatlarından süzülərək bir xalqın, millətin tarixinin, mədəniyyətinin izlərini özündə daşıyır.

Azərbaycan və qumuq folklorunun ən qədim janrlarından biri olan sarınlar və bayatılar forma baxımından sadə görünsələr də, dərin mənə kəsb edirlər: “Bayatı kiçik lirik şeirdir. Lakin bu lirik şeir öz bədii tutumu, məzmunu, lirizmi, emosionallığı və estetik gücü ilə Azərbaycan xalq şeiri nümunələri içərisində möcüzələr yaratmışdır” (**Sədnik, 2003:13**).

Bayatıların öyrənilməsində Bəkir Çobanzadə, Əmin Abid, Hənəfi Zeynalı, Asif Hacıyev, Çetin Pekaçar, Tudora Arnaut, Sədnik Paşayev və b. alimlərin böyük xidmətləri vardır. Bunlarla yanaşı, Elxan Məmmədlinin “Təcnis sənətkarlığı” kitabında bayatılar haqqında da bəhs edilmişdir(**Məmmədli, 1998**).

Qumuq sarınlarının Azərbaycanda ilk tədqiqatçısının Əmin Abid olduğunu artıq yuxarıda qeyd etmişik. Müəllif cəmi 4 sarın örnəyi verərək, bunları tələbəsi Qusarlı Mustafa Əzəmət-zadədən aldığı qeyd etmişdir. Ə.Abidin kitabında yerləşdirdiyi sarın – bayatı örnəkləri aşağıdakılardır:

Barbar gəltir, bar gəltir	Alsam səni alırman
Bazarda satar ältir.	Alman səndən başkasın.
Qaşın bulan gözünü	Tar fırkırık tar sokmak
Arası çətir-çətir.	Tartayım biləgindən.
At mindim alaşasın,	Tamurlangan tereksen
O gör yegdim kaşkasın.	Tapmadım yüregimden.

Qapqara qara yaşman,
Qaralığım yaşırman.

Sən mağa gəlməsən də,
Sağa gəlib başarmın

(Abid, 2005:115).

Qeyd etməliyik ki, araşdırıcı örnək göstərdiyi sarınlar haqqında ciddi bir tədqiqat aparmamışdır. Sadəcə misal göstərməklə kifayətlənmiş və beləliklə də Ə.Abid qumuq folklorunu toplamış və ondan istifadə etmiş ilk azərbaycanlı alim ünvanını qazanmışdır.

Sarınlarda ritm və vəzn xüsusiyyətlərinin özünəməxsusluğu

Türk şeirinin əsas keyfiyyəti ritmik səciyyə daşmasıdır. Türk sillabik şeirinin başlıca xüsusiyyəti alliterativ səs təkrarları, təxminən hər sətirdə eyni hecaların olması və səslərin uyumluluğudur. Yığcamlığı və “mühafizəkar”lığı ilə seçilən sarınlarda bu keyfiyyət özünü daha çox qoruyub günümüzədək gətirib çıxara bilmişdir. Sarınlarda ritm və vəzn xüsusiyyətlərinin özünəməxsusluğu heca daxilində misraların sayında və bölümündə özünü göstərir. Sarınların hecalarının sayı 7 – yəni təkdir. Ümumiyyətlə, türksəlxə şeirlərində 7 hecalılıq xüsusiyyəti geniş yayılmışdır. M.Əliyev bu barədə yazır: "Özünün ritmi, melodiyası ilə türk dillərinin bütün fonetik təbiətini, musiqiliyini, şeirə yararlılığını üzə çıxarıb, əks etdirən şeir şəkli 7 hecalılardır. Digər şeir şəkillərindən fərqli olaraq 7 hecalı şeirlər əhatə dairəsi və işlənməsinə görə türkdilli xalqların ən populyar şeir formasıdır" (Əliyev, 1983:37). Daha sonra alim türk xalqları üçün xarakterik olan 7 hecalı şeirin həm qədim, həm də müasir dövr üçün aktuallığından danışır (Əliyev, 1983:38). Sarınlar 7 hecalı (yəni tək) olduğuna görə misralar öz daxilində iki – cüt və tək hissəyə bölünüb, statik ahəngi saxlayaraq tarazlığı qoruyur. Sarınların misradaxili semantikasi öndə irəli sürülən müddəanın daha sonra genişləndirilməsi, yaxud dəqiqləşdirilməsi və inkar edilərək bədii təzad yaratmasındadır. Bədii təzad bədii strukturun formalaşmasında heç bir rol oynamasa da, daha dərinədən dərk edilməsində müəyyən mənada əhəmiyyət

yətlidir. A.Hacıyevin də dediyi kimi, “bədi struktur dedikdə əsərin daxili quruluşu, mühitdən asılı olmayan immannet forması, yəni işarə – işarə əlaqələri nəzərdə tutulur” (Hacıyev, 2000:15). Bu da öz növbəsində poetik ritmin qorunmasına gətirib çıxarır. Sarınlrın poetik ritmi, misradaxili hecaların bölümü və sayı, əsasən, qanunauyğunluğa tabedir və aşağıdakı kimidir:

1, 2, 4-cü misralarda 3/4, üçüncü misrada 4/3 təqtisi;

a) 1, 2, 3-cü misralarda 4/3 təqtisi, 4-cü misrada 4/4 təqtisi.

<i>Sarın</i>	Sensiz getgen günlerim
Avruma da avruyman,	Sənsiz keçən günlərim
Ağrım ağrımayan,	Gündüz tügül-geçə edi
Sav tügülmen nece de,	Gündüz deyil, gecə idi
Sağ deyiləm mən necə də,	(Kumuk xalk avuz., 2002:120).

Sonuncu misrada sarınlrın ümumi xarakteristikasından kənara çıxılaraq 7 yox, 8 heca işlənmişdir.

b) 1,2,4-cü misrada 4/3 təqtisi, 3-cü misrada 3/4 təqtisi.

Avruma da avruyman,	Ümidim də olardı,
Ağrım ağrımayan,	Bir sen gelseng yanıma
Umut da yoq canıma,	Bir sən gəlsən yanıma
Ümid də yoxdur canıma,	(Kumuk xalk avuz., 2002:120).
Umut da bolar edi,	

c) 1,2,4-cü misralarda 3/4 təqtisi, 3-cü misrada 4/3 təqtisi
"Ah!"- desəm, ahım peşman,

“Ah” – desəm, ahım peşman,	Bala quşu bezdirib,
Uyada bala quşman,	Qıdıra çıqqan yaşman
Yuvada bala quşam,	Qaçıb gedən cavan
Bala quşun tas etip,	(Kumuk xalk avuz., 2002:121).

d) 1,3,4-cü misralarda 3/4 təqtisi, 2-ci misrada 2/5 təqtisi.

Bu cür sarınlara Qumuq folklorunda tez-tez rast gəlirik. Görünür, Qumuq dilinin xarakterik xüsusiyyətləri sarınlrın strukturunda belə misradaxili bölgüyə yol açmışdır.

Aytayım alim yimik,	Alim mütəllim kimi,
Danışım alim kimi,	Men seni köp süyemen
Alim mutalim yimik,	Mən səni çox istəyirəm

İçimde canım yimik! (Kumuk xalk avuz., 2002:122).
İçimdə canım kimi!

e) bütün misralarda 4/3 təqtisi

Aq üyləni xalçası **Mənəm dərdli könlümü**
Ağ evlərin xalçası Sen açmasan, kim açar?
Arttamında gül açar. **Sən açmasan, kim açar?**
Əl damında gül açar. (Kumuk xalk avuz., 2002: 120)

Meni dərtli yüreyim

Sarınlara fonopoetik qatındakı hecaların təqtilər daxilindəki düzümləri Azərbaycan folklorunda da xarakterikdir.

Sarın və bayatı qafiyələrinin növlərinə nəzər yetirdikdə isə aşağıdakıları müşahidə edə bilirik:

Tam qafiyələrdə:

Sarınlar:

Akuşa tav, avar tav,
Çıqası malqa essi yav.
Dos güydürkən yüregin
Bolurmu yarası sav?

(Kumuk xalk avuz..., 2002:119)

Yarım qafiyələrdə:

Sarınlar:

Kaptal etsenq, kayıp et,
Karşı aldınqə yayıp et,
Sen syüyənde, syüyənmen,
Dağı syüysem, ayıp et

(Kumuk xalk avuz..., 2002:118)

Bayatılar:

Hay salıram oyanmır
Dərdə qəmə boyanmır
Eşq oduna düşmüşük
Mən yanırım, o yanmır

(Bayatılar., 1960:74)

Bayatılar:

Köç eyləsin sənəm yar
Qalsın səndə tənəm, yar.
Səni aləm sevsə də,
Əzəl sevən mənəm, yar

(Bayatılar., 1960: 74)

Misranın, ritmik bölümün və təqtilərin sonunda işlənmə yerlərinə uyğun olaraq qafiyələrin uyumuna nəzər yetirək:

Sarınlar:

almanın ahsan
bavlanı şaptalısan

(Kumuk xalk avuz..., 2002: 8)

Bayatılar:

qara atın kəkili
tel-tel olub tökülü

(Bayatılar., 1960: 77)

Misraların sonunda:

Sarınlar:

Kalkı yaqada karaman
Men aytqan syözde barman.
Gyün tiyqende **iriymen**.
Saqa karap **yüryüymen**
(**Kumuk xalk avuz...**, 2002:122)

Bayatılar:

Bayquş mənəm, bayquş mən
Hamı **quşdan** say **quş** mən,
Nə bəlalı **quş** oldum,
Sızıldaram yay, **qış** mən
(**Bayatılar.**, 1960: 143)

Qafiyələnmə üsulu sarın və bayatıların geniş yayılmış **aaba** şəklindən fərqli variantlarda da mövcuddur:

Aaba üsulu:

Sarınlar:

Otbaş alda olturup, (a)
Kesevelrin işirip. (a)
Tiyməgin busurmanqa, (b)
Oltyürərsən bişirip (a)
(**Kumuk xalk avuz.**, 2002:118).

Bayatılar:

Su gəldi daşa dəydi (a)
Kirpiklər qaşa gəldi. (a)
Bivəfa yar yolunda (b)
Gül, ömrüm başa dəydi (a)
(**Bayatılar.**, 1960: 33).

Abcb üsulu: Sarınlar:

Kajarlar kajın asmas,
Erten axşam oilavsuz.
Barırsan bir kukayqa,

Gyününq qetməs yilavsuz.
(**Kumuk xalk avuz.**, 2002:118)

Abcb üsulu ilə deyilmiş bayatı şəklinə rast gəlmədik.

Sarın və bayatılarda səs təkrarlarının işlənmə yerləri misra və bənd daxilində belədir:

Sarınlar:

Tavlanı tarmaqından
(**Kumuk xalk avuz...**, 2002:120) (**Bayatılar.**, 1960:166)
Səs təkrarları çarpaz şəkildə:

Bayatılar:

Gəmi gəldi, yan gəldi

Sarınlar:

Ataytmay, ogyüz aytmay,
Adam ayta oynay.
Men çi **seni syüedim**,
Syüymegeananq koymay
(**Kumuk xalk avuz...**, 2002:119).

Bayatılar:

Aylar keçdi il **kimi**,
Kaman qaşlar mil kimi
Yar gəldi **qürbəteldən**,
Qəlbim açdı gül kimi
(**Bayatılar.**, 1960: 167).

Sarın və bayatıların 3 və 4-cü misrasının özünəməxsus xüsusiyyəti var. İlk iki misra ilə giriş etdikdən sonra əsas məzmunu keçid məhz 3-4-cü misralarda gerçəkləşir. Bəzən 3-cü misra digər misralardan hecalarının sayına görə də fərqlənir. Əmin Abid bayatıların təsnifatını verərkən üçüncü misra haqqında fikirlərini belə açıqlayır: “Üçüncü misranın başqa bir xüsusiyyəti də qısa və ya uzun olmasıdır, bəzi bayatılarda üçüncü misra, ümumi vəzndən azdır. Bu azlıq altı hecadan aşağı enməz. Bəzi bayatılarda üçüncü misra ümumi vəzndən uzun olur, səkkiz hecalı olanlar çoxdur” (**Abid, 2007:215**). Məsələn:

Sarınlar:

Qaşların bar qaqmaday,

Kirpiklerin xunduzday.

Savla bere spatın

Kökdegi Mars yulduzday

Bayatılar:

Ulduza bax, aya bax,

Yar əlində yaya bax.

Ümman axtarırsan,

Dərd dolu dəryaya bax

(**Kumuk xalk avuz., 2002: 122**). (**Bayatılar., 1960:147**).

Haxışda və Toqmaklar

Sarınların geniş yayılmış növlərindən biri də gəlin gətirirlərkən söylənənlərdir. Toy evinin adamları gəlin gətirərkən, xüsusilə qadınlardan biri sarın oxuyur, digərləri də “Ay qay, qalalay” deyərək onu müşayiət edirlər (**Kumuk xalk avuz..., 2002:20**). Bəzən bu nəqərat “ananay” sözü ilə də əvəz olunur. Ananay sözü bizə şumer mətnlərində mövcud olan evlilik ilahəsi İnannanı xatırladır (**Bəydili C.M., 2003:251**). Böyük ehtimalla “ananay” sözünün İnanna ilahəsi ilə əlaqəsi vardır:

Aya:

Kazixan qele toy bulan,

Kazixan gələ toy ilə

Şapi qele koy bulan

Şapi gələ qoyun ilə

Kolum damqa urayım,

Qoluma damğa vurum,

Ay qay, qalalay,

Ana:

Ay hay, halalay,

Şu qyun bulan turayım.

Bu gün ilə yaşayım.

Muminat:

Baqr kazan qyoterqen

Mis qazan ilə göstərən

Temir oçaq tyüqyülmü?

Dəmir ocaq deyilmi? Ay qay, qalalay
Syüyqen kızınq kolqa alqan **Ay hay, halalay**
Sevən qızı qoluna alan **(Kumuk xalk avuz..., 2002: 20).**

Qarşılıqlı deyişmə şəklində oxunan bu sarın örnəkləri Azərbaycan folklorunda həmişə olaraq bilinir və xınayaxdı mərasimlərində qız evi ilə oğlan evinin qarşılıqlı surətdə deyişməsindən ibarət olur. Çimnaz Əzizqızının “Nənəmdən nəvəmə” kitabında bu barədə geniş izah verilmişdir: “Xına gecəsi oğlan evi xonça düzəldib qız evinə gedər. Hələ giriş qapısına çatmamış, gəldiklərini bildirmək üçün hakuşka (həmişə – A.Q.) gedərlər. Hakuşka bəzən atmaca xarakteri daşıyırdı” (**Əzizqızı, 2012:21**). Daha sonra müəllif yazır: “Həmişələrin məzmunu sarınlarda olduğu kimi, ailə-məişət zəminində olur. Bəzən gəlinlə qayınanının bir-birini sancması halları ilə də qarşılaşmaq mümkündür “Hakuşkaların bəzilərinin məzmunu gəlin-qayınana münasibətinə aid olurdu” (**Əzizqızı Ç., 2012:21**) Məsələn:

Yaşıllar, ay yaşıllar, hakuşka,
Ağaca dırmaşallar, hakuşka.
Bu zamanın qızları, hakuşka
Ər üstə dalaşarlar, hakuşka.

Əzizim badamçalar, hakuşka
Bar verməz badamçalar, hakuşka
Bu zamanə qızları, hakuşka
Əqrəb tək adam çalar, hakuşka

Gəlinin anası da söz altında qalmamaq üçün dərhal cavab verməlidir:

Yedin noğul, qayınana, hakuşka,
Doğdun oğul, qayınana, hakuşka.
Oğlunu əlindən aldım, hakuşka,
Çatla, boğul, qayınana, hakuşka.

Damda dirək, qayınana, hakuşka,
Tövlədə kürək, qayınana, hakuşka.
Oğlun evə gələndə, hakuşka,

Hamıdan zirək, qayınana, hakuşka

(**Əzizqızı Ç.A., 2012: 22**).

Qarşılıqlı deyişmə şəklində oxunan bayatılar qumuq folklorunda “taqmaq” sarın növünə çox bənzəyir. Taqmaqlar da haxışdalar kimi, toy zamanı qadınların qarşılıqlı deyişməsindən ibarətdir. Qumuq folklorşünası A.Hacıyevin də dedişi kimi, “taqmaqlar sarınların elə bir növüdür ki, burada müəllif sözləri və bəndləri bir-birinin ardınca düzməli, eyni zamanda bəndlər arasında məna və məzmun bir-birini tamamlamalıdır” (**Аджиев, 2005:252**). Ə.Şamil “Uyğur, qaqauz, Güney Qafqaz türklərinin folkloru və ədəbiyyatı” kitabında taqmaqlar haqqında belə yazır: “Çox zaman sarınlar deyişmə şəklində söylənilir. Deyişmə şəklində söylənən, yəni əsasən, bədahətən deyilən sarınlara taqmaq deyirlər” (**Şamil, 2011: 298**). Hər iki alimin fikrinə əsaslanaraq deyə bilərik ki, qumuq folklorundakı taqmaqlar Azərbaycan folklorundakı haxışdalar ilə eyniyyətəşkil edir.

Sarınları təhlil edərkən Azərbaycan və xüsusilə, İraqtürkmanlarının folklorunda geniş yayılmış kəsmə bayatıların qumuq folklorunda mövcud olmadığını görürük. Bildiyimiz kimi, kəsmə bayatılar İraqTürkmanlarında “xoyrat” adı ilə məşhurdur. Kəsmə bayatılar bayatı formasında olub, 1, 2, 4-cü misra həmqafiyə, 3-misra isə sərbəst olur. Fonopoetik strukturu və qafiyələnmə üsulu bayatılardan fərqlənir. Kəsmə bayatının bayatılardan fərqli cəhəti, əsasən, birinci misranın önündə işlədilən “Əzizinəm”, “Mən aşiq”, “Eləmi” kimi qəlib sözlərin olmamasıdır. Məsələn:

Durdu qəm,	Qanad ağlar,
Açdı yaram, durdu qəm,	Ox titrər, qanad ağlar,
Mən miskin olduğumçün	Ovum yaralı getdi,
Üstümə qurduq qəm.	Boyandı qana, dağlar

(**Paşayev, 2003: 98**).

Sarın və bayatıların fonopoetik strukturuna ümumi nəzər saldıqda görürük ki, hər iki nəzm örnəyi arasında elə bir ciddi fərq yoxdur. Bəzi hallarda dilin ümumi xüsusiyyətlərinin təsiri ilə qa-

fiyələnmə üsulunda müəyyən fərqlər yaranır. Sarın və baya-
tılarının ümumi səciyyəsinə gəldikdə isə, qeyd etməliyik ki, ilk iki
misra əsas məzmununa görə giriş xarakteri daşıyır. Lakin “giriş”
hissənin “Əzizinəm”, “Əziziyəm”, “Mən aşiq” kimi qəlib söz-
lərlə başlaması Azərbaycan bayatıları üçün xarakterik hal sayılır
və qumuq sarınlarında bu hala rast gəlinmir. Ümumiyyətlə, sa-
rınlar hər hansı bir qəlib sözlərlə başlanır.

Ağlar və vayaxlar

Sarınların Azərbaycan folklorundakı qarşılığı ağlar
“qumuq ədəbi dilində “yas”, quzey qumuqlarında “vayax” və gü-
ney qumuqlarında “şahalay” kimi işlədilən yas mərasimi, həm də
mərasimdə nəzm və nəslrlə söylənənlərə verilən addır” (**Şamil,**
2011:290). Vayaxların ağılardan fərqi ondadır ki, ağılar quruluşca
bayatı ilə eynidir. Amma məzmunca hüznlüdür, ölümü xatırladır.
Lakin “vayaxlar” həm məzmunca, həm də quruluşca sarınlardan
fərqlənir. Məsələn, aşağıdakı vayax örnəyinə diqqət yetirək:

Ölüm degen zalimdir,

Ölüm dediyin zalımdır,

Ölgen degen kıyındır.

Ölən dediyin məzlumdur.

Ölümler, seni otunq gömülsün,

Ölüm, sənin otun gömülsün,

Kara yer, seni karninq juvulsun!

Qara yer, sənin qarnın cırılısın!

Kara yerdən başqa kanlı yok,

Qara yerdən başqa qanlı yox,

Kara yerni karqamaqa qal da yok:

Qara yeri qarğamağa hal da yox:

Sadaklılar onda barıp sayrılqan.

Sadaqlılar ona çatıb sıyrılır.

Sandıklılar onda barıp uy bolqan

Sandıqlılar onda varıb ev olur (Pekaçar, 1998: 33).

Azərbaycan folklorundan bir ağı örnəyi göstərək:

Getdi gülüm ağlaram, Bir vədəsiz yel əsdi,
Oldu zülüm ağlaram. Tökdü gülüm, ağlaram
(Azərbaycan folklor., 2003:169)

və yaxud başqa bir nüsxə:

Ana gerçəkdən ağlar, Oğul dağı görənini,
Yad ağlar, yalan ağlar. Sınəsini fələk dağlar.
(Azərbaycan folklor., 2003:169)

Göründüyü kimi, qumuq vaxtları quruluşca fərqlənsə də, məzmun və mahiyyət baxımından ağıllara daha yaxındır.

Yırlar

Sarınlardan qədər yırlar da qumuq folklorunun spesifik janrıdır. Bir çox məqamlarda dastanları, bəzən şeirləri, vücudnamələri, lətifələri, bəzən də ağılları əvəz edən şifahi xalq ədəbiyyatının bu şeir növünün nüsxələrinə Azərbaycan folklorunda rast gəlinir. “Yır qumuqların türkü yerinə istifadə etdikləri termindir” (Türk halk edebiyatı..., 2007:796) və ümumi mənada türkü – mahnı, nəğmə deməkdir.

Qumuqlarda, eləcə də bir çox türk xalqlarında janr kimi göstərilən yır, jır, cır, çır qədim türklərdə şeirə, nəzmə verilən ümumi ad olmuşdur. Bu günün özündə də İran İslam Respublikasının mərkəzi vilayətlərindən olan Əraq ostanında yaşayan Səvə türkləri şeirə yır, şeir söyləyənlər yırçı deyirlər (Şamil, 2011: 98).

Yır qumuq folklorunda geniş və çoxşəxəlidir, hətta sarınlardan sonra ən geniş yayılmış janr sayılır. “Qumuqlarda yırlar bir neçə misradan başlayaraq bir neçə yüz misrayadək uzana bilər. Mövzusunda isə məhdudiyyət yoxdur” (Şamil, 2011: 299).

Yırların bölgüsü

Yırlar qumuq folklorunda ciddi bir əhəmiyyətə malikdir. Ancaq bununla yanaşı, bu janrın tədqiqatına ehtiyacı vardır. Yırların bölgüsünü qumuq folklorşünasları İgitlik yırları (igidlilik nəğmələri);kalendar-adat yırları (mövsüm və mərasim nəğmələri.) yaslar, vaxtlar, şahalaylar (ağıllar – A.Q.); zahmat yırlar (əmək nəğmələri); Sibir və tısnak yırlar (Sibir və dustaq nəğmələri –

A.Q.); haşık yırlar (məhəbbət nəğmələri) şəklində aparırlar (**Ад-жиев, 2005:159**). Çetin Pekaçar isə bir qədər fərqli bölgü ilə “gitlik yırları” başlığı altında dastanlar və qəhrəmanlıqtürkürlərini vermişdir (**Kumuk Türkleri Edebiyatı , 1998**).

Yırları “tarixi”, “tarixi-qəhrəmanlıq”, “qəhrəmanlıq” başlıqları ilə təsnif edən A.Acıyev “tarixi yırları” da öz növbəsində “erkən tarixi yırlar”, “19-cu yüzillik Qafqaz döyüşləri zamanı yaranmış tarixi yırlar”, “1877-ci il üsyanına həsr olunmuş yırlar”, “müstəmləkəçilik və feodalizm əleyhinə “dinc” dövr yırları” kimi qruplaşdırır. A.Acıyev Ç.Pekaçardan fərqli olaraq “kalendar-adat yırları” yox, “kalendar-adət poeziyası” şəklində bölgü aparmışdır, yəni A.Acıyev “kalendar-adat poeziyası”nı yırlara aid etməmişdir (**Аджиев, 2005: 48**).

Qeyd etməliyik ki, Abdulakim Acıyevin “müstəmləkəçilik və feodalizm əleyhinə “dinc dövr yırları” bölgüsü ilə biz razılaşa bilmərik. Düşünürük ki, bu bölgüdə A.Acıyev tamamilə Sovet dövrü rus folklorşünaslığının təsirində qalmışdır. Çünki bildiyimiz kimi, Rusiyada K.Marksın təsirlə ictimai-siyasi formasıyanın beş növü qəbul edilir. Materialist dünyagörüşlü marksist nəzəriyyəsinə görə ictimai-siyasi formasıyanın beş formaya bölünməsi, əslində, şərtidir. Yəni, bu konsepsıyanı bütün cəmiyyətlərə şamil etmək olmaz. Məsələn, qumuq folklorunda təhkimçilik və feodalizm anlayışına rast gəlmək imkansızdır. Fikrimizi daha da aydınlaşdırsaq, belə deyə bilərik ki, Rusiyada mövcud olan təhkimçilik türklərdə olmayıb. Xüsusilə, Orta və Ön Asiyada qulun və nökerin özünün ayrıca mülkiyyəti vardı. Nöker öz ağasından aylıq məvacib alırdı, qul isə bəlli bir qarşılığı ödəyib azad ola bilirdi. Nöker müəyyən şərtlər daxilində istədiyi vaxt işdən çıxma və ağasının yanından gedə bilərdi. Çünki o, ağanın sadəcə, işçisi idi, şəxsi malı deyildi, ancaqqərb aləmində vəziyyət bir qədər fərqlənirdi. Belə ki, qərb aləmində “danışan heyvan” sayılan qul ağasının şəxsi malı idi. Hətta Rusiyada kəndli öz ağasına təhkim edilmiş hüquqsuz bir varlıqdı. O, ağasının yanından gedə, azad ola bilməzdi. Deməli, Karl Marks öz nəzəriyyəsinə yazarkən cəmiyyətlərin və xalqların

səciyyəvi xüsusiyyətlərini göz önünə almamış, sadəcə, qərbi Avropa üçün keçərli olan nəzəriyyəni bütün dünya sisteminə aid etmişdir. Bu da öz növbəsində bir çox çatışmayan cəhətlərə yol açmışdır. Araşdırıcı Yuriy Semyonov da buna öz münasibətini bildirmişdir: “K.Marksın Qədim Şərq sosial-tarixi sisteminin sosial-iqtisadi xarakteri aydın deyildi. Lakin onun oxşarlığı, eyni zamanda, nəinki burjuaziyada, hətta quldarlıq və feodalizmdəki keyfiyyətə fərqliliyi onu şübhələndirməmişdir. Ona görə də belə bir nəticəyə gəlinmişdi ki, Qədim Şərqdə istehsalın asiyalıların antoqonist adlandırıdığı növü var. Asiyanın ictimai-iqtisadi formasiyasına K.Marks tarixdə birinci sinfi forma kimi baxırdı (199). Göründüyü kimi, araşdırıcı Y.Semyonov da K.Marksın beş ictimai-siyasi formasiyanın bölgüsü zamanı Asiyada xarakterik olan ictimai xüsusiyyətləri nəzərə almadığını bildirir. Görünür, A.Aciyev də K.Marksın bu bölgüsünün təsiri altında qalmış və yırların bölgüsü zamanı belə bir nüansa yer vermişdir. Düşünürük ki, bu bölgü qumuq folklorunun xüsusiyyətlərini əks etdirmir, burada sadəcə “qaçaqlıq yırları” ifadəsi işlədilməli idi.

İgidlik yırları:

İgidlik yırları daha çox qəhrəmanlıq dastanlarını xatırladır. Burada bir xalqqəhrəmanının – bir kazakın timsalında millətin müəyyən bir tarixi dövrü, mədəniyyəti, adət-ənənəsi haqqında danışılır (**Аджиев, 2005:157**). Eyni zamanda, igidlik yırlarının qəhrəmanı da Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanları kimi xalq üçün, ölkəsi üçün əhəmiyyətli savaşa girir. Yəni, dastan qəhrəmanı bütün ölkəni maraqlandıran məsələləri həll edir (**Балашов, 1963:13**).

Bəzi hallarda yırlar ölənün haqqında söylənir, onun igidliyi, yaxşılığı, qəhrəmanlığı tərənnüm olunur. Bu zaman elə sözlər seçilir ki, yırı dinləyənin ürəyində mərhəmət hissi oyanır və göz yaşlarına hakim kəsilə bilmir. Bu akt baş verdikdə yır ağı funksiyasını yerinə yetirmiş olur. “Minküllünün yırı”, “Cavatın yırı”, “Zoruşun yırı” və s. kimi bir çox yırlar məhz ağılardır. Ağılar qumuq folk-

lorunda öz ilkin xarakterini qoruyub saxlamağı bacarmışdır, lakin Azərbaycan folklorunda ağılar artıq bayatı şəklində ifa olunur.

Yırlarda köpək mövzusu

Tarixi yırlardan “Minküllünün yırı” mövzu baxımından da, poetik nüanslarına görə də çox qədim dövr türk mədəniyyəti-ni özündə ehtiva edə bilər. Əsərdə baş qəhrəman Minküllü itləri-ni qardaş olaraq qəbul edir ki, bu da maraqlıdır:

Qey meni koş inanqan üç itim!

Ey mənim çox inandığım üç itim!

Uç itim de nege bola – uç inim!

Üç itim nə deməkdir, üç qardaşım!(Kumukları yırları., 2001:34).

Araşdırıcı, şair K.Sultanov Minküllünün itləri özünə qardaş hesab etməsini mahnının tarixən müsəlmanlıqdan öncəyə aid olması ilə əlaqələndirmişdir (**Sultanov, 1964:15**). Burada şamanizmin izlə-rini görmək mümkündür. Şaman mətnlərində şamanın köpək ruhla-rına müraciət etdiyini və onların yardımı ilə bəzi ayınləri yerinə ye-tirdiyini görürük (**Bayat, 2005:276-277**). Bundan əlavə, “Qeser” dastanında Qeserin də Minküllünün itləri kimi, iki sədiq köpəyi olur.

Yırlarda qadın motivi

Yırda diqqəti çəkən başqa bir məqam da qəhrəmanın çətin anında öz həyat yoldaşını köməyə çağırmasıdır:

Ayxanımqa belgi alıp barıqız

Ayxanımı alıb bəri gəliniz

Uç itimni birisi,

Üç itimdən birisi

İçindəki aslan tulpar tirisi

İçindəki aslan güclüsü

Ayxanım da belgi alıp bardı dey.

Ayxanımı da eşidib gəldi deyir

(Kumuk xalk avuz..., 2002: 34).

Qadınların ərləri ilə bərabər döyüşməsi, ən yaxın silahdaşı olması türk folkloru üçün xarakterik bir haldır. “Kitabi-Dədə

Qorqud” dastanında da bir çox məqamlarda bunun şahidi olur: “Beyrək aydır: Baba, mana bir qız alı ver kim, mən yerimdən durmadın ol durgəc gərək! Mən qarağac atıma binmədən ol binmax gərək! Mən qırırma varmadan ol, mənə baş gətirmək gərək! Bunun kibi qız alı ver, baba, mana” – dedi (**Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:55**). Beyrəyin bu xüsusiyyətlərə sahib bir qız istəməsi təsadüfi deyil. Çünki Beyrək özünə təkcə evdar xanım yox, həm də arxa-dayaq olacaq bir həyat yoldaşı istəyir.

Qadının ərinin çətin anlarında onu vəziyyətdən çıxarmasını biz dastanın “Dəli Domrul” boyunda da görə bilərik. Əzrail ilə savaşıb Dəli Domrul tutduğu işdən pəşman olduqda Allahdan onu bağışlamasını istəyir. Allah da qarşılığında əgər Dəli Domrul canının əvəzinə can taparsa, onu bağışlayacağını deyir. Canının əvəzinə ata-anasından can istəyən qəhrəman “yox” cavabı alır. Ümitsizliyə qapılıb öləcəyini düşünən Dəli Domrul arvadı ilə vidalaşmağa gedərkən, onun vəfalı həyat yoldaşı öz canını ərinin yolunda verməyə razılaşır. Qadının sadıqlığı Tanrının xoşuna gəlir və Domrulu arvadına bağışlayır. Bu süjetqumuq folklorunda da özünü göstərmişdir. “Duka Xojanı ulanı Deli Domrulnu xəbarı və yırı”nda məhz bu barədə söhbət açılır (**Kumuk xalk avuz..., 2002: 67**).

Qadının canını ərinin uğrunda verməsi motivi ümumən qumuq folkloru üçün xarakterikdir. Belə ki, “Minküllünün yırı”nda da Ayxanım sonunda ərinin öldürüldüyü xəncəri çıxarıb özünə sancır və əri ilə birlikdə ölür.

Erenlermi edinq, ermi edinq,

Ərənlər idinmi, ər idinmi,

Erenler bulan tenqmi edinq...

Ərənlər ilə tən idinmi...

(**Kumuk xalk avuz..., 2003: 73**).

Şonda Ayxanım, Minküllü xınjalın çıxarıp, sabın Minküllüqə tirep, uçun özünü köküreqinə basıp, olqen, dey (**Onda Ayxanım Minküllünün qılıncını çıxarır, sapını Minküllüylə dirəyir, ucunu özünə sancıb ölür, deyir**)(**Kumuk xalk avuz..., 2002:35**).

Bütün bu süjetlər qədim türk mədəniyyətinin izlərini özündə daşıyır. Qədim dövrdə ilahə, ruh, heyvanların sahibi hami qadın obrazında cəmləşmişdi. Ancaq zamanla bunlar kişi obrazında canlanmağa başlamışdır (**Bayat, 2012: 318-321**).

Abdülhakim Acıyevin fikrincə, bahadırın ölüm anında öz arvadını köməyə çağırması təsadüf sayılmamalıdır. Görünür, yırın yarandığı dövrdə hələ qadınlar öz “cəngavərlik” xüsusiyyətlərini itirməmişlər. Onlar kişilərin güclü, cəsur, köpək qədər sadıq döyüş yoldaşları idi (**Аджиев, 2005:51**).

Bunlardan başqa, yuxarıda misal gətirdiyimiz “Minküllünün yırı”nda mövcud olan qəhrəmanın qadınla qurşaqtutması, savaşıması motivi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da mövcuddur. Beyrək ilə nişanlısı Banuçiçək ilk tanışlıqlarında məhz ox atıb, yay, qurşaqtutublar. Beyrək Banuçiçəyi bu məziyyətlərinə görə sevmişdir. Həmin dövrdə qadınlar da ən az kişilər qədər cəngavər idi. Nə gücdə, nə sərrastlıqda kişilərdən geri qalmazdılar: “...İndi gəl, səninlə qurşaqtutalım!” – dedi. Həman Beyrək atdan endi. Qavraşdılar. İki pəhləvan olub, bir-birinə sarmaşdılar. Beyrək götürər qızı yerə vurmaq istər, qız götürər Beyrəyi yerə vurmaq istər” (**Kitabi-Dədə Qorqud., 1988: 56**).

“Koroğlu” dastanında da kişinin qadınla savaşa girməsi mövzusu işlənmişdir. Bu barədə Əli Şamil yazır: “...1980-ci ildə aşiq Həmid Ağamalıyev “Koroğlu” dastanından aşağıdakı gəraylıyı söylədi:

Bir qıznan cəngə çıxdım	Yumruq vurmağı azıydı,
Kəmənd atıb tutdu məni.	Diz altında sıxdı məni.
Tanrı qəzəbinə gəlmiş,	
Bir yumruğa yıxdı məni.	Atım atına yetmədi,
	Şeşbər atdım tutmadı,
O, elə bir qızıydı,	Koroğlu gücü çatmadı,
Özü mənnən xırsızıydı,	Yalvardım, buraxdı məni

(**“Koroğlu” dastanı, 2009: 5**).

Maraqlıdır ki, adını çəkdiyimiz nümunələrin hamısında qadın kişi libasında qəhrəmanla savaşa girir. Düşünürük ki, bunun bir səbəbi kişilərin cəmiyyətdə daha çox hüquqlarının olması və

kişi libasına girmiş qadınların daha güvəndə olduqlarının hesab edilməsindən qaynaqlanırdısa, digər tərəfdən də kişilərin qadınlarla əsla qol gücünə girməməsi ola bilər. Çünki kişi döyüşündə birinin digərinə yenilməsi o qədər də ciddi bir ayıb sayılmır. Amma kişinin qadına yenilməsi böyük bir biabırçılıq sayılır. Məhz buna görə də qadınlar əsasən, kişi libasında döyüşə girərdilər.

Qumuq yırlarında qadınların üsyanı, acınacaqlı taleyi haqqında da kifayətgədər material vardır. A.Acıyevin də dediyi kimi, sosial problemlərin və müstəmləkənin ağırlığı, ailənin möhkəmliyi üçün bütün əziyyət dağlı qadınların çiynlərində idi (**Аджиев, 2005: 120**). Qumuq folklorunda, xüsusilə, 19-cu yüzillikdə alçaldılmış və təhqir olunmuş qadınlar haqqında folklor örnəkləri yaranmağa başlayır. Görünür, bunun səbəbi artıqqadının “cəngavərliyi”nin öz gücünü itirməyə başlamasıdır.

“Torkalidən Tonay bəyin qızının yırı”nda qadının taleyindən söhbət açılır. Yırda heysiyyəti, ləyaqəti tapdalanmış bir qadının taleyi əks olunur. Qadın öz xoşbəxttaleyindən yana-yana danışaraq keçmiş günlərini xatırlayır:

Torkalili Tonay biyni kızı edim,
Torkalili Tonay bəyin qızı idim
Sandıklaqa saylap salqan nazı edim.
Çox nazlı bir qız idim
Toylaqa giynip barsam oza edim,
Geyinib gecinsəm, xanım idim
Yaslaqa sarnay barsam, toza edim.
Yaslara getsəm, xanım idim
(Kumukları yırları., 2001:319).

Tonay bəyin qızı soylu ailənin övladı olması, nazlı, ədalı, gözəl, xanım-xatın olması ilə qürur duyur. Lakin daha sonra bəxtindən şikayətlənir. Yaşadığı gözəl günlərin necə puç olduğundan danışır:

Kop oxunqan Kuranlarım puç boldu,
Çox oxuduğum Quranlarım puç oldu
Kop kılqan namazlarım xaç boldu.
Qıldığım namazlarım xaça döndü

Jinekeyde meni busa üzüqüm
Jinekeydə mənim budursa üzdüyüm
Tabulmasday bu dünyadan tas boldum
Tapılmayacaq şəkildə bu dünyadan yox oldum
(Kumuklanı yırları., 2001:319).

Göründüyü kimi, qadın artıq öz taleyindən şikayət edir. Qadının cəmiyyətdəki rolunun dəyişməsinin bir çox sosial səbəbləri vardır. Ancaq bu səbəbləri araşdırmaq bizim tədqiqat obyektimiz olmadığından çox dərin təhlil aparmırıq. Diqqətimizi yırdə biabır olmuş bir qızın özündən çox atasını düşünməsinə yönəldirik. Tonay bəyin qızı ağır sınaqlardan çıxır. Qız təsadüfən yoldan keçən bir şamxalın (Dağıstanda yüksək vəzifəli bəy – A.Q.) xoşuna gəlir, şamxal da qızı sarayına aparıb öz iyrənc şəhvetinə qurban edir. Bunun qarşılığında atası və Dağıstan dəliqanlıları şamxalı tutub iplə axura sarıyır, qızı xilas edirlər. Qızcığaz qurtulmasına sevinə bilmir. Çünki ləyaqəti tapdanmışdır. Zavallı qız öz alçaldılmış ləyaqətini, qürurunu düşünmür, o, atasının başını aşağı saldığına yanır. Quşları qışqırır, çünki quşlar uça bilir. Qızcığaz da quş olub uçmaq istəyir. Yetər ki, bu biabırçılıqdan qurtulsun. Ancaq Tonay bəyin qızı təkcə ağlayıb sızlamır, eyni zamanda, o, başına gələnlərə görə üsyan edir. Ətrafdakıları qınayır. Çünki ətrafdakılar ona biabır olmuş, “namusunu itirmiş” nəzərləri ilə baxmasalar, onda qoca atası da cəmiyyət üçün çıxmaqdan çəkinməz, qızından utanmaz.

Azərbaycan folklorunda da qadın taleyinin puç edilməsi haqqında mətnlərə rast gələ bilərik. “Alı xan Pəri xanım” dastanında da qadının başına gətirilmiş faciə təsvir edilir. Pəri xanım öncə qardaşı qədər yaxın olmuş Tapdığı şəhvetinin qurbanı olur və atası buna görə ona ölüm hökmü verir. Pəri xanımı öz qardaşı namus üstündə öldürməyə aparır, kələk ilə bacısını atdan düşürüb qılınca ilə onu kürəyindən vurur. Pəri xanım öz başına gələnləri belə deyir:

Bir qardaş adımlı bədnam eylədi,
Atam buyruq verdi, fərman eylədi,
Tapdıq xəncər ilə bağrım teylədi,
İmdada yet, başına döndüyüm.

Atdılar çöllərə, mən oldum ahu,
Yetişsin dadıma şahların şahı,
Qismət belə yazılıb əlbət ilahi,
Qəbul eylə, sən, başına döndüyüm
(Azərbaycan məhəbbət..., 1979:390).

Pəri xanımın başına gələnlər bununla bitmir, daha sonra Alı xanla evlənir, iki övladı olur, amma çox gözəl olan Pəri xanıma Duran vəzirin də gözü düşür və Pəri xanımın başına növbəti dəfə bəla gəlir.

Fələk məni çox ağlatdı, güldürdü,
Ağladıban göz yaşımı sildirdi,
Duran vəzir bir cüt oğlum öldürdü,
Mərd igid qanına qan aldı dərviş!
(Azərbaycan məhəbbət..., 1979: 403)

Başına gətirilmiş müsibətlərə baxmayaq, Pəri xanım da Tonay bəyin qızı kimi öz xoş günlərini, əslini-nəslini qürurla anır, sıxıntılı vaxtlarında yaşadığı gözəl xatirələri düşünərək təsəlli tapır:

Səhər tezdən doğan dan ulduzuyam,
Atamın, anamın xoş avazıyam,
İsmim Pəri, Hacı Sayad qızıyam,
İstəsən göstərim camalı, dərviş!

(Azərbaycan məhəbbət..., 1979: 404).

Hər iki örnəkdən də gördüyümüz kimi, istər qumuq folklorunda, istərsə də Azərbaycan folklorunda qadın problemləri, qadının yaşadığı duyğular eynidir. İstər “Tonay bəyin qızının yır-ı”nın, istərsə də “Alı xan-Pəri xanım” dastanının yaxın keçmişə aid olduğu, müəyyən yad ünsürlərin təsiri ilə qadının cəmiyyətdəki “cəngavərlik” statusunu itirdiyi vaxtda yarandığını düşünürük.

Qadınların acınacaqlı taleyindən danışan başqa bir yır isə “Zöhrənin yırı”dır. Zöhrə Orus (rus – A.Q.) paşanın əsgərlərinə qarşı vuruşan Endirey mahalında yaşayan qızıdır. Endireylilər ruslara qarşı müqavimət göstərsələr də, məğlub olurlar və paşanın əsgərləri mahalı tar-mar edib, qadın-qızlarını əsir aparırlar.

Məğlub olmağı qəbul etməyən, düşməninə boyun əyməyən Zöhrə isə ağı deyərək özünü öldürür.

Qey qardaşlar, bunlar bizge ne etmedi?!

Hey qardaşlar, bunlar bizə nə etmədi?!

Kırılqırkalaç börkər getmedi!

Qırıldı igidlər getmədi!

Katın kızını kapu tüpge tıkdılar,

Qadın qızları qapı dibinə doldurdular,

Üyübüzünü turmas yimik yıkdılar

Evimizi yıxdılar(Kumukları yırıları., 2001:313).

Zöhrə ölümündə təkcə düşmənlərini günahlandırmır. Düşmənlə iş birliyinə girən Qumuq bəylərini, ağalarını da günahlandırır. Vətəni satmaqda suçlayır:

Aydemirler kala baştan karaylar,

Aydəmirilər qala başdan qaralır,

Ayaqtüpge bizi salıp taptatıp,

Ayaq altına bizi salıp tapdadıb,

Özler busqa sari orusqa yaraylar

Özləri isə sarı rusa yaltaqlanırlar

(Kumukları yırıları., 2001:313).

Zöhrənin faciəsini yırın sonunda söylədiyi sözlərdən açıqca görmək olur.

Yaxşı Allaqım, yokmu taşın salmaqa?

Yaxşı, Allahım, yoxdurmu daşın salmağa?

El buzaqan piç tuvqan yamanlıqa?

Elin verdiyi yamanlığa?

Zuqra kızınqqeldi anam ölmege,

Zöhrə qızın gəldi, anam, ölməyə,

Aç kaburun men qazirmen girməge...

Aç qəbrini mən hazıram girməyə

(Kumukları yırıları., 2001:314).

Bundan başqa, “Qaçırılan qızın məktubu yırı”nda da qadının sevməyə ixtiyarı olmadığını, sevdiyi zaman ictimai qınağa tuş gələcəyini görürük.

Yiqirmi beşinci yıl
İyirmi beşinci il
Saqa yazqan süzlerim.
Sənə yazılan sözlərim
Senden ayrılqanlı
Səndən ayrılalı
Yılay kalqan gözlerim.
Ağlar qalıb gözlərim
Yuxlama yatqan yerde

Yatdığım yerdə
Meni alıp qetdiler.
Məni alıb getdilər
Yalanayak, yalanbaş
Yalınayaq, yalınbaş
Kop zulumlar etdilər.
Çox zülmələr etdilər
(Kumukları yırları.,
2001:344-45).

Qadının ayrılıq əzabı, nisgil, həsrət çəkdiyini ifadə edən bu yır həmin dövr qadınlarının cəmiyyətdəki vəziyyətləri haqqında bizə bir çox məlumat verir.

Tarixi qəhrəmanlıq yırları

A.Acıyev yazır ki, tarixi qəhrəmanlıq yırları, əsasən, 14-15-ci yüzilliklərdən etibarən yaranıb. “Bu dövrdən etibarən qumuqların tatar və monqollara qarşı mübarizələri haqqında tarixi mövzuda nəsr əsərləri yaranmağa başlamışdır” (**Аджиев, 2005:71**). Qəhrəmanlıq yırları istər süjet, istərsə də motiv baxımından özünəməxsus yer tutur. Folklorşünas B.Putilov qəhrəmanlıq yırları haqqında öz fikirlərini belə izah edir: “Tarixi yırlar ənənələrin əksindən deyil, onların mürəkkəb qarşılıqlı dialektik münasibətindən yaranmışdır. Burada mənimsəmə, yenidən dərk etmə, köklü dəyişiklik, etiraz və ənənənin mexaniki qorunub saxlanması özünü göstərir” (**Путилов, 1960:11**). Sitatdakı bu fikirlə razılaşıırıq və tarixi yırların süjetinin məhz bu prinsip əsasında yarandığını düşünürük. Tarixi qəhrəmanlıq yırlarına aid edilən “Zoruşun yırı”ndan örnek göstərərək fikrimizi əsaslandırmaq istərdik.

“Zoruşun yırı” yaranma tarixi və bədii poetik xüsusiyyəti baxımından geniş yayılmış bir yırdır. Bu yır həm də tarixi qəhrəmanlıq nəğmələrinin yaranma mərhələsinə qədəm qoyması baxımından da maraqlıdır. “Abdullanın yırı”nda olduğu kimi “Zoruşun yırı”nda da ana təkidlə öz oğlundan dar gündə silahlanıb vətəni qorumağa getməsini istəyir. Zoruş da gedir və faciəvi şəkildə ölür. Zoruşun anası oğlunun ləyaqətli bir döyüşçü kimi ölməsi ilə təsəlli tapır.

Oğlunun igid bir dəliqanlı olmasını istəyən valideyn obrazına biz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda da rast gəlirik. Salur Qazan oğlu Uruzun qılinc qurşanıb, qurşaqtutub, ox atmasını – kişilik xüsusiyyətləri sayılan bu keyfiyyətlərə sahib olmasını istəyir. Aşağıdakı örnəyə diqqət yetirək:

Bəri gəlgil, qulunum, oğul!
Sağım ələ baqduğumda
Qardaşım Qaragünəyi gördüm, –
Baş kəsübdür, qan dökübdür,
Çöndi alubdur, ad qazanubdur.
Solum ələ baqduğumda
Dayım Aruzu gördüm, –
Baş kəsübdür, qan dökübdür,
Çöndi alubdur, ad qazanubdur.
Qarşu ələ baqduğumda səni gördüm,
On altı yaş yaşladın.
Bir ola düşəm öləm, sən qalasan
Yay çəkmədin, ox atmadın,
Baş kəsmədin, qan tökmədin,
Qanlı Oğuz içində çöldi almadın
(Kitabi-Dədə Qorqud., 1988:69).

Kişilik, mərdlik kimi keyfiyyətlərlə böyüdülən qəhrəmanların qumuq folklorunda çoxluqtəşkil etməsi təsadüfi deyildir.

Tarixi-qəhrəmanlıq yırlarına “Ayzazinin yırı”, “Eljeruşun yırı” və s. kimi yırları da misal göstərə bilərik. Burada da süjet xətti təxminən eynidir. Buna görə də təkrarçılığa yol verməmək üçün yırların digər növü olan “Tarixi yırlar” bəhsinə keçirik.

Tarixi yırlar əhatə etdiyi zaman, dövr baxımından maraqlıdır. Burada ən erkən çağdan tutmuş müasir dövrümüzədək bir çox tarixi hadisələr öz əksini tapmaqdadır. A.Aciyev tarixi yırları “Erkən tarixi yırlar”, “19-cu yüzillik dağlıların mübarizəsi nəticəsində yaranmış mahnılar”, “1877-ci il üsyanı haqqında mahnılar”, “antifeodal və antimüstəmləkəçi” mahnılar şəklində dörd növə bölmüşdür.

Müəllif eyni zamanda, erkən tarixi yırlara “Molla Nəsrəddin və AxsaqTemirin yırı”, “Sultan Mutun yırı”, “Kazanbəy yırı”nı daxil edir.

“19-cu yüzillik dağlıların mübarizəsi nəticəsində yaranmış mahnılar”a “Buk Məhəmmədin yırı”, “Taymazın yırı”, “Şamilin yırı”nı aid etmiş Çetin Pekaçarın bölgüsündə isə “Antifeodal və antimüstəmləkəçi” yırlar bölgüsünə rast gəlmədik.

“Mullah Nesreddin və AxsaqTemirin yırı” Molla Nəsrəddinin AxsaqTemirlə olan görüşündən bəhs edən rəvayətə qoşulmuş mahnıdır. Burada bir haşiyəyə çıxıb qeyd edək ki, Teymur erkən orta yüzilliklərdə yaşamadığı üçün müəllifin bu yırı erkən tarixi yırlara aid etməsinin əsas səbəbi, görünür, yırın daxili keyfiyyətləridir.

Yırda Axtuxanın hakimiyyəti dövründəki qəddarlıqlar göstərilir. Xalqın bəziləri ona “qəddar çar”, bəziləri “adil çar” deyir. Lakin daha sonra AxsaqTemirin hakimiyyəti başlayır. Temirin özbaşınalığı, ədalətsizliyi, qəddarlığı Axtuxandan da çox olur. Onun zülmündən cana doyanlar kömək üçün Molla Nəsrəddinin yanına gedir, Temirin zülmünü dayandıracaq bir yol tapmasını rica edirlər. Molla Nəsrəddin bir öküzə oturub AxsaqTemirin sarayına gedir və deyir ki, Axtuxanın dövründə mən at minirdim, sənin dövründə isə cilovlayıb, yüyənləyib öküz minmişəm. Sən dəmir-sən, mən kömürəm, gəl savaşağ görək kim qalib gələcək. Daha sonra Molla Nəsrəddin deyir ki, sən adil deyilsən, sən ədalətsiz də deyilsən, sən Allahın bu xalqa göndərdiyi bir bəlasan:

Axtuxan paşanı zamanında

Axtuxan paşanın zamanında

Atım mindim aktalap –

Atı soyub minirdim

Aksak Temirni zamanında

AxsaqTemirin zamanında

Ogüz mindim noktalap.

Öküzü noxtalayıb minirəm

Sen temirsən, men komür,

Sən dəmir-sən, mən kömür

Tartışayık görürmen!

Savaşağ görək,

Adilli de tögülse,

Sən adil deyilsən,

Adilsiz de tögülse,

Ədalətsiz də deyilsən.

Xalkqa Allah salqan bir balaqsan!

Sən bu xalqa zülm etmək üçün

Allahın göndərdiyi bəlasan

(Kumuk xalk avuz., 2002:157).

Molla Nəsrəddinin sözlərindən utanan Temir xalqa zülm etməkdən əl çəkir. Yır məzmunundan da göründüyü kimi, tamamilə ibrətamiz hekayədən ibarətdir. Bu yırda zülmün, ədalətsizliyin ömrünün çox da uzun olmadığından, hər zülmün bir sonu olduğundan danışılır. Yır, əsasən, ənənəvi süjet xəttinə malikdir. Bir neçə janrı özündə cəmləşdirən qumuq yırları bu məqamda Azərbaycan folklorunda lətifəni əvəz etmişdir. Bildiyimiz kimi, Molla Nəsrəddin mövzusu Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış bir mövzudur. İnsanın və cəmiyyətin nöqsanını mizahla ifadə edən Molla Nəsrəddin bəzən sərt bir dil ilə də danışmağı bacarmışdır. Onun bu sərtliyi arxasında qarşı tərəfə ibrətamiz dərs vermək istəyi var. Elə buna görədir ki, Molla Nəsrəddinin Teymurlənglə görüşü haqqında Azərbaycan folklorunda da örnəklərə rast gəlirik. Əslində, yırlar məzmunca bəzən lətifələri də əvəz edə bildiyi üçün, aralarında ciddi forma fərqi olsa da, biz daha səhih tədqiqat apara bilmək üçün Azərbaycan folklorundan “Göyə niyə dırmaşırsan?” lətifəsinin məzmununun haqqında danışdığımız yır ilə təxminən eyni olduğunu düşünürük. Lətifənin qısaca məzmunu belədir: “Molla Nəsrəddinin Teymurlənglə ilk görüşünü belə danışılar: Teymur Mollanı saraya çağırırdır. Molla içəri girib görür ki, otaq adamlarla doludur. Amma hamı dövrə vurub yerdə oturub, təkə Teymur əyləşib uca bir taxtın üstündə. Tez baş əyib deyir:

– Salam əleyküm, ya Allah!

Teymur deyir:

– Mən Allah deyiləm ay kişi! Mən...

Molla onun sözünü ağzında qoyub deyir:

– Qurban olum sənə, ya cənab Cəbrayıl!

Teymur deyir:

– A kişi, nə danışırısan? Mən niyə Cəbrayıl oluram?

Molla deyir:

– Başa düşmürəm. İndi ki nə Allahsan, nə də mələk, düş, adam kimi otur adamların içində də, daha niyə göyə dırmaşmısan?” (**Molla Nəsrəddin...**, 2004:120). Göründüyü kimi, istər yırda, istərsə də lətifədə Molla Nəsrəddin yol göstərən, ədalətli, həzircavab və ağıllı biri kimi təqdim edilir.

Qumuq folklorunda bir çox yırlar var ki, bu tarixi hadisələrlə əlaqədar olaraq yaranır və sadəcə qumuqlara xas mövzularla əhatələnir. “Buk Məhəmmədin yırı” (**Kumukları yırları., 2001:188**) da belə yırlardandır. Yır Şilaqidə (Dağıstanda yer adı – A.Q.) çar ordusunun Buk Məhəmmədin rəhbərliyi ilə dağlılarla aparılan mübarizəsinə həsr olunub. Buk Məhəmməd Şamilin naiblərindəndir. Şilaqililər Şamilə məktub göndərir və ondan Buk Məhəmmədin rəhbərliyi ilə yüz min müridi köməyə göndərməsini rica edir. Şamil bu ricanı yerinə yetirir. Buk Məhəmməd Şilaqi kəndinə gələr-gəlməz güclü döyüşə girir. Lakin Buk Məhəmməd əsir düşür. Çünki döyüş yoldaşı Taqirkadi onu qoyub qaçır:

Muk Mahhammat onqlu –tersli yıqılqan,

Muk Məhəmməd üzüqoylu yıxılır,

Taqirkadi şonda kaçıp kutulqan,

Taqirkadi onda qaçıb qurtulur,

Muk Mahhammat gavurlaqa tutulqan.

Muk Məhəmməd gavurlara tutulur

(Kumukları yırları., 2001:189).

Yırın da mahiyyəti elə burada ortaya çıxır. Yırda öz döyüş yoldaşını qoyub qaçan Taqirkadi pislənir. Həqiqi məğlubiyyətin səbəbi məhz etibar etdiyin insanların səni yarıyolda qoyması, namərdliyi olur. Elə buna görə də yırda Taqirkadi ilə Buk Məhəmməd qarşılaşdırılır. Taqirkadinin rəzalətlə qaçmasının və qorxaqlığının əksinə olaraq, Buk Məhəmməd hətta ən çətin vaxtında belə düşmənlərinin ona kömək etmə cəhdlərini geri çevirir və qəbul etmir.

Şamil hərəkəti ilə əlaqəli olan yırlar, əsasən, dürüstlük, mərdlik, igidlik məzmunundadır. “Şamilni haqqında yır”ları buna misal göstərə bilərik (**Kumukları yırları., 2011**). Bu yırlarda əsasən, döyüş səhnələri, qəhrəmanların müsbət keyfiyyətləri və ya pisləkləri haqqında danışılır.

“Qolbasdının yırı”, “Başlının yırı”, “Mehtinin yırı”nın mövzusu isə 1877-ci il üsyanı zamanı xalqın birliyinə, bərabərliyinə həsr olunmuşdur. Bu yırlarda da vətənə, yoldaşlığa xəyanət pislənir, gücün birlikdən doğması fikri isə təbliğ edilir.

IV FƏSİL

QUMUQ MƏRASİMLƏRİ VƏ ONLARLA BAĞLI YARANAN JANRLAR

Qumuq folklorunda nəğmələr əsasən mövsüm, mərasim nəğmələri olmaqla iki əsas başlıqda təsnif edilir. Əlimizdə olan materiallar əsasında biz, həm Azərbaycan, həm də qumuq folklor janrının bölgüsündəki yanlışı bir daha vurğulamaq istəyirik. Çünki nəğmələrdən danışarkən, əmək nəğmələri bölgüsü əslində, Sovet dövründə leninizm-marksizmin təsiri altında əməyin təbliği üçün aparılmış təsnifatdır. Bu bölgü problemi bizim tədqiqat obyektimiz olmadığından F.Bayatın “Folklor dərsləri” kitabında bu barədə geniş məlumat verdiyini yazmaqla kifayətlənirik (**Bayat, 2012:127**). Ancaq A.Aciyev yenə də marksizm-leninizm ideologiyasının təbliğində qalaraq əmək nəğmələri bölgüsünün şimali qumuqlarda yaşadığını, cənubi qumuqlarda isə artıq itib batdığını qeyd etmişdir (**Аджиев, 2005:148**). Daha sonra mövsüm və mərasim nəğmələrinin yaxşı səviyyədə qorunub saxlandığını göstərmişdir (**Аджиев, 2005:156**) ki, biz bu fikri qətiyyənlə qəbul edə bilmərik. Ona görə ki, F.Bayatın da qeyd etdiyi kimi, əmək nəğmələri mərasim xarakterlidir və mərasim nəğmələri adı altında da öyrənilməlidir (**Folklor dərsləri, 2012:128**). Maraqlıdır ki, A.Hacıyev öz kitabında həm mövsüm, həm də mərasim nəğmələri haqqında başlıqlar ayırmış və geniş şəkildə danışmışdır. Bu zaman isə əmək nəğmələrini əlavə başlıqda öyrənmişdir.

Mövsüm və mərasim nəğmələri

Mərasim nəğmələri qumuq folklorunda geniş yayılmışdır. Mərasim folkloru özündə insanların dünyagörüşünü, gündəlik yaşam tərzini əks etdirmişdir. “Fərqli mərasimlər və onlarla bağlı rəngarəng törən və ayınlar cəmiyyətin formalaşdığı tarixi kəsimdən başlayaraq, insanların həyattərzinə, gündəlik ovqatına çevrilmiş, tarix boyu yaradıcısı və daşıyıcısının ömür yolunu nümayiş etdirmişdir” (**Xürrəmçizi, 2002:3**).

Rumıniyalı alim M.Eliadeyə görə, mərasim “əbədi dönüş”ün mifoloji zamana keçid ala bilməsi üçün vasitədir. Allahların, yaxud mifik qəhrəmanların müqəddəs davranışlarıdır (**Eliade, 1975:23**). Araşdırıcı fikrini hindli alim Sathapatha Brahmanın “Biz müasir dövrdə antik dövr Allahlarının davranışlarını təkrar etməliyik” (**Eliade, 1975:21**) deyimi ilə təsdiqləyir. Əslində, hindli alimin bu deyimi dünyanın müxtəlif yerlərində yayılmış mühüm mərasimləri ümumiləşdirir. Belə ki, mərasimlər geniş anlamda bir çox davranışlarımızın dərk edilməsinə, qavranılmasına və təsvir olunmasına yardımçı olur. Bunu daha dar mənada isə dini göstəri kimi də qəbul edə bilərik (**Eliade, 1975:177**). N.Berberoviçin fikrincə: “Şərqli təfəkküründə mərasimlər müqəddəsdir, buna görə də gündəlik həyata, düşüncə tərzinə və dini inanca tez təsir edir (**İnt:Berberovic. Ritual, Myth and Tragedy...**). İstər Azərbaycan, istərsə də qumuq mərasimlərini incələdikdə N.Berberoviçin fikrinin doğruluğunu görürük.

Qumuq mərasim folklorunun araşdırılmasına diqqət ayrılmamış, önəm verilməmişdir. Buna görə də, İslam öncəsi və sonrası yaranmış mərasimləri müəyyənləşdirmək bir qədər çətinlik törədir. Bəzi mərasimlər vardır ki, İslam dininin gəlişi ilə bu mərasimlər məzmunca dəyişikliyə uğramış, lakin mahiyyətə eyni qalmışdır. Məsələn, folklorumuzda ay çıxarkən üzə salavat çəkmək kimi geniş yayılmış inanc vardır (**Söyləyici: Gülüzə Qurbanova**). Salavat İslam dininə məxsus bir ritualdır. Ayı müqəddəs saymaq isə İslamdan öncəki inanclarla əlaqədardır. Türklərin Ön Asiyada aparıcı tanrısı günəş yox, ay idi. Şumerlərdə və akkadlarda ay, Misirdə isə günəş aparıcı idi. Ay ilə bağlı maniçilik, buddizm kimi inanclar da var. Fiofilakt Simokatta qeyd edir ki, türklər tanrıya sitayiş edirlər, amma ay, ulduz, günəşə də hörmətlə yanaşırlar (**Симокатта, 1957:109**). Mani dinini qəbul etməsi ilə əlaqədar olaraq ayı müqəddəs saymaq öz izini mifoloji yaddaşlarda qoruyub saxlamışdır (**Ögəl, 2006:147**). Qumuq folklorunda da ayın müqəddəs sayıldığı folklor nümunələri vardır. Məsələn:

Ay gördüm aman,
Ay gördüm aman,
Qoltuqumda Quran.
Qoltuğumda Quran.
Kolumda zuvqan,
Qolumda qanun,

Olqençe devlet,
Öluncə dövlət,
Olqen sonq jennet.
Öldükdən sonra cənnət
(Kumuk xalk avuz..., 2002:23).

Göründüyü kimi, şeiri oxuyan şəxs ayın çıxdığı vaxt niyyət tutur və niyyətinin gerçəkləşəcəyinə inanır. Niyyətdən başqa, şeirə İslam dininin təsiri altında cənnət anlayışını da əlavə etmişdir. Buradan aydınca görünür ki, İslami motiv şeirə sonradan əlavə olunmuşdur. Əslində, İslam dininin tələblərinə görə bəndə bütün istəklərini Allahdan istəməlidir. Allahdan başqa bir şeyə (Allahın yaratdığına) inanıb ondan nə isə istəmək, Allaha şərik qoşmaq deməkdir (**Qurani-Kərim; 2004:81**). Deməli, aya inanmaq, onu müqəddəs saymaq İslam dinindən öncəki bir dönməyə aiddir. Salavat çəkilməsi və qoltuğuna Quran alıb niyyət edilməsi motivləri sonradan İslam dininin gəlişi ilə əlavə olunmuşdur.

Mərasim folklorunda arxaik, mifik rituallar əks olunur. Bunlar dərindən araşdırılarsa, qədim türk adət-ənənələrini daha ətraflı öyrənmək imkanı əldə edə bilərik. Bu, qumuqların məşguliyyət, inanc və etiqadlarının aşkarlanmasında dəyərli vasitədir. Qumuq folklorunun araşdırıcısı Ç.Pekaçar mərasim folklorunu tədqiq edərkən nəğmələri iki əsas bölgü ilə ayırır:

1. Təqvim – mərasim şeirləri (Kalendar adət yırları), yəni ilin müəyyən vaxtlarında gerçəkləşdirilən adətlərə, bayramlara bağlı mahnılar, yırlar.

2. Ailə-adət şeirləri, yəni ailə içində gerçəkləşdirilən xoşbəxt və ya üzüntülü yığıncaqlarda söylənen şeirlər (**Kumuk Türkleri Edebiyatı, 1998:95**).

Təqvim – mərasim şeirləri (Kalendar adət yırları)

“Kalendar adət yırları”na ilin dörd fəslində müəyyən bir hadisə ilə əlaqəli olaraq yaranmış Zəmirə, Gündürbay, Novruz mərasimlərində söylənen nəğmələr aiddir. Bu mətnlərə Azərbaycan folklorunda da rast gəlirik.

Qumuqlarda yağışı və günəşi çağırma mərasimi Zəmirə olaraq bilinir. Tədqiqatçı S.Ş.Hacıyevin təsvirinə görə qumuqların bəzi rayonlarında Zəmirə mərasimi yalnız qızların iştirakı ilə həyata keçirilirdi (**Гаджиева, 1961:73**). Mərkəzi Qumuq rayonlarında isə Zəmirəni uşaqlar qeyd edirdi. İştirakçılardan biri yaxasına gicitkanın gövdəsini tikirdi. Həmin oğlan sanki əlində təndirə çörək yaparmış kimi kürəyə bənzəyən, Zəmirə sayılan bəzədilmiş bir lövhə tuturdu. Xüsusi Zəmirə mahnılarını oxuyaraq ev-ev gəzirdi. Uşaqlar əldə etdiyi undan kömbə yapırdılar (**Kumuk Türkleri Edebiyatı, 1998:138**). A.Acıyevin fikrincə isə, uşaqların bişirdiyi kömbələrin kəsmələri, bükmələri öz dövrünün dini qurbanı sayılırdı (**Аджиев, 2005:102**).

Qadınlar Zəmirəni təşkil edərkən kişilər də çaya gedib “taş okumak” mərasimini yerinə yetirirdilər (**Аджиев, 2005:353**). “Taş okumak” mərasimi qədim türklərin Yada daşının köməyi ilə yağışı çağırmaq mərasimidir. “Taş oxumaq” mərasiminə gəlincə isə, burada şamanın yada daşına oxuduğu yağış duaları, sonradan İslami təsir altında oxunan salavatlar və “Quran”dan ayələr nəzərdə tutulur. Daşlar bir-bir oxunduqdan sonra çaya və ya bir yadaçı molla tərəfindən suya atılmış. Arxaik mifoloji kökü ilə Yada (çada, sada və s.) daşı şamanlara məxsus daş, bu mərasim isə şaman mərasimidir. Günümüzdə də bəzi pirlərdən, müqəddəs sayılan dağlardan götürülən daşları suya, çaya atmaqla yağış yağacağına inam xalqımızda mövcuddur. Bu haqda əlimizdə qumuq folkloruna aid mətn və tədqiqat olmadığından geniş danışmayacağıq. Ancaq M.Seyidovun (1994), F.Bayatın (2012), Türkiyəli tədqiqatçı H.Tanyunun (1968) və digər tədqiqatçıların geniş araşdırma apardığını qeyd etməklə kifayətlənəcəyik. Zəmirə zamanı oxunan mərasim nəğməsi belədir:

Birisi:

Bir nəfər:

- Va Zəmirə, Zəmirə! Barısı da: -Halay!
- **Ya Zəmirə, Zəmirə! Halay!**
- Zəmirəge ne gerek? -Halay!

– **Zəmirəyə nə gərək?** -Halay!

Batman - batman suv gerek! -Halay!

Batman-batman su gərək! -Halay!

Tuvarcıqa ne gerek? -Halay!

Dağarcığa nə gərək? -Halay!

Ayagma t egenek! -Halay!

Ayağına tıkanlar! -Halay! (Pekaçar, 1998:120).

Azərbaycan folklorunda yağışı çağırmaq mərasimi isə “Çömçəxatın”dır (**Azərbaycan folklor...(Göyçə), 2006:23**). Çömçəxatın mərasimində taxta çömçələr bəzədilərək qadın şəklinə salınır. Sonra evbəev gəzilərək xüsusi nəğmə oxunur və pay yığılır. Nəğmə belədir:

Çömçəxatın nə istər?

Torpaqdan yağış istər,

Qoyunlara ot istər.

Quzulara süd istər

(Azərbaycan folklor...(Göyçə), 2006:23).

Hər iki nəğməyə diqqət yetirdikdə Zəmirə ilə Çömçəxatın şeirlərinin eyni olduğunu, sadəcə, adların fərqli səsləndiyini görürük.

Burada diqqəti çəkən məqam odur ki, Zəmirəni qadınlar təşkil edir. Çömçəxatında isə taxtalar məhz qadın şəklində bəzədilir. Üstəlik hər iki mərasimdə də taxtadan gəlincik düzəldilir. Bu da qadınların bar-bərəkət rəmzi olması ilə bağlıdır. V.N.Basilovun “Şamanstvo u narodov Sredney Azii i Kazaxstana” əsərində özbək və qumuqlarda yağışı çağırma mərasiminin və susxotın inancının olmasını, türkmənlərdə isə süt-xatın “tüy-tatın”, süt-qazan adlarının yalnız yağışı çağırma ritualı ilə bağlı olduğunu qeyd etmişdir (**Басилов, 1970:273**). B.Rıbakov isə bu mərasimin keçirilməsinin səbəbini məhsulun qorunmasında göstərir və sünbülü qıza bənzədir (**Рыбаков, 1981:181**). Maraqlıdır ki, Azərbaycanın bəzi bölgələrində sünbül daha çox oğlanı təmsil edir (**Söyləyici: Bəşir Həsənov**). Çömçəxatın mərasimi barədə M.Rəhimovun açıqlamaları daha məntiqlidir: “... təsvir edilən

mərasimlər ən qədim dövrlərin izlərini qoruyur. Bu mərasimlərin əsas iştirakçıları kimi qədim dövrlərin ilk əkinçilərinin – qadınlarının çıxış etməsi bunu sübut edir” (**Рахимов, 1956:73-85**). Həqiqətən də hər iki mərasim örnəyinin araşdırılması vacib məsələdir. İraqtürkmanlarının “Çəmçələ qızı” da qadınların rolunun aktiv olduğu mərasimdir. Bu mərasimlərin ümumtürk müstəvisində araşdırılmağa böyük ehtiyac olduğunu düşünürük.

Qumuq folklorunda yumunçuqlar (oyun – A.Q.) olaraq bilinən “Gün çıx” Azərbaycan folklorunda “Qodu-Qodu” mərasimində oxunan nəğmədir (**Şamil, 2011:296**). Həm qumuq, həm Azərbaycan folklorundakı örnəklərin sözləri bir-birindən çox da fərqlənmir. Bu mərasimin hər iki folklorda mövcud olması göstərir ki, onun tarixi qədim dövrlərə dayanır. Abdulhakim Acıyev də bu barədə yazır: “Zəmirədən fərqli olaraq “Gün çıx” (Qumuq folklorunda – A.Q.) günümüzə uşaq folkloru olaraq gəlib çatmışdır... zamanla “Gün çıx” mərasiminin “böyükdən uşağa keçməsi” bizə “Gün çıx” mərasiminin tarixinin qədim olduğunu və qumuqlarda da bu mərasimi böyükələrin apardığını söyləməyə əsas verir” (**Аджиев, 2005:141**).

Gün çıx,	Ariv kızını alıb çıx,
Gün çıx,	Gözəl qızı alıb çıx,
Gün çıx, gün çıx!	Erşi kızınq
Gün çıx, gün çıx!	Çirkin qızı
Düşmanları yanı çıx,	Eşik artıda qoyub çıx!
Düşmənlərin canı çıxsın,	Qapı arxasında qoyub çıx!
	(Pekaçar, 1998:50).

“Qodu-qodu” nəğməsinin sözləri isə belədir:

Bulut get-gün gəl,	Və yaxud:
Bulut get-gün gəl.	Gün çıx, gün çıx
Keçəl qızı evdə qoy,	Kəhər atı min çıx.
Nazlı qızı götü gəl	Keçəl qızı evdə qoy,
(Azərbaycan folklor...)	Saçlı qızı götür çıx
(Naxçıvan), 1994:31).	(Söyləyici:Gülüzə Qurbanova).

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorunda da “Gün çıx” nəğməsi artıq yavaş-yavaş uşaq folkloruna keçid alır.

Azərbaycan folklorunda düzməcə, sicilləmə kimi bilinən janrlar qumuq folklorunda oyunlar olaraq qeyd edilir (**Şamilov, 2011:15**). Bunlara misal olaraq “Barmaqlar”, “Bitiki”, “Qarsinçek” və s. misal göstərə bilərik (**Kumuk xalk avuz..., 2002:16, 18-20**). Bu oyunlar öncələr böyükklər tərəfindən keçirilən mərasimlərin bu günkü qalıqlarıdır. Əlimizdəki materialları diqqətlə incələdikdə bunu açıqca görə bilərik. Məsələn, Azərbaycan folklorunda “Qodu-qodu” mərasimi günəşi çağırma mərasimidir. Qumuq folklorunda isə bu sadə oyunlar, yumunçuqlar kimi qalmışdır. A.Acıyevin də qeyd etdiyi kimi, qədimdə günəşi çağırma mərasimi qumuqlarda da “ciddi” xarakter daşıyıb (**Аджиев, 2005:141**).

Qumuq folklorunda mövsüm mərasimlərindən biri də “Güdərbay”dır. Bu mərasim, əsasən, məhsul toplanan zaman keçirilmişdir. “Güdərbay”ın bölgələr üzrə “Durqumay”, “Qüssemey”, “Massay”, “Kassamay” kimi adlandırılmasının da şahidi oluruq. Bu mərasimdə də cavanlar xüsusi “Güdərbay” nəğməsi oxuyaraq, ev-ev gəzib qarğıdalı toplayardılar. A.Acıyevin məlumatına görə “Güdərbay”ın konkret bir tarixi yoxdur. “Güdərbay” uzun payız günlərində keçirilirdi. Yalnız gənclər ilə keçirilən bu mərasimdə uşaqlar iştirak edə bilməzdi (**Аджиев, 2005:139-140**).

Birisi:

Bir nəfər: – Gudur-gudur Gudurbay!
– **Gudur-gudur Gudurbay**

Barısı: – Hossay!:

Hamısı: – Hossay!:

– Gudurbaynı gorgenlər! – Hossay!
– **Gudurbayı görənlər! – Hossay!**
– Gorup, salam bergenlər! – Hossay!
– **Görüb, salam verənlər. – Hossay!**
– Salamınnı ari qoy! – Hossay!
– **Salamını bir yana qoy, – Hossay!**
– Qapcıqıma tari quy! – Hossay!
– **Dağarcığıma darı qoy! – Hossay!**
– Tari quysafi, tartarman, – Hossay!

– **Darı qoysan, ovudaram, – Hossay!**
(Аджиев, 2005:156)

Yenə də A.Acıyev tədqiqatında bildirir ki, “Güdürbay”ın tatlardan başqa heç bir xalqla əlaqəsi yoxdur (Аджиев, 2005:144). Lakin Azərbaycan folklorunda “Yel baba” və bicar nəğmələri “Güdürbay”la səsləşir.

“Azərbaycan folklor antologiyası” kitabında “Yel baba” şeirinin qarşısında mötərizədə “Xırman vaxtı” ifadəsinin qeyd edilməsi onun məhsulun yığımı zamanı oxunduğunu göstərir.

A yel baba, yel baba,	Qurban sənə, gəl, baba.
Tez gəl, baba, gəl baba.	Taxıllar yerdə qaldı,
Sovur bizim xırmanı,	Yaxamız əldə qaldı.
Atına ver samanı.	A yel baba, yel baba,
Dən yığılıb dağ olsun.	Qurban sənə gəl, baba
Yel babamız sağ olsun.	(Azərbaycan folklor...
A yel baba, yel baba,	(Dərələyöz), 2006:40).

Yel babaya başqa bir analogi variant da Masallı folklorunda düyü əkini zamanı oxunan bicar nəğmələrini göstərə bilirik:

Əs, ay giləvar, giləvar,
Ay, xoş giləvar, giləvar.
Heyva narın iyi gəlir, əs, ay giləvar, giləvar.
Güldən xarın iyi gəlir, əs, ay giləvar, giləvar.
Sənnən yarın iyi gəlir

(Masallı folklor örnəkləri, 2013: 344-345).

Göründüyü kimi, hər iki xalqın folklorunda mövcud olan nəğmənin məzmunu, əsasən, eynidir. Qumuqlar məhsul yığımı zamanı işlərini asanlaşdırmaq üçün Güdürbayı, Azərbaycan türkləri Yel babanı (giləvar da yeldir – A.Q.) köməyə çağırır.

Mövsüm mərasimlərindən biri Novruz bayramı haqqında Azərbaycan folklorunda kifayətcədər məlumat vardır. Qumuqlar da Novruz bayramına xüsusi hazırlıq görürlər. Bu hazırlıq bölgələrə görə müxtəlifliyini qoruyub saxlayır. Məsələn, Xankişi-yevin məlumatına görə, şimali qumuqlar Novruz gününə cənub qumuqlarından fərqli hazırlaşırlar. Novruz bayramı günü uşaqlar

Novruz bayrağı hazırlayır, ağacların əyrilmiş budaqlarını qırır və bayraqlarını asırlar. Novruz bayraqlarından mütləq Novruz hədiyyələri, dəsmallar, tənbəki kisələri asılmalıdır. Budağın başında ağacdən düzəldilmiş şanapipik fiquru qoyulur. Bu da yazın simvoludur. Novruz bayraqları ilə uşaqlar qapı-qapı gəzir və Novruz sarınları oxuyurlar. Novruz sarınlarının oxunmasının da özünəməxsus qaydası var. Bir nəfər ucadan şeiri deyər, digərləri də xorla “Şatman-şatman Novruz günü mübarək” deyər təkrar edərlər (**Kumuk xalk avuz..., 2002:101**).

Cənubi qumuqlar isə Novruz gününə on-on beş gün öndən hazırlaşmağa başlayırlar. Bayram üçün “ala tayak” (rəngarəng çubuq) hazırlayırlar. Bunun üçün yaşıl rəng parçanı götürüb çubuğa vintvarı şəkildə dolayır, daha sonra yüngülvarı yandırır koru çubuqdan soyurlar. Bundan sonra çubuqda vintvarı şəkildə ağ-qara rəngdə iz qalır. Novruz zamanı həm ənənəvi, həm də yeni nəğmələr də oxunur (**Аджиев, 2005:145**).

Birisi:

Bir nəfər:

- Bu uyler- ariv uyler,
- **Bu evlər, gözəl evlər,**
- İçində altın cuyler.

İçində qızıl mismarlar.

Assalamu alaykum,

Səlamun aleykum,

Tan yaxşı bolsun, heyler!

Sabahınız xeyir olsun, heylər!

Haza Navruz gunu mubarak!

Haza Novruz günü mübarək!

Barısı da:

Hamısı da:

- Haza Navruz gunu mubarak!
- **Haza Novruz günü mübarək!**

(**Kumuk xalk avuz..., 2002: 132**).

Ailə-məişət mərasim nəğmələri

İş görülən zaman oxunan nəğmələrdən ən məşhuru “Qaliley-qayvay” nəğməsidir. Bu nəğməni, əsasən, qadınlar tarlada iş görərkən oxuyardılar.

Birisi oxuyar:

Vay qaliley qaliley, qayvay

Vay qaliley, ayvay

Jie jie jielik

Vay gilas, gilas, çiylək

Xor təkrarlayır.

Yenə bir nəfər oxuyur:

Vay qaliley, qaliley qay-vay

Jıyıp almağa gerek...

Gedib yığmaq gərəkdir

Xor təkrarlayır.

-Vay qaliley, qaliley, qay-vay

Vay qaliley, qaliley, ay-vay

Qar kimin öz syüyqeni

Hər kəsin öz sevdiyinə

-Vay qaliley, qaliley, qay-vay

Vay qaliley, qaliley, ay-vay

Yığsın balam, jielek.

Yığsın, balam çiylək

(Kumuk xalk avuz., 2002: 9).

Başqa bir əmək yırına nəzər salaq:

Erten turup baraman dey

Erkən oyanmaq üçün

Va, qay-vay, ananay, vay-qay

Vay qaliley, qaliley, ay-vay

Buday orak ormağa dey.

Buğdanı oraqlamaq üçün.

Yetişip bardım tavlağa dey,

Yetişdim bir daşlığa,

Tavlada kara kaban dey,

Daşlıqda qara qaban

Atıp urdum oraknı dey

Orağı atdım

Sabı girdi gözüne dey

Sapı girdi gözüne

Axşamqa orup bitdirdi dey

Axsama qədər bişirdi

(Kumuk xalk avuz., 2002:10).

Burada da hər sətirdən sonra xor təkrarlanır.

İstər “qaliley qay-vay”, istərsə də “ananay qay-vay” nəğməsində sarınların oxunma qaydasına və şəklinə rast gəlirik və ənənəvi sarınlardan çox da fərqlənmədiyinin şahidi oluruq. Bunun da səbəbi, əsasən, sarınların oxunma və qoşulma tərzinin dilə yataımlı, axıcı və türk sillabik şeirinin xüsusiyyətlərini daşımasıdır. “Qaliley qay vay” nəğməsinə Azərbaycan folklorunda Şəki-Zaqatala bölgəsinə aid İməci nəğmələrini misal göstərə bilərik:

Çay daşı, çaylax daşı, Divlər iləcin olsun.
Çaylağın xırda daşı. Ay desənə, desənə,
Getmişdim iməciyə... Soyub limon yesənə və s.
İpim, ipim, ip olsun, **(Azərbaycan folklor...**
İpim tərən quş olsun. **(Naxçıvan), 1994:28).**
Hürü qızlar içində

Əksər türk xalqlarında olduğu kimi, Qumuqların da toy mərasimləri folklor nümunələrinin zənginliyi ilə seçilir. Musiqi və sözün vəhdətinin ağırlıqtəşkil etdiyi toylardan danışarkən biz mövzumuzla bağlı olaraq sarınlarla bayatıların müqayisəsinə diqqət yetirəcəyik. Mərasimlərimiz haqqında son dövrün ən dəyərli araşdırması olan “Azərbaycan mərasim folkloru” kitabında A.Xürrəm qızı yazır: “toy, sadəcə olaraq, iki kollektiv arasında əvəzlənmə – ötürmə münasibətlərinin baş verdiyi mərasimdir. Bu münasibətlərin əsası isə çoxlu sayda ayinlərlə, rituallarla müşayiət olunaraq qoyulur” **(Xürrəm qızı, 2002:91)**. Bu mərasim və ritual-lara qız bəyənmə, elçilik, nişan, qızqaçırma, xınayaxdı, gəlin gətirmə, gərdəkpapma və s. daxildir. Adını çəkdiyimiz mərasim və ritualların bir çoxu haqqında etnoqraflarımız və folklorçu alimlərimiz xeyli toplama örnəyi yayımlamış və tədqiqata cəlb etmişlər.

Təəssüf ki, çox qədim ənənəyə dayanan, zəngin folklor örnəyi hesab edilən, informatorların böyük həvəslə söylədikləri “qızqaçırma” ənənəsi ideoloji təsir nəticəsində diqqətdən kənarda qalmışdır. Mövzu ilə bağlı materiallar vaxtında toplanıb nəşr edilmədiyindən araşdırıcılarımızın hər birinin geniş məlumat sahibi olduğu “qızqaçırma” tədqiqatdan kənar qalmışdır.

İstər folklorçuların, istər etnoqraf, istər psixoloq, istərsə də sosioloq və b. ixtisas sahiblərinin tədqiqatından kənarda qalan “qızqaçırma” adəti qadağalara, yasaqlara baxmayaraq, bu gün də yaşayır. Azərbaycanlılara nisbətən daha çox assimilyasiyaya məruz qalan qumuqlarda da qızqaçırma bu gün də mövcudur. Görkəmli folklorşünas, professor. A.Aciyev yazır: “Qumuq gələnləri arasında qız qaçırma hələ də yaşamaqdadır” **(Аджиев, 2005:150)**.

Qızqaçırma əleyhinə uzun illər ciddi təbliğat aparılmasına, bu adətin qanunlarla yasaqlanmasına, qanunu pozanların ciddi cə-

zalandırılmasına baxmayaraq, “qızqaçırma” adətini aradan qaldırmaq mümkün olmamışdır. Türklərin bir çoxu hələ də təhtəl-şüurlarında qızqaçırmının cəsarət, qəhrəmanlıq olduğunu düşü- nülər. Bu da səbəbsiz deyil. Günümüzədək gəlib çatmış dastan, nağıl, bayatılar və folklorumuzun başqa janrlarında qızqaçırma ilə bağlı maraqlı faktlara rast gələr bilərik. Uşaqlıq və yeni- yetməliyində “Koroğlu”, “Qaçaq Nəbi” qəhrəmanlıq dastanlarını, eləcə də bir çox məhəbbət dastanlarını oxuyanın, yaxud din- ləyənin şüuruna qızqaçırma hünər, qəhrəmanlıq kimi hopur. Hətta Koroğlu Nigari Çənlibelə gətirməyə gedərkən dəlilər ona kömək etmək istədikdə dillər əzbəri olmuş, zərbi-məsələ çevrilmiş:

“İgid gərək yar sevməyə,

Özü tək gedə,tək gedə” (**Koroğlu., 1982:25**) – gəraylısı ilə cavab verir.

Bundan həm də belə bir nəticə çıxara bilərik ki, türklərdə qızqaçırma qəhrəmanın özünütəsdiq, igidlik nümunəsi sayılır. Ər- gənlik yaşına çatmış, dəli-dolu gənc özünü təsdiq etmək üçün sev- diyi qızı valideynlərinin elçi gedib almasındansa, özünün qaçı- rmasına üstünlük verirdi. Qız qaçırkən oğlana dostları və qohum- ları da yaxından köməklik göstərirdilər. Bununla evlənmək istəyən oğlan müstəqil hərəkət etmək bacarığını isbatlamış olurdu. Qızlar da bəzən oğlanın üzünü görməsə belə, onun cəsarətinə, şücaətinə heyran qalıb evliliyə razılıq verirdilər. Düşünürdülər ki, oğlan onu ailəsindən, qohumlarının arasından qaçırmışsa, demək ömrünün axırınadək namusunu, şərəf və ləyaqətini də qoruya biləcəkdir.

Buna görə də, son yüzilliklərin qadağalarına, cəzalandır- malarına baxmayaraq, folklorumuzda qızqaçırma tərənnüm olu- nur. Əlimizdəki bayatı örnəklərində, eyni zamanda qoşulub qaçma mövzusu da vardır. Bu həm də qumuq folklorunda özünü göstərir.

Azərbaycan haxıştalarında:

Qəbristanlıq gül aşdı, haxışda!

Ölülər durdu qaşdı, haxışda!

Gedin anama deyın, haxışda!

Qızı qoşuldu qaşdı, haxışda! (**Əzizqızı, 2012:172**)

Qumuq sarınlarında:

– Qel qeteyik, qeteyik,

Gəl gedək, gedək,

Qeç bolsa song neteyik?!

Gecə olsa neyləyərək?!

On iki arşınlik yavluqumdan

On iki arşınlik yaylığımdan

Yolda çatır eteyik

Yolda çətir düzəldərik

(Kumukxalk avuz..., 2002:12).

Başqa bir qumuq sarınında isə deyilir:

Bizin artıd süytegen,

Bizim axır südlüdür,

Koylanı semirtegen.

Qoyunlar bərəkətli.

Qali bir adət çıqan,

İndi bir adət çıxıb,

Kızlar kaçıp getegen

Qızlar qoşulub qaçır

(Kumuk xalk avuz...,

2002:12).

Türklərdə qızqaçırma, əsasən, oğlan, ya da qızın valideynlərinin razılığı olmadıqda baş verir. Toy isə hər iki ailənin razılığından sonra baş tutur. Toy mərasiminin ilk mərhələsi elçilik idi. Elçilik zamanı oğlanın ata-anasının qızın ata-anası ilə danışması çox da münasib sayılmadığından araçıdan istifadə edirdilər. Araçılar, əsasən, qohum və yaxın dostlardan ibarət olurdu. Qızı “ala bilmək” üçün araçılar daha çox nüfuzlu, sözünün kəsəri olan şəxslər seçilirdi. Qumuqlarda belə bir atalar sözü işlənir: “Əgər araçı yaxşıdırsa, onda hətta sarsaq da ərə gedər” **(Kumuk xalk avuz..., 2012).** Araçıların üzərinə daha çox məsuliyyət düşürdü, çünki onların nüfuzuna, iradəsinə rəğmən, türk ailəsində qız evi (hətta razı olsalar belə) dərhal müsbət cavab vermirdi. Azərbaycan folklorunda geniş yayılan “qız evi, naz evi” deyimi qumuq folklorunda da aktualdır.

Qız evinin razılığı alındıqdan sonra sıra başlıq və hədiyyələrə gəlir. Öncə qumuq folklorunda mövcud olan ana, qızı və qayınanası arasında deyilmiş bir örnəyə diqqət yetirək:

Meni kızımın baqası:

Mənim qızımın bahası:

Yüz elli y qamarça da,

Yüz əlli həmail,

Yüz iqırma parça da,

Yüz iyirmi zərxara
Kaptalqa kanavat da,
Kaftanlıq ipək,
Kabalayqa zarbap da,
Donluq parça,
Çutkuqa orus çitni da,
Çoxtoluq rus çiti,
Əvəzində elçilər deyir:
Seni kızınqni baqası
Sənin qızının qiyməti
İçi salam töşək de,
İçi saman doldurulmuş
döşək de,
Kuyruqu yok eşək de,
Azərbaycan folklorunda da bu kimi örnəklərə rast gələ

bilərik. Məsələn:

Oğlan evi:
Dəmirçi dəmir ilə,
İşdiyir kömür ilə.
Biz sizdən qız isdirix,
Allahın əmri ilə.

Nazberişqe xutnu da,
Nazbalışın üzü də
Şulanı bermey busa,
Bunları verməsəniz,
Qaplatmasın itini de.
Heç itinizi də ulatmayın.

Quyruğu yox eşək de,
Şo zatlanı bere dep,
O şeyləri ver deyib
Etməgiz bizge şək de.
Bizə şübhə dətməyin
(Kumuk xalk avuz...,2002:56).

Qız evi:
Dəmirçi dəmir ilə,
İşdiyir kömür ilə.
Biz sizə qız vermirik,
Allahın əmri ilə
(Azərbaycan folklor...
(Naxçıvan), 1994:36).

Bundan başqa, oğlan və qız evi iki dəstəyə ayrılaraq qarşılıqlı şəkildə deyir:

Oğlan adamı:
– Can-can bacı,

Qız adamı:
Şirin can bacı.

Oğlan adamı:
– Ho qızı bizdən eyləmə, Tumanı dizdən eyləmə.

Qız adamı:
– Atası öydə yoxdu.

Oğlan adamı:

– Cəhənnəmə ver, gora ver,

Ayrana ver, şora ver

(Azərbaycan folklor...(Naxçıvan), 1994:38).

Oğlan və qız tərəfi razılığa gəldikdən sonra nişanlanmaq – qeleşmək mərasimi başlayır. “Qeleşmək təntənəli şəkildə çox sayda qonaqların dəvəti ilə keçirilir. Nişandan sonra gəlin və qiyev (bəy, “güvey” sözündəndir – A.Q.) bir-birinin qohumlarına hörmət və ehtiramla yanaşırlar” (Аджиев, 2005:152).

Nişanlanmış bəy öz nişanlısını ancaqqızın cavan qohumlarının müşayiəti ilə görə bilərdi. Bunu bir folklor örnəyindən də görürük:

– Qey, kızı, sen urusan,

Ey qızı, sən vurarsan,

Çaldan çirpi alasan.

Çaldan çirpi alarsan.

Tapança bulan ursam,

Tapança ilə vursam,

Yerində ölüp kalasan!

Yerində ölüb qalarsan!

Zamansız konak gelgen,

Zamansız qonaq gələn,

Otum yanmay ne edeyim?

Odum yanmır neyləyim?

Urma tapança bulan,

Vurum tapança ilə,

Koyup sama geteyim.

Qoyub uzağa gedim (Söyləyici:

Müsəllimət Butayeva).

Göründüyü kimi, oğlanın xüsusi xahişi, bəzən hədə-qorxusu ilə qızı müşayiət edən qohum müşayiətçi nişanlıları baş-başa qoyub gedir.

Gəlin aparılarkən mütləq yengə olmalıdır. Qumuqlar yengəyə abay-katın, yengə deyirlər. Azərbaycanda olduğu kimi, qumuqlarda da yengə böyük qardaşın arvadı, yaxud qıza çox yaxın evli bir qadın ola bilər. Toyun ən kulminasiya nöqtəsi gəlinin gətirilməsi mərasimidir. Gəlin gətirilən zaman qadınlar sarınlar deyər:

Qelinlər qəlsin bizqə,

Gəlinlər gəlsin bizə,

Bermesin bersin bizgə,

Verməlisini versin bizə,

Bermesi tarık tögül,

Verdiyi vacib deyil,

– Ay qal, qalalay,

– **Ay qay, qalalay,**

Özü tarıkdır biqə!

Özü vacibdir bircə!

Otqa salqan tönqekni,

Oda salan oğlana,

Qüyüvqe baqıqız,
Kürəkənə baxınız,
Saliqatnı boynuna,
Səliqətin boynuna,
– Ay-qay, qalalay,

– **Ay qay, qalalay,**
Orta süyek taqıqız
Orda sümük taxınız (Kumuk
xalk avuz..., 2002: 21).

Bəzən sarın oxuyarkən qız evi ilə oğlan evi qarşılıqlı deyişərdilər. Deyişmənin məzmunu, əsasən, qız evinin öz qızını, oğlan evinin də öz oğlunu tərifləməsi olardı:

Oğlanın ailəsindən bir nəfər deyir:

Tal terek biyik olmasa,
Budaq ağac böyük olmasa,
Denizge salkın qaydadı?
Dənizdə salxım hardadır?
Şapi batır bolmasa
Şapi igid olmasa,
– Ay-qay, qalalay,
– **Ay qay, qalalay,**
– Bu xadیر gün kaydadı?
Bu gözəl gün hardadır?
Qızın ailəsindən cavab gəlir:

Qelin alıp gelebiz,
Gəlin alıb gələrik,
Çaçma kozuquz barmı?
Səpməyə qozunuz varmı?
Biz gəltirgen gəlinqə
Biz gətirən gəlinə
– Ay-qay qalalay,
– **Ay qay, qalalay,**
– Aytma sözügüz barmı?
Deməyə sözünüz varmı?
(Kumuk xalk avuz..., 2002: 22).

Gəlin gətirilən zaman ailələrin qarşılıqlı dəyişməsi Azərbaycan folklorundakı həxişdaları xatırladır. Bu barədə daha sonra ətraflı məlumat verəcəyimiz üçün bir daha təkrar etmək istəmirik.

Oğlan evindən bir nəfər: Maşın gəlir, bərk gəlir,
Yaşıllar, ay yaşıllar İçi dolu qənd gəlir.
Ağaca dırmaşıllar. Mən şirin çay içəndə
Bu zamanın qızları Qayınanama dərd gəlir
Ər üstə dalaşıllar. **(Əzizqızı, 2012:22).**

Qız evi cavabında:

Bundan başqa, bəzi nəğmələri də misal göstərə bilərik:

Qız evi:

Ay ev yiyəsi, evin avadan olsun,
Altı küləş, üstü taxtadan olsun.
Ay qız adamı, sındır badamı,
Oğlan adamı, gəl al, qadamı.

Oğlan evi:

Al almağa gəlmişik,
Şal almağa gəlmişik
Oğlanın adamları,
Aparmağa gəlmişik.

Və yaxud:

Verdik bir dana,

Aldıq bir sona,

Ay qız adamı,

Qal yana-yana

(Söyləyici: Gülüzə Qurbanova)

Gəlin gətirildikdən sonra oğlan evində toy çalınır. Toyda adətə görə gəlin bəydən tapmaca soruşur. Bəy tapmacanın cavabını bilməsə, gəlinə yaxın gəlmək hüququna malik olmur. Bir örnəyə diqqət edək:

Qız və rəfiqələri soruşur:

Yılannı avzu uv bolur,

İlanın ağzı zəhər olur,

Essi yok mal duv bolur.

Hecnə yox, mal çox olur.

Yetti dengizni içinde

Yeddi dənizin içində

Neçe akçalıq suv bolur?

Neçə axçalıq su olur?

Bəy və dostları cavab verir:

Salam yiberdim xanqa

Salam verdim xana

Xan almasa – aqaqa,

Xan almasa – ağaya,

Qisabın men etermen,

Hesabını mən edim

Taşıp çıxar yakaqa

Tapşır çıxsın qarşıma

(Kumuk xalk avuz., 2002:22)

Qumuq folklorundakı bu deyişmə Azərbaycan folklorunda oğlanla-qızın toyda deyişmələrini xatırladır:

Oğlan:

İynə iynənin sapı,

Bizim yol sizin qapı.

Ay, Nabat xanım, sən mənim canım.

Dur gedək, qız, dur gedək.

Yarı yardan edənlər

Dilənsin qapı-qapı,

Ay Nabat xanım, sən mənim canım,

Dur gedək, dur gedək, qız, dur gedək.

Qız:

Ələk-ələk asdılar,

Ələyə gül basdılar.

Mən Nabat xanım, qoy yansın canın,

Getməyəm, oğlan, getməyəm, oğlan, getməyəm.

Yaxşı qızın kəbinin,

Pis oğlana kəsdilər.

Mən Nabat xanım, qoy yansın canın,
Getməmə, oğlan, getməmə,
(Söyləyici: Gülüzə Qurbanova).

Qumuqtoylarının əsas elementlərindən biri “Syüydüm tayak”dır. Bu həm mahnıdır, həm də rəqs növüdür. Burada əllərin-də budaqlar – “syüydüm tayak”lar tutan oğlan və qız bir-birini rəqsə dəvət edib, oxuyaraq oynayırlar. “Syüydüm tayak” zamanı oğlan qıza yaxınlaşır və ona şeirlə sual verir. Daha sonra qaytağı oynayaraq öz dostları ətrafında bir dövrə vurur. Gəlib öncəki yerində dayanır. Bundan sonra sual verilən qız şeirlə cavab verir. O da öz rəfiqələri ətrafında fırlanaraq eyni ritmlə qaytağı oynayır və öncəki yerində dayanır” (Аджиев, 2005:348). Qumuq folklorunda mövcud olan “Syüydüm tayak”lar Naxçıvan ərazisində geniş yayılmış dilyallıları, haxışdalar və gülümeylər ilə oxşardır. Musiqi ilə rəqsin vəhdətindən yaranmış dil yallılarında əl-ələ tutmuş və ya çiyninə söykənmiş iki qrup bir-birinə eyni ritimli şeirlə cavab verir. Adını mərasimlər zamanı oxunan bayatıların son misrasının – “ay gülümey”in təkrarlanmasından almış gülümeylər də Syüydüm tayaklar kimidir. “Gülümey”lərdə mərasim iştirakçıları dairə vuraraq rəqs edir. Ortaya çıxan bir nəfər isə bayatının bir misrasını oxuduqda ətrafdakılar xorla “A gülüm ey” deyərək onu tamamlayırlar. Ortada oynayan bayatının dörd misrasını da söylədikdən sonra oynaya oynaya dairədə duranların sırasına keçir, sıradakılardan biri oynayaraq və oxuyaraq ortaya çıxır.

Məsələn:

Qızıl üzüyün xası

Ətrafdakılar dövrə vuraraq oynaya-oynaya oxuyurlar:

Qızıl üzüyün xası,

A gülümey, a gülümey!

Bir nəfər: Silinsin könlümün pası

Xor: Silinsin könlümün pası

A gülümey, a gülümey!

Bir nəfər: Bu zalımın balası

Xor: Bu zalamın balası

A gülüm ey, a gülüm ey! (**Söyləyici: Əli Şamil**)

Aparıcı mahnısını başa çatmış hesab edəndə oynaya-oynaya ətrafda dairəvi rəqs edənlərə qoşulur. Onu oyundaşlarından başqa birisi əvəz edir. Rəqs-mahnı beləcə davam edir (**Söyləyici: Əli Şamil**). Yuxarıda gətirdiyimiz örnəklərdən gördük ki, bir qədər fərqli də olsa, qumuq folklorunda syüydüm tayaklar Azərbaycan folklorunda dil yallıları və gülümeylər ilə bənzərdir.

Bundan başqa, Azərbaycanda geniş yayılmış “Tərəkəmə”, “Naz eləmə” (**Söyləyici: Əli Şamil**) kimi rəqslərimizdə də məhz oğlanla qız qarşılıqlı şəkildə oynayırlar.

Qumuq folklorunda toy önəmli bir yer tutur. A.Acamatov, S.Hacıyev, B.Alimov və A.Acıyevin ortağ şəkildə gəldikləri nəticə budur ki, cənubi qumuqlarda toy ənənəsi daha güclü qalmışdır. Şimali qumuqlartoy ənənəsini unutmuşlar. Ancaq bütün bunlarla yanaşı, diqqətli baxdıqda qumuq folklorunda toyun qədim adət-ənənələrlə zəngin olduğunun şahidi oluruq. Toy zamanı oxunan xalq mahnıları da qumuqtoylarını zənginləşdirən elementlərdəndir.

Xalq mahnıları

Qumuq xalq mahnıları, əsasən, sarınlar və yırlardan ibarətdir. Sarınlar çox vaxt xor və solo şəklində ifa olunur. Bir nəfər mahnının sözlərini ifa edir, xor isə nəqarəti təkrarlayır. Yırın ifası, əsasən, yırçının öz improvizasiyasından asılıdır. Belə ki, oxuduğu yırı hansı janrda, hansı musiqi ilə ifa edəcəyinə yırçı özü qərar verir. Yırçının və aşığın funksiyası demək olar ki, eynidir. Qumuq yırçılarına Ayav Akayevi, Asiyat İbrahimovu, Musayati və s. misal gətirə bilərik. Qumuq folklorunda mövcud olan bütün yırlar musiqilidir və öz melodiyası ilə ifa olunur. Bu melodiya aqaç-komuz aləti ilə ifa olunur.

Qumuq xalq mahnıları haqqında ciddi bir araşdırmaya rast gəlmədik. Daha çox yüngül rəqs mahnıları – lirik sarınlar öyrənilmişdir. Ancaq yırlar və epik janrlar hələ də tədqiqata cəlb edilməyib. Son zamanlar bu janra maraq artmış və bunun nəticəsi olaraq Mədinə Səxavətova bu mövzuda elmi tədqiqat işi yazmışdır

(Сахаватова, 2013). Qumuqlar xalq mahnılarını qruplaşdıraraq “sevgi”, “kazak”, “Sibir” və s. mövzulu mahnılar olaraq bölürlər. “İlk baxışda mahnılar sistemli şəkildə iki qrupda toplanır. Bir qrupu kazak, hərbi, fəlsəfi mahnılar, digər qrupu isə sevgi, satirik yırlar, sarınlar, taqmaklar şəklində göstərə bilərik” (Сахаватова, 2013:7). A.Acıyev bunu kazak mahnıları, sevgi yırları, sarın və taqmaklar şəklində qruplaşdırmışdır (Аджиев, 2005). Biz buraya həm də “ailə-məişət”, “müharibə”, “Sibir”, “vətən sevgisi”, “qürbət” və s. kimi mövzuları da əlavə edə bilərik.

“Ailə-məişət” mövzulu mahnılar

“Ailə-məişət” mövzulu mahnılarda qardaşın, atanın, qızın, oğulun təriflənməsi daha xarakterikdir. Qardaşın təriflənməsinə bir misal:

Aynanay bizin uynu artinna
Aynanay bizim evin ardında
Aynanay kokan terek bav bosun
Aynanay çıxan ağac bağ olsun
Aynanay, jan kardaşım Muqitdin
Aynanay, can qardaşım Muhitdin

Aynanay, jan kardaşım Muqitdin
Aynanay, can qardaşım Muhitdin
Aynanay gelin alıp uy bolsun
Aynanay gəlin alıb ev olsun
Aynanay-anay desəm aynanay.

Aynanay – anaya desəm aynanay (Алимова, 2008:75).

Mahnıdan da göründüyü kimi, bacının qardaşa xoş diləkləri, arzuları ifadə edilir. Maraqlıdır ki, Azərbaycanda “Nanaylar” adında xüsusi nəğmələr vardır ki, yuxarıda misal göstərdiyimiz “Aynanay” mahnısı ilə eyniyyətəşkil etdiyini düşünürük. Nanaylara diqqət yetirdikdə yallı ilə müşayiət olunan, avazla oxunan və iki hissədən ibarət şeir növü olduğunu görürük. Birinci hissə nanayarası və ikinci hissə vəsfi-hallar adlanır. Nanayarası və vəsfi-hallar iki misra olub hər dəfə təkrarlanır, yəni nanayarasının birinci misrası hər bir vəsfi-halın birinci və üçüncü misra-

larından, ikinci misrası isə ikinci və dördüncü misralarından sonra işlənir (**Səmimi, 2004:72**):

Nanay, nanay, nanay, dam üstə duran oğlan,
Nanay, nanay, nanay, gedən yar, əylən, əylən.
Nanay, nanay, nanay, boynunu buran oğlan,
Nanay, nanay, nanay, nadan yar əylən, əylən.
Nanay, nanay, nanay, quran qənimin olsun,
Nanay, nanay, nanay, gedən yar, əylən, əylən.
Nanay, nanay, nanay, əhdindən dönən oğlan,
Nanay, nanay, nanay, nadan yar, əylən, əylən
(**Azərbaycan xalq mahnıları, 2003:252**)

Və yaxud:

Ay qız, aç bir üzünü, nanay, nanay, nanay
Görüm o qaş-gözünü, nanay, nanay, nanay.
Mən ki səni sevirəm, nanay, nanay, nanay,
Mənə göstər üzünü, nanay, nanay, nanay
(**Azərbaycan xalq..., 2003:136**)

Yuxarıdakı örnəklərdən də göründüyü kimi, qumuq folklorunda “Aynanay” mahnısı ilə Azərbaycan folklorundakı “Nanay” mahnıları müəyyən mənada yaxınlıqtəşkil edir. “Nanay” sözü ilə “Aynanay” sözü eynidir. Hər iki söz misraların önündə təkrarlanır. Bu sözün etimoloji açıqlaması da maraqlıdır. İmperiyat Xalipayeva “nanay” sözünün kökünü akkad mifologiyasında İnanna və İştaraaya yaxın ilahələrdən aldığını hesab edir. Xüsusi-lə, İştaranın ikinci adının ola biləcəyini yazır (**Халипаева, 1994:105**). Həmçinin “Mifi narodov mira” kitabında da bu fikir mövcuddur (**Мифы народов..., 1984:237**). Qeyd etməliyik ki, Akkad mifologiyasında İnanna Arattanın bas tanrısı idi, Arratta subarların, bulqarların ərazisində yerləşirdi.

Tacir Səmiminin “nanay” sözü haqqında mülahizəsi bir qədər fərqlidir. Belə ki, alim “nanay” sözünün Mesopotamiyanın ay ilahəsi Nanayya (Anahid) ilə bağlayır və mənasının “ana”, “anacığım” olaraq açıqlayır (**Səmimi, 2005: 76**). Qeyd etməliyik ki, müəllifin vurğuladığı ay ilahəsi Nanayya şumerlərdə ay tanrısı Nannadır. Hər iki alimin fikirlərində yaxınlıq var.

Əlimizdə olan ailə məişət mövzulu “Aynanay” mahnılarında atanın tərifinə də yer verilmişdir. Məsələn:

Solo:

Aynanay meni atamı abzari

Aynanay mənim atamın həyəti

Aynanay abzarına kizləri.

Aynanay həyətində qızları.

Aynanay anay desəm aynanay.

Aynanay, anay desəm, aynanay.

Xor:

Aynanay orde şaqarlı bolsun

Aynanay orada şəhərli olsun

Aynanay ulanları, kizləri.

Aynanay oğlanları, qızları.

Aynanay, anay desəm aynanay

Aynanay, anay desəm, aynanay (Алимова, 2008:75).

Məzmunundan aydın olur ki, mahnı qızın öz atasına fəxrlə söylədiyi sözlərdən ibarətdir. Yuxarıda gətirdiyimiz hər iki nüsxə daha çox toy mərasimlərində ifa olunur.

Aqaç-komuz

Aqaç-komuz, görünür “ağac-qopuz” sözünün qumuqca variantıdır və Azərbaycanda saz olaraq tanındığımız alətin digər versiyasıdır. Maraqlıdır ki, 20-ci yüzilliyin əvvəllərində Dağıstanda aşılqlar, aşıq sənəti yaşasa da, onların yaradıcılığı öyrənilib toplanmadığından, tədqiqat işi aparılmadığından, Rusiyanın basqınları, işğalı nəticəsində yavaş-yavaş qumuqlar arasında el aşılqları və sənətkarları unudulmağa başlandı. Ancaq bunlar unudulsa da, xalq yaddaşında qalan folklor nümunələri onu göstərir ki, qumuqlar arasında da aşıq sənəti inkişaf etmişdir. Maraqlıdır ki, Azərbaycanda saz adlandırdığımız alət qumuqlarda aqaç-komuz, aşıq sözü isə ozan sözü ilə əvəzlənmişdir. Yüzilliklərdən süzülüb gələn bu gələcək istər qumuqlara, istərsə də Azərbaycan Türklərinə Dədə Qorquddan qalma mirasdır. Qeyd etməliyik ki, aqaç-komuz ilə sazın da ciddi fərqləri var. Belə ki, qumuq yırlarının ifa edildiyi aqaç-komuz

adından da göründüyü kimi, “ağac qopuz” ifadəsindəndir. Qopuz alətinin “törəməsidir”. Aqaç-komuz aləti ilə ifa zamanı çalınan hava əsasən, ikinci dərəcəli, yırın sözləri isə aparıcı olur. Xalq ifaçıdan sözlərin aydın, anlaşıqlı olmasını xüsusilə tələb edir. Sözlər təmiz qumuqça olmalıdır və yır şəklində ifa edilməlidir.

Yırçılar yırladıqları zaman yaralıları, darda qalanlara yardım edə bilirlər. Bu baxımdan Dağıstanda məşhur Yırçı Kazakı nümunə göstərə bilərik:

Kayırlanıp kazabından kumsarıp,
Köpüklənib qəzəbindən qızarıb,
Katılğanın kutğara almas taş tülek.
Tərpənən əlindən qurtulmaz daş qəlblinin.
Kavğalı günler qarşı gelgende,
Qovğalı günlər qarşısına çıxanda,
Kan sıktatır yerni kuş yürek.
Qan çıxarar yerdən quş qəlbli.
Sırğalı kızlar yimik sıtılır,
Sırğalı qızlar kimi nazlanır,
Sen-men dese sınaılmağan boş yürek.
Döyüşə çağırsa, çəkilməz boş qəlbli.
(İnt:Yırçı Kazak...)

Və yaxud yırçının başqa bir yırından nümunə göstərək:

Karaqaylar boyu kak elme,
Qara şam ağacı boyunca qurumuş palıd,
Hamalıışğan günlerde kazağım,
Həbs olunduğu günlərdə qazağım,
Dosunq koyup sav gelme.
Dostunu qoyub sağ qayıtma.
Karağanklar boyu karğa uya,
Tikanlı ağaclar boyunca qarğa yuvası,
Karğa üdap sınsa da,
Qarğa bükülüb sınsa da,
Kakalığıp kazarxıday yelme!
Dikəlib ox tək bükülməz!
(İnt:Yırçı Kazak....)

Yırçı xəstənin başı üzərində bəzən üç gün, bəzən də üç aya qədər oxuyar xəstəni sağaldardı. Bu, eynən şamanların xəstə üzərində şamanlıq etməsinə bənzəyir (**Bayat, 2005**). Yırçının oxuma müddətini isə “xəstənin sağlması” müəyyənləşdirirdi. Xəstə ölərsə, yaxud sağalarsa yırçının “iş” tamamlanırdı. Yəni kəramət sahibi olan yırçı Dədə Qorqudun “missiyasını” yerinə yetirmiş olur. “Kəramət sahibi” sadəcə yırçılar yox, dastan qəhrəmanları da ola bilərdi. Məsələn, qumuq folklorunda geniş yayılmış “Bətirginin dastanı”nda da qəhrəmanın kəramət sahibi olması, buta verilməsi haqqında söhbət açılır (**Söyləyici: Ruhaniyyət Musayeva**). Aşığın Haqq-taalanın himayəsində olması, xüsusi vergi sahibi olmaları Azərbaycan dastanlarında da qarşılaşdığımız motivlərdəndir. Məsələn, “Əsli və Kərəm”də belə bir motiv var ki, Kərəmin haqqasığı olub olmadığını öyrənmək üçün diri adamı ölü adı ilə tabuta qoyurlar və Kərəm tabutdakı adamın diri olduğunu bilir (**Azərbaycan məhəbbət..., 1979:46**). “Abbas və Gülgəz” dastanında da həmçinin Abbası sınamaq üçün xalçanın altına zəhərli qılınclar düzülür və Abbas bunu başa düşür (**Azərbaycan məhəbbət..., 1979:82**). Sonda bunu qeyd edək ki, müasir dövrdə toy mərasimində yırçıların dəvət edilib yır söyləməsi gələni artıq yox olmağa doğru gedir. Bu hal Azərbaycanda da qarşılaşdığımız vəziyyətdir. Belə ki, artıqtoylarda dastan söylənməsi adəti demək olar ki, icra edilmir. Bunun yerini hər iki xalqın adət-ənənəsində daha ritmik rəqs havaları əvəz etmişdir.

Yas mərasimləri

Ölümün qeyri-müəyyənliyi, mifoloji mahiyyəti hər zaman insanları düşündürmüşdür. Ölüm zamanı keçirilən ayinlər də insanların bu müəmmalı durum qarşısındakı tərəddüd, qorxu hisslərini açıqca ortaya qoyur.

Qumuqtoyları qədər yas mərasimləri də diqqəti çəkir. Belə ki, qumuqların ölüm zamanı keçirdikləri ayinlər, əsasən, şamançılıqdan irəli gəlir. Lakin zamanla İslam dininin də təsirləri özünü göstərmiş və bəzi dəyişikliklər baş vermişdir. Məsələn, Azərbaycanda yas mərasimləri yas zamanı ağıçı qadınlar dəvət olunur.

Çünkü yaxınlarını itirmiş insanlar ağı deməyi (dil deyib ağlamağı) bacarmır, ağıcı qadın isə dediyi ağılarla, hətta uzaq olan və çox da ağlamaq istəməyən qadınların belə ağlamasına şərait yaradır. Zamanla İslam dininin də təsiri ilə ağıcı qadınlarla yanaşı, hətta molla qadınlar da yas mərasimlərinə çağırılmağa başlanmışdır.

Qumuqlar ölən şəxs üçün 5-7 günlük kütləvi yas keçirir. Ölünün birinci gecəsi qadınlar arasında yer bölüşdürülür. Hansı qohum qadının harada oturmalı olduğu müəyyənləşdirilir. Ölünün ata tərəf qadınları daha “sanballı” yerlərdə otururlar. Evin orta baqanı – gücünü təmsil edən dirəyin yanında ata tərəfdən və ana tərəfdən bir yaşlı qadın əyləşir. Qapıya ən uzaq divarda isə ata tərəf qohum qadınlar əyləşir. Bundan sonra isə ana tərəf qadınlar yerləşir. İki bacının yanaşı oturması yasaqdır.

Ölünün kişi qohumları isə həyətdə cəmləşirlər. Arxalarını evin divarlarına çevirib dayanırlar. İstəyən kişi otura da bilər. Ancaq yeni insanlar gəldikdə mütləq ayağa durmalıdırlar. Qapı ağzında, əsasən, ölünün ən yaxınları əyləşir. Gələn qonaqları ağlayaraq, göz yaşı ilə qarşılmalıdırlar. Qonaq öz istəyi ilə ya kişilərin içində otura, ya da qadınların yanına keçib ağlaşmaya qatıla bilər.

Yas mərasimində “şahalay” özünəməxsus yer tutur. Şahalay (şaxalay) sözünün türkcə səs-küy, çaxnaşma mənası bildirən çax, “çaxala” sözündən əmələ gəlmiş ehtimal olunur (**Аджиев, 2005:161**). Şahalay, əsasən, ölünün öz əcəli ilə deyil, başqası tərəfindən öldürülməsi zamanı oxunur. Bəzən çox kədərli ölüm hallarında və bəzən oğlu olmayanlar üçün də tətbiq olunur. Ən görkəmli şahalaylar, əsasən, çox hörmətli şəxsin ölümü zamanı deyilir. Görünür, şahalayın digər mahiyyətləri unudulub və sadəcə görkəmli şəxsiyyətlər üçün keçirildiyi yaddaşlarda qalıb. Tədqiqatçı Ə.Şamil öz araşdırmasında bu barədə yazır: “Keçmişdə gənc və ya toplumda nüfuz sahibi birisi öldüyündə, bir qadın başına torba geyinərək ağılar söylər, başqa qadınlar “vöv-vöv” deyər, kişilər isə “ay” deyər bağırır döyünərək dairəvi şəkil alıb dola-narlarmış” (**Şamil, 2011:291**). Qumuqların yas mərasimində oxunan yırlar mahiyyət etibarilə İslamdan öncəki dövrü əhatə edir. Məsələn, “Sen dünyadan getgen sonq” adlı bir yıra diqqət yetirək:

Qadı tükül saman da,
Qadı saman da deyil,
 Senden aldın yerli zamanda.
Səndən sonra yerli zamanda.
 Atanq-ananqtutqan uylerde,
Atan-anan, duran evlərdə,
 Nasipsiz başın tuvqan yerlerde.
Nəsibsiz başı duran yerlərdə.
 Sen aytdırmay tursanq da,
Sən heç nə deməsən də,
 Taşday talavalrım bar edi,
Daştək talvarım vardı,
 Tarkalamayqan kıyınlarım kop edi.
Azalmayan işlərim çox idi.
 Bir ojakda yılay uluy yaş kaldı,
Bir ocaqda ağlayıb-sızlayan uşaqqaldı,
 Bir ojakda kara bilev taş kaldı.
Bir ocaqda qara daş qaldı,
 Bu gündən sonq, senden sonq,
Bu gündən sonra, səndən sonra,
 Saqa anadaş kızlanı,
Sənin ananın qızları,
 Avrusa başın kim tutar,
Ağrısı başın kim tutar,
 Avnasa yerden kim alır?
Uzansa, yerdən kim qaldırar?
(Kumuk xalk avuz..., 2002:34).

Yırda ölumdən sonrakı həyattəsvir olunur və ölünün arxasınca çox ciddi üsyanlar edilir. Halbuki, İslam dininin buyruğuna görə, ölünün arxasından yas tutulmaz, üsyan edilməz. Allahın yaratdığını Allah da geri alar. Buna insanların üsyan etməsi, hətə ölü üçün ağlaşma qurması günah sayılır. “Yas mərasimi müsəlman mərasimləri arasında ən arxaik olanıdır və İslamdan öncəki bütperəstlik ənənələrinin bir çox əlamətlərini özündə saxlayır” (Kərimov, 1987:48). Buna görə də yas mərasimində İslam-

öncəsi ritualları görmək normal hal sayılmalıdır. Nəzərə alsaq ki, ölüyə dəfn günündən etibarən 3, 7, 40-cı günlər yas evində mərasim keçirilməsi şamanlıqdan qalma adətdir (**Bayat, 2005:260**) o zaman fikrimizi təsdiqləmiş olarıq.

Qeyd etməliyik ki, qumuqların yas mərasimi ilə Azərbaycan yas mərasimi arasında elə bir ciddi fərq yoxdur. Azərbaycanda da qadınlar və kişilər yas mərasimində ayrı-ayrı “vəzifə” sahibidirlər. Qadınlar meyiti ortalığa qoyur, evdə ağlaşma qurur, ölünü ağlayırlar. Kişilər isə həyətdə cəmləşir, ölənin şəxs haqqında danışırırlar (**Söyləyici: Bəşir Həsənov, Güllüzə Qurbanova**). Şəki-Zaqatala bölgəsində şivənin nümunələri ilə şahlaylar da üst-üstə düşür:

Aralıx yollu,
Əyni darayı donnu,
Dizinnən yuxarı düyməli,
Özü Koroğlu nərəli

(**Azərbaycan folklor... (Şəki-Zaqatala), 2005:60**)

Sonda onu deyər bilərik ki, mövsüm və mərasim nəğmələrindən danışarkən aydın oldu ki, qumuq və Azərbaycan folklorunda bir çox mərasimlər və rituallar eynidir. Bəzən bunlar müxtəlif adlandırılırsalar da, əsasən, eyni məzmun və mahiyyətdədirlər. Təhlil zamanı aydın oldu ki, qumuqlarda bir çox mərasimlər uşaq oyunları şəklində günümüzədək öz izlərini qoruyub saxlaya bilmişdir. “Qodu-qodu”, “Gün çıx”, “Zəmirə” və s. kimi mərasimlər buna misaldır.

Qumuq inancları: alqış və qarğışlar

Alqış-qarğışlar hər bir xalqın inanc sistemini əks etdirən janrdır. Alqış və qarğışlar xalqın inandığı, sitayiş etdiyi obyektə müəyyənləşdirmək üçün çox gərəklidir. Qumuq folklorunda mövcud olan alqış və qarğışlar da əski türk dünyagörüşünün bir parçasıdır. Alqışlar və qarğışlar demək olar ki, bütün situasiyalarda özünü göstərə bilər. Məsələn, birinə qəza üz verən zaman bunun səbəbini ona edilən qarğışda görürlər. Tanrının hədsiz gücünə inanan insan alqışında da, qarğışında da onun adını çəkir, ona pənah aparır. X.Malkonduev qeyd edir: “Tanrının adı keçmədən heç bir ritual, heç bir mərasim və dini mahnı keçirilə bilməz. Tanrının

tərənnüm edildiyi ovsun mahnılarında onun kosmoqoniklik düşüncəsi üstünlük təşkil edir. Dünyanın, yerin və yerdə yaşayan insanların taleyi onun iradəsindən asılıdır. Daha sonra ətrafdakı hər şey Tanrının adı ilə əlaqələndirilir” (**Малкондеев, 1990: 8**).

Alqışlar

Alqış sözü qədim türk mənşəlidir və bu gün bütün türk dillərində mövcuddur. Altaylı folklorşünas S.Kataşın da yazdığı kimi: “Alqışlar – xalq poeziyasının qədim, arxaik janrıdır. Bu janr əsasən, çətinə düşəndə, həyatda uğur qazanmaq, çətin situasiyalardan çıxmaq üçün söylənilir və ovsuna əsaslanır. Bu gün də altay folklorunda otdan, ağac qabığından, göz, qarın ağrısı, özündən getmə halları və s. üçün mövcud olan alqışlar vardır” (**Karam, 1978**).

Alqışlar, xüsusilə, evlilik, toy zamanı söylənilir. Adətən toyun əvvəlindən tutmuş, toy bitdikdən sonraya qədər alqışlar edilir: Ulanlı-kızlı bolsun!, (**Oğullu-qızlı olsun!**), Uyluşlu-paylı bolsun (**Cavanlar oğul qız sahibi olsun!**), Yaxşı saqatda bolsun (**Xoş saatda olsun!**), Kuş kutlu bolsun! (**Toy gecəsinin sabahı xeyirlə olsun!**), Əgər bu duanı subay biri edərsə, o zaman: “Artı saqa yaraşsın”! (**Sənin üçün olsun!**) – deyə cavab verilir (**Söyləyici: Ruhaniyyat Musayeva**).

Doğan Kayanın da alqışlar haqqında fikirləri maraqlıdır: “Birinin yaxşılığı üçün çox böyük dua, yaxud sehr əsnasında müraciət edilirdi. Şamanların, baksıların da ayın zamanı etdiyi orijinal hərəkətləri, dualarla bütünləşirdi” (**İnt: Kaya, Dualar və beddualar**).

Araşdırıcı S.Kataşın da qeyd etdiyi kimi, alqışlar və qarğışlar qədim türk mifologiyasının izlərini hər hansı bir şəkildə özündə qorumuşdur. Duanın əsasında dayanan alqışda başlıca cəhət yaxşılıq və uğur diləməkdir (**Karam, 1978:79**). Minilliklər də bu terminoloji ifadələrin xalqın yaddaşından silinməsinə imkan verməmişdir.

Uşağın dünyaya gəlməsi, ona ad qoyulması və s. mühüm hadisə sayılır. Uşağın ilk addımı, ilk sözü önəmli olur. Məsələn, uşağı ilk dəfə beşiyə qoyduqda belə bir alqış edilir:

Beşik bavu bek bolsun

Beşik bağı bərk olsun

Beş ulanı, beş kızı,
Beş oğlu beş qızı,
Aqası, ulankardaşı,
Atası oğlan qardaşı.
Nasıpli, devletli bolsun!
Nəsibli dövlətli olsun!
(Kumuk xalk avuz..., 2002:39).

Alqışların bir qismi xəstə ziyarəti zamanı deyilənlərdir. Xəstəliyin Tanrı tərəfindən verildiyinə inanan insan, Tanrının yardımı ilə də o xəstəliyin geri qayıtdığına inanmışdır. Odur ki, alqışlarında Tanrıya pənah aparır, onun adından istəklərini dilə gətirirlər. Xəstə ziyarəti zamanı deyilən alqışlara diqqət yetirək: Tenqrim, savluk bersin! (**Tanrım sağlıq versin!**), xəstə ziyarətindən qayıdan zaman isə “Men getgendey avrunq da getsin!” (**Mən getdiyim kimi, ağrıların da getsin!**), artıq sağalmış birini ziyarət edərkən: “Kıynalqanınqnı Allaq zuvapqa yazsın!” (**Əziyyətlərini Allah savaba yazsın!**) (**Söyləyici: Ruhaniyyat Musayeva**) kimi alqışlar edirlər.

Dustaqdan qayıdan insana: “Şu balaqdan kutulqan yimik qar balaqdan da kutulqun” (**Bu bələdan qurtulduğun kimi bütün bələlardan qurtulasan!**) kimi alqışları da misal göstərə bilərik.

Yuxu qədim türklər, həmçinin qumuqlar üçün də müqəddəs sayılmışdır. Yuxuda görülmələrin yozuma görə çin çıxacağına inanan qumuqtürkləri yuxusunu söyləyən birinə: “Yusup payxammar yaxşılığa yorasın” (**Yusif peyğəmbər yaxşılığa yozsun!**) duasını edirlər. Əgər yuxunu gecə söyləyirlərsə, o zaman: “Kalkıbaşda birev bar” (**Damda biri var!**) (**Söyləyici: Musayeva Ruhaniyyat**) deyirlər. Bu, alqış – xoş dilək, dua olmasa da, funksiya baxımından alqış funksiyasını yerinə yetirir. Çünki damda birinin olması xoşməramlı bir əyəyə, mələyə, qoruyucu mələyə işarədir. Yəni o, damda oturub və bu yuxunun yaxşı tərəfini eşidir.

Gündəlik həyatda da tez-tez rast gəldiyimiz alqışlar vardır ki, bunlar bir növ “salam”, “sabahın xeyir”, “günortan xeyir”, “necəsən?”, “gecən xeyrə qalsın”, “sağ-salamat” ifadələri kimi etiketə çevrilmişdir. Məsələn, iş üstündə qarşılaşılan insana: “İşin kolay bolsun!” (**İşin avand olsun!**), yemək yeyən insana “Aş tatlı bol-

sun!” (**Yeməyin şirin olsun!**), yaxud “Bereketli bolsun” (**Bərəkətli olsun!**) (Söyləyici: **Ruhaniyyat Musayeva**) alqışlarını edirlər.

Alqışlar özündə xoş dilək, xeyir-duanı təcəssüm etdirir. Alqış deyən insan xoş diləklərinə Tanrını vasitəçi edir, bir növ ondan kömək istəyir. Ancaq bəzi hallar da var ki, orada alqışlar inkar formasında olur. Məsələn, əgər insan hər hansı bir zərbə almışsa, işləri pis gedirsə, o zaman “Alla q xatarqa bereketin bermesin!” (**Allah xətaya bərəkətini verməsin!**) (Söyləyici: **Ruhaniyyat Musayeva**) alqışını edirlər.

Qarğışlar

Qarğışlar alqışlardan öz məna və mahiyyətinə görə fərqlənir. Əgər alqışlar birinin xeyrə çıxması, işinin düzəlməsi və s. üçün edilsə, qarğışlar bunun əksinədir. A.Nəbiyev Azərbaycan folklorunda qarğışlardan danışarkən onları üç qrupa bölmüşdür: mərasimlərlə, məişətlə, mifoloji və dini təsəvvürlərlə bağlı yaranan qarğışlar (**Nəbiyev, 1983:58**).

Qarğışların və alqışların gücünü “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında daha aydın görürük. Təpəgöz yeganə gözünü itirdikdə bunu elədiyi pis əməllərin nəticəsində ona edilən qarğışda görür və inanır ki, onu qarğış tutub. Öz-özünə deyir:

Ağsaqqallı qocaları çox ağlatmışam,
Ağsaqqallı qarğışı tutdu ola, gözüm, səni?
Ağbirçəkli qarıcuqları çox ağlatmışam,
Gözi yaşı tutdu ola, gözüm, səni?
Bıgıcı qararmış yigicikləri çox yemişəm
Yigitlikləri tutdu ola, gözüm, səni?
Sonra isə Təpəgöz Basata qarğış edir:
Ala gözdən ayırdın yigit, məni!
Tatlu candan ayırsun qadir səni!

(**Kitabi-Dədə Qorqud., 1988:102**)

deyir və Basatı aldatmaq istəyir: “Mağarada iki qılınç var, biri qınlı, biri qınsuz. Ol qınsuz kəsər mənim başımı. Var, götür, mənim başımı kəs” (**Kitabi-Dədə Qorqud., 1988:102**). Təpəgöz inanır ki, qarğışı Basatı ona görə tutmadı ki, öz günahları böyük olub.

Qarğışa mübtəla olan şəxsın mütləq hansısa pis bir əməl tutduğuna inanılır. Amma bəzən qarğışa mübtəla olan yox, qarğış edən kəs özü pis xüsusiyyətləri özündə daşıyan bir insandır. Məsələn, ögey ananın qarğışına baxaq:

Bu yetimlər kırılsın

Bu yetimlər qırılsın

Kırk müşke tıqılsın,

Qırx müşkülə taxılsın

Barı da ölüp biri kalsın

Hamısı ölsün biri qalsın

Onu da Allaq alsın!

Onu da Allah alsın!

(Kumuk xalk avuz..., 2002: 45).

Bəzən qarğış və alqışların ovsunla çox əlaqədar olduğunu görürük. Alqış və qarğış inamla edilməlidir, ki, “ünvanına çat-sın”. Müqəddəslik azaldıqca alqış-qarğışların da gücü zəifləyir. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da bunun belə əks olunduğunu görürük: “o zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi. Du-aları müstəcəb olardı” (**Kitabi-Dədə Qorqud. 2000:52**). Burada gördüyümüz kimi, alqış və qarğışın mahiyyəti böyükdür.

Ovsun

Ovsun qoruyucu gücü olan müqəddəs inanc olaraq qəbul edilir. Bəzən ovsunun fal ilə eyni olduğunu göstərirlər. Lakin bizcə, “ovsunun faldan fərqi var. Məsələ burasındadır ki, falın ibtidai növü ilə ovsun arasındakı seçilməni müəyyənləşdirmək elə bir çətinlik törətmir. Ovsun üçün söz əsas, başlıca meyar sayıldığı halda falın bəsit formasında buna ehtiyac duyulmur” (**Abdulla, 2005:52**).

Qumuq folklorundakı ovsun qədim türk mifologiyası ilə yaxından əsləşir və həm də onun bu gündən sabaha ötürücüsü rolunu oynayır. Çünki insanlar hələ də təbiətə hansısa mistik güc vasitəsilə təsir edilə biləcəyinə və bunun üçün fala baxma, ovsunlanma, cadugərlik kimi hadisələrə inanırlar. Son dövəmlər elm aləmində sehr, cadu, falabaxma haqqında müxtəlif fikirlər irəli sürülüb və sonunda gəlinən nəticə bu olub ki, sehr, cadu, falabaxma

sadəcə imitasiyadan ibarətdir. C.Frezerin ovsun haqqında fikirləri maraqlıdır: “Ovsun iki əsas prinsipə dayanır. Onlardan birincisi münasibin münasibi yaratması, yaxud nəticənin öz səbəbinə bənzəməsidir. İkinci prinsip isə bir-biri ilə əlaqəyə girən əşyalar əlaqə bitdikdən sonra bir başa qarşılıqlı hərəkət etməyə davam etməsidir. Birinci oxşarlıq prinsipi ola bilər. Lakin ikinci əlaqənin, yoluxmanın prinsipidir. Sehrkar da elə birinci prinsipdən nəticə çıxarır ki, o qarşısına çıxan bütün hərəkətlərə imitasiya edə bilər. İkinci prinsip əsasında o, bütün hər şeyin nə vaxtsa əlaqədə olduğu şəxsin özünə də təsir edəcəyi nəticəsini çıxarır” (**Фрезер, 1986:19**). Yəni, məsələn, cadu onu etdirənin özünü tutacaq və ona zərər yetirəcək. Burada sehr işə düşəcək və Tanrı cadu edəni cəzalandıracaqdır. Ancaq bununla yanaşı, cadu, sehr edilən zaman, qabildəkilərdən kömək istəyərkən məhz Tanrının adından istifadə edilir. Elə buna görə də “klassik filologiyada sehrin “Tanrı fenomenliyi” ilə əlaqəsini göstərən işlər var, hansı ki, Tanrını adlandırmaq – onu çağırmaqdır” (**Фрейденберг, 1998:58**).

Maraqlıdır ki, qumuq folklorunda ovsunla, sehlə əlaqəli olan “təhlükənin”, “xoş olmayan” işlərin adlarını çox çəkirlər. Onun yerinə başqa sözlər istifadə edirlər. Məsələn, bir qumuq atalar sözüne diqqət yetirək: “Atın aytsanq - at yimik gele” (**Adını çəksən, at kimi gələcək**) (**Söyləyici: Ruhaniyyat Musayeva**). Burada söhbət pis, qorxulu, xoşagəlməz güclərdən gedir. Azərbaycan folklorunda bunun başqa bir variantı ilə qarşılaşırıq. Hər hansı bir xoşagəlməz hadisədən, qorxulu, uğursuz məsələdən danışarkən “bismillah”, “şeytannar qulağına qurğuşun”, “adını Xatın ansın” (**Söyləyici: Suraya Bayramova**) kimi ifadələr işlədilir. Adın çəkilməsinə çox önəm verilən qumuq folklorunda gözdəymənin qarşısını almaq və ya gözdəyməni qaytarmaq üçün adlardan istifadə olunurdu. Məsələn, folklorşünas S.Hacıyevanın bir təsvirini qeyd edək: “Uşağı gözdəymədən xilas etmək üçün belə bir ovsun mərasimi keçirilirdi: ocaqdan közərmiş kömür götürülür və gözü dəydiyi güman edilən adamın adı çəkilərək hər küncə su səpilir, sonra sudan köz çıxarılır, əzilib toz halına salınır və uşağın qulağına, boynuna, boğazına, əlinə sürülür” (**Гаджиева, 1961:**

333). Qumuq folklorunda “Tanrının aldadıldığı” fikri bir qədər təhrifə uğramışdır. Çünki biz artıqqeyd etdik ki, qədim insan Tanrını hər şeyə qadir, hər şeydən üstün görürdü. Belə olan halda “Tanrını aldatmaq” fikrinə düşmələri o qədər də inandırıcı səslənmir. Fikrimizi əsaslandırmaq üçün “Oğlan deyil qız” mifoloji əfsanəsindən başqa bir misal da gətirək: “Nə vaxtsa bir ailə varmış. Bu ailənin doğulan bütün oğlan uşaqları ölmüş. Axır yeni doğulan oğlan uşağına saç qoyurlar, saçları uzanmış oğlan uşağını qız kimi göstərərək sanki Tanrını aldadırlar ki, bu oğlan deyil qızıdır” (**Халипаева, 1994:178**). Qeyd etməliyik ki, burada Tanrı deyil, bəd ruhları aldatmaqdan söhbət gedir. Azərbaycan folklorunda da bu ənənə mövcuddur. Doğulub ölən uşaqlara ya dini müqəddəslərdən birinin adını qoyar (məsələn: Məhəmməd, Əli, Hüseyn), ya da ona yalançı qəbir qazıb uşağı yaşadırlarmış (**Söyləyici: Bəşir Həsənov**). Bəzən bunu bir qədər fərqli şəkildə görə bilirik. Məsələn, Dərələyəz folklorunda bir əhvalat çox maraqlıdır. Doğum zamanı çoxlu qan itirən bir qadının ölməməsi üçün onu kişi cildinə salırlar. Düşünlər ki, qadını Hal anası aparır və Hal anasını aldatmaq üçün onu kişi cildinə salırlar. Bir növ Hal-anasını aldadırlar (**Azərbaycan folklor...(Dərələyəz), 2006:32**). Süjetlər arasındakı bənzərlik diqqətçəkəndir.

Ovsunlar həm də xəstələnmə, ilan vurmaları, gözdəyməsi, yuxusuzluq, atdan yıxılma, yaralanma, ovda uğursuzluq, yağışların yağması və ya əksinə, günəşin çıxması üçün, itmiş əşya və ən əsası ərə getmək istəyən qızın bəxtinin açılması və s. mövzularda ola bilər. Xəstəlik zamanı keçirilən mərasimlər də çox maraqlıdır.

Qumuq folklorunda müalicə zamanı müxtəlif otlardan düzəldilmiş məlhəmlə yanaşı, musiqinin və onun gücünün önəmli rolu var. Xüsusilə, çıxıq, sınıq zamanı loğmanlar zərərçəkmişə sakitləşdirir bilmirdilər. Bu zaman isə xüsusi musiqi ritmi ilə sakitləşdirici mahnı bilən peşəkarlara ehtiyac duyulurdu. Bəzən ağrının şiddətindən musiqi ilə sakitləşə bilməyən xəstə üçün peşəkar oxuyurdu:

O çartlama, çartlama!

Men oynamayqan, sen de avrumayqan

Мән oynamıрам, сән дә ағрыма (Аджиев, 2005:173).

Məşhur Yırçı Kazak haqqında belə bir rəvayət mövcuddur ki, bir döyüşçü 12 yerindən yara almış, uzun müddət şaxtada qalib yarasını hovlatmışdır. Onun sağlması üçün Yırçı Kazakı dəvət etmişlər. Yırçı Kazak gəlib kumuzda mahnı çalıb. Yaralı özünə gəldikdən sonra Kazak qəhrəmanlıq havaları çalmış və zamanla xəstə sağalmışdır (İnt: **Yırçı Kazak. Zaman qelir..., 238-239**).

Heyvanlar üçün keçirilən rituallar da vardır. Onlardan ən məşhuru və geniş yayılmışı “Qurdağzı bağlama duası”dır. Qeyd edim ki, bu, Azərbaycanda da geniş yayılmış bir ovsundur. Maldarlıqla, xüsusilə, kiçik baş heyvandarlıqla məşğul olan Türklər heyvanlarını təhlükədən qorumaq üçün müxtəlif ovsunlara müraciət etmişlər. Qurdağzı bağlama duası da türk xalqlarında müxtəlif şəkillərdə yerinə yetirilir. Məsələn, qumuqların ən yaxın qonşusu qaraçay-malkarlar Qurdağzı bağlama duası zamanı Toturdan yardım istəyirlər (İnt: **Demir, Karadeniz bölgəsi'nde...**).

Qumuqtürkərində bu duanın tətbiqi belədir: bir ip alınır və hər düyününə bir dua oxunaraq yeddi düyün vurulur, yumrulanıb yerə qoyulur. Bu zaman qurdun ağzı bağlanırmış. Qurdun ağzını bağlayan ovsunçu heyvanın tapılmasından sonra bu ovsunununu pozmalıdır. Çünki ağzı bağlanan qurd başqa heç bir heyvanı yeyə bilməzmiş və heyvan acından ölmüş. Bu da böyük günah sayılırmış (İnt: **Demir, Karadeniz bölgəsi'nde “Kurt..., 23**). Maraqlıdır ki, Azərbaycanda da qurdağzı bağlama ovsunu vardır (Söyləyici: **Gülüzə Qurbanova**). Burada da itmiş heyvan tapıldıqdan sonra qurdun ağzını açırlar. Görünür, ovsun edən kəs Tanrının qəzəbinə düşər olmaqdan qorxurmuş.

Ovsunları təhlil edərkən gördük ki, dini rituallar, ayinlər hansısa mistik bir gücün təsirinə, varlığına inanmış insanların o gücdən pənah almaq istəyini əks etdirir.

Tapmacalar

Folklorun kiçik janrlardan biri də tapmacalardır. Tapmacalar qumuq folklorunda atalar sözü, məsəllər və sarınlar kimi geniş yayılmışdır. Tapmacaların bir özəlliyi də ondadır ki, o həm nəzm, həm də nəsr ilə deyilə bilər. Qumuq folklorşünasları bu janr haqqında xüsusi

araşdırmalar aparmasalar da, bəzi əsərlərində öləri də olsa, məlumat vermiş, nümunələr göstərmişlər (**Kumuk xalk avuz..., 2002:78**).

Türkiyəli araşdırıcı Çetin Pekaçar “Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi” seriyasından qumuq folkloruna həsr olunmuş 20--ci cildə 4 səhifəlik bir bölümü (**Kumuk Edebiyatı, Türkiyə..., 2002:125-129**) tapmacalara həsr etmişdir. Bundan başqa, A.Abdullatipov və A.Sultanmuradovun birgə tərtib etdiyi “Kumuk xalk avuz yaratuvçuluğu” kitabında 3 səhifədə (**Kumuk xalk avuz..., 2002:54-58**) tapmacaya yer ayrılmışdır.

Tapmaca Türkiyə türklərində “bilmece”, özbəklərdə “topışmek”, türkmənlərdə “matal” adlanır. Qumuqlarda bu söz “çeqeqen yomaklar” şəklindədir. Maraqlıdır ki, türk dillərində müxtəlif şəkildə işlənsə də, tapmacalar sözünün kökündə bilmək, tapmaq anlamı vardır. Qumuqcadakı çeqeqen yomaklar da üstünü açmaq, aşkarlamaq mənasında işlədilir.

Tapmacalar zehni və məntiqi inkişaf etdirir, biliyi artırır. Televiziya, radio, internet kimi kütləvi informativ vasitələrin olmadığı bir zamanda insanlar tapmacalardan əyləncə vasitəsi olaraq istifadə edirdilər. Tapmacalar mif və mərasimlər ilə əlaqəlidir. Y.M.Sokolov yazır ki, tapmacalar əski dövrdə kultlara xidmət edirdi. Çünki o, hər hansı bir dini sirri açmaq, yaxud mifoloji təsəvvürü izah etmək üçün istifadə edilirdi (**Соколов, 1941: 217**). Tapmacaların kökünü mərasimlərdə və rituallarda axtarmaq lazımdır. Çünki mərasimlər dini və mifoloji baxışları əks etdirir. Hətta folklorşünas İ.M.Kollesnitskanın da dediyi kimi, tapmacaların məzmunu nağıllarda gizlidir (**Колесницкая, 1941: 98-142**).

Araşdırmaya cəlb edən bildiyimiz qumuq tapmacalarının mövzusu əsasən, təbiətlə, yəni ay, günəş, yağış, ilin fəsilləri, ayları, günləri, heyvanlar, bitkilər haqqındadır. Məsələn:

Bir terek, terekde on eki butaq, har butaqda otuz alma, almalanı bir yanı aq, bir yanı qara.

Bir ağaç, ağacda on iki budaq, hər budaqda otuz alma, almaların bir yanı ağ, bir yanı qara.

(İl, on iki ay, gündüz, gecə)

(Kumuk xalk avuz..., 2002:133)

Azərbaycan folklorunda da bu tapmacanın bənzərinə rast gəlirik:

Bir ağacım var, on iki budağı,
Hər budağın otuz yarpağı,
Hər yarpağın bir üzü qara, bir üzü ağ (**İl, ay, gün**)
(**Söyləyici: Əli Şamil**).

Yaxud ağac haqqında tapmacaya diqqət yetirsək, eyni məzmunlu tapmacaların hər iki xalqın folklorunda olduğunu müşahidə edirik:

Qumuq variantı:

Yazda yamuçu, qışda qamuçu.
Yazda yapıncı, qışda qamçı.,
(**Ağac**)(**Kumuk xalk avuz..., 2002: 134**)

Azərbaycan variantı:

Uzanar ha uzanar,
Qollarınnan balalar
(**Ağac**) (**Söyləyici: Gülüzə Qurbanova**).

Astronomik məzmunlu və təbiət hadisələrinə aid tapmacaları da hər iki xalqın folklorunda müşahidə edə bilərik:

Yar yagada yartı qalaç.
Yar tərəfdə yarım qalıb.
(**Ay**)(**Kumuk xalk avuz..., 2002:134**)

Azərbaycan variantı bir qədər fərqlidir:

Gecə işığı çoxdu,
Gündüz işığı yoxdu (**Ay**)
(**Azərbaycan folklor...(Dərələyöz), 2006 209**).

Yağış haqqında tapmacanı da hər iki xalqın folklorunda görmək mümkündür.

Qumuq variantı:

Gözyaş tögüp, toyundura.
Göz yaşı töküb doyurur
(**yağış**)(**Kumuk xalk avuz..., 2002:134**)

Azərbaycan variantı:

Göydə doğular, yerdə boğular (**Yağış**)
(**Söyləyici: Əli Şamil**).

Bunlardan başqa, gündəlik məişət əşyaları, bədən üzvləri, heyvanlar və s. anlayışlar da tapmacaların əsas mövzu obyektlərindəndir. Məsələn, qumuq variantı:

"Gel"- dese gəlməy, "gelme"- dese gele.

"Gəl" desən gəlməz; "gəlmə" desən gələr.

(Dodaqlar)(Аджиев, 2005:135)

Azərbaycan variantı isə belədir:

Nənəyə dəyməz, babaya dəyər,

Xalaya dəyməz, bibiyə dəyər,

Allaha dəyməz, billaha dəyər **(Dodaqlar)**

(Söyləyici: Əli Şamil).

Yaxud başqa bir bədən üzvü haqqında tapmacanı götürək. Qumuq variantı:

Qarasan - qaça.

Qaralasan qaçar.

(Qulaqlar) (Kumuk xalk avuz..., 2002:135)

Azərbaycan variantı:

İkisi görməz, ikisi qanmaz **(Gözlər, qulaqlar)**

(Azərbaycan folklor...(Ağbaba), 2003:250).

Maraqlıdır ki, rəndə haqqında tapmaca hər iki xalqın folklorunda eyni cürdür. Qumuq variantı:

Qursagından aşay, arqasından qusa.

Qursağından yeyir, arxasından qusur.

(Rəndə)(Kumuk xalk avuz..., 2002:135)

Azərbaycan variantı:

Altdan yeyər, üstədən qusar **(Rəndə)**

(Söyləyici: Əli Şamil).

Heyvanlar haqqında tapmacanın qumuq variantı belədir:

Qarqarası dögerek, opuragı tügenək.

Gövdəsi yuvarlaq, geyimi tikanlı.

(Kirpi)(Kumuk xalk avuz..., 2002:135)

Azərbaycan variantı isə belədir:

Bağda sürünər, gəzər,

Az-az görünər, gəzər.

Oxşayır bir yumağa
Qorxuram əl vurmağa **(Kirpi)**
(Azərbaycan folklor...(Dərələyöz), 2006: 209).

Yuxarıda verdiyimiz örnəklərdə eyni əşyanın, hadisənin müxtəlif xüsusiyyətlərinin göstərildiyinin şahidi oluruq. Eyni tapmaca həm Qumuqların, həm də azərbaycanlıların folklorunda mövcud olsa da, fərqli xüsusiyyətləri qabardılmışdır. Bu xüsusiyyətləri incələdikdə tapmacaların özündə tarixin müəyyən qatlarının izini daşımaqla bərabər, həm də müasir dövr haqqında da məlumat verdiyini görürük.

Azərbaycan və qumuq folklorunda alqış, qarğışlar, tapmacalar bir-birindən tərkibindəki bəzi sözlərin tələffüzü ilə fərqlənir.

V FƏSİL

QUMUQ EPIK MƏTNLƏRİNİN SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Mifoloji mətn və obrazların qumuq folklorundakı izləri

Azərbaycan və qumuq folklor əlaqələrindən bəhs edərkən öncə mifik təsəvvürlərlə bağlı çoxsaylı obrazları da qeyd etmək lazımdır. Məlum olduğu kimi, mifoloji mətnlər aid olduğu xalqın dünyagörüşünün və tarixinin dərin qatlarının açılmasında böyük rol oynayır. Türk inanc sistemini müəyyənləşdirmək üçün də türk xalqlarının mifoloji mətnlərinin məzmununa nəzər salmaq məqsədəuyğundur.

Türk miflərində ölümsüzlüyün axtarılması

Qədim insan özünə yaxın və doğma olan icma-tayfa münasibətlərini onu əhatə edən bütün əşya və hadisələr üzərinə köçürürdü. Torpaq, səma, bitki və heyvanlar aləmi universal tayfa icması şəklində təsəvvür olunur, bütün əşyalar təkcə canlılar kimi yox, həm də şüurlu və bir-biri ilə qohum olan məxluqlar kimi anlaşıldı. Bu təsəvvürlər mifologiyada ümumiləşirdi. Buna görə də Allah-sənətkar, Allah-maldar, Allah-döyüşçü, Allah-əkinçi və s. mifoloji obrazlar yaranırdı. Mifologiyanın ilkin formaları fetişizm, totemizm, sonrakı inkişafının daha yüksək pilləsi isə animizm idi.

“Bilqamış” dastanında Urukun böyük kralı sonsuz həyatın sirrini tapmaq üçün səfərə çıxır və dənizin dibində “sonsuz həyat otu”nu tapmağa müvəffəq olur. Bilqamış bu otu yerindən çıxarır, amma diqqətsiz bir şəkildə ortalıqda qoyur və bir dəniz ilanını onu oğurlayır. Bilqamışın itirdiyi “sonsuz həyat otu”nu tapmaq üçün tarix boyu çox sayda insan təşəbbüs göstərüb. Sağlamlıq, rifah və sonsuz həyatı bağışlaya bilən sehrli bir maddənin varlığına inam insanların ölümə meydan oxuması qədər əski düşüncədir və bu düşüncənin qanunauyğun istəyidir. Çünki qədim insanlar ölümü həyatın təbiiyyəti olaraq qəbul etmədilər. Tarix boyu insanlar ölümü cəhalət və pis niyyətin nəticəsi olaraq görürdülər.

İnsanların tarixin müəyyən bir mərhələsində ölümsüz olduqlarına inancları ölümün necə yarandığını izah edən mifoloji

əhvalatlarda ehtiva edilməkdədir. “Bilqamış” dastanında əks olunduğu kimi bir dəniz ilanının ölümsüzlük otunu oğurlaması motivi bir çox xalqın mifologiyasında təkrarlanmaqdadır. Bu süjetlər ilan və ya dəniz canavarının müqəddəs ölümsüzlük mənbəyini, həyat ağacını, gənclik mənbəyini, qızıl almanı və s. qoruması mifinin versiyalarıdır. Bütün bu miflərin arxa planında tanrıların qısqanc olduğu və “ölümsüzlük iksiri”ni insanların çata bilməyəcəyi yerlərdə saxladığı ideyası vardır. İnsanlar öz haqqı olduğunu hesab etdikləri ölümsüzlüyü geri qazanmaq üçün tanrıları yola gətirmək və ya ölümü sovuşdurmaq üçün ya fiziki, ya da ruhi olaraq böyük səy göstərmişlər.

Türklərin Tanrı anlayışı

Azərbaycan-qumuq miflərini bu nöqteyi-nəzərdən araşdıran da qarşımıza Tenqriçiliyin – qədim türk xalqlarının inanmış olduğu inancın izləri çıxır. Qumuq folklorunu incələdikdə qədim mifologiyanın qorunduğunun şahidi ola bilərik. İnsanların inandığı xeyir ilə şəər, yaxşı ruh ilə pis ruhun qarşılaşması, mübarizəsi, bir-birini sevməsi, hətta nifrəti belə folklor örneklərində geniş yer almışdır. Folklor mətnləri məzmunundan da göründüyü kimi, müsəlmanlığa qədərki dövrün personajları – danışan tanrılar, müxtəlif təbiət obyektlərinin (dağ, meşə və s.) dilə gəlib danışması, yaxud davranışı da bu dövrün məhsuludur. Lakin müsəlmanlığı qəbul etdikdən sonra bu mətnlərdə bəzi islami motivlər özünə yer tapsa da, bunların sonradan əlavə olunduğu açıq şəkildə görünür. Üstəlik mətnlərdəki monoteist xarakterlər xaricindəki obrazlar mənfəi obrazlara çevrilməyə başlayır. “Qumuqların ən qədim mifoloji təsəvvürlərində Tenqri önəmli yer tutur. Maraqlıdır ki, Allahın bu qədim yazılı təsbiti şumerlərə qədər gedib çıxır. Bu təsbit türk-moңqol xalqlarının folklorunda geniş və müxtəlif şəkillərdə yayılmışdır. Zamanla Tenqri müqəddəsləşib, Tenqriçilik isə şərq xalqlarının həyatında təkəllahlılığa çevrilib” (Аджиев, 2005 277). Burada haşiyəyə çıxmalıyıq ki, Tanrıçılıq sonradan təktanrılı din olmayıb, əksinə, yaranışdan təktanrılı ilkin dindir və kitablı, peyğəmbərli Sami dinlərindən fərqli bir xüsusiyyət daşıyır. Tenqri

ideyası – dünyanın varlığıdır, gerçəkliyi. Ancaq belə bir iddia da var ki, tanrı “animizm və totemizmdən monoteizm və genoteizmə qədər xeyli yol keçmişdir. Təəssüf ki, monoteizm mərhələsində manixeyizmlə birləşmiş, daha sonra Allah və buddistlərin fəlsəfi ideyalarının təzyiqi altında qalmışdır” (**İnt:Türk Tanrıları və ruhlar.**). Yenə burada vurğulamalıyıq ki, monoteizm tək tanrılı dindir və Tanrıçılıq da ona uyğundur; genoteizm (əslində: heno-teizm) isə hərfən henos “bir” və theos “tanrı” anlamında olsa da, terminoloji anlamda tək tanrını yox, çoxtanrıçılıqdakı tanrılardan birini bildirir. Bu termini elmə gətirmiş F.M.Müllərə görə, heno-teizmdə dəyişməz bir Tanrıdan yox, hər dəfə müraciət obyektinə uyğun dəyişən, aralarında bir-birindən asılılıq – iyerarxiya olmayan və bərabər gücdə olan çoxsaylı tanrılardan söz açılır (**Боярська, 2011:22**). Türk xalqları folklorunda Tanrı kultu həm tarixi baxımdan, həm də funksiyasına görə mühüm obraz sayılır.

Qumuq folkloruna nəzər saldıqda Tenqrinin hər hansı iş və əməlinin şahidi olmuruq. Əsasən, passiv mövqedən çıxış etsə də, hadisələrin aparıcı və yekun qüvvəsi Tenqridir. Maraqlıdır ki, Tenqrindən söhbət gedərkən, onun başqa Allahlarla əlaqəsindən danışılmır. Abdullhakim Acıyevin qeyd etdiyinə görə, cənubi Qumuqların Kayakent ətrafında yaxın keçmiş qədər “Tenqri xan” ağacı qorunub saxlanılıb (**Аджиев, 2005:120**). İslamın gəlməsi nəticəsində “Tenqri” sözü “Allah” sözü ilə əvəz olunsə da, yaxın keçmiş qədər bu ərazilərdə Tenqrinin izləri yaşamaqdadır. Bunu toplanılan folklor materiallarını təhlil edərək də müəyyənləşdirmək mümkündür. Albaslı, Akkatun, Sütkatun, Kılıçtöş, Sulax və s. əyələrin haqqındakı miflər bunun əyani sübutudur.

Türk mifologiyasında Albaslı, onun Lilit və Şumer mifologiyasında Issıkıl-Lilla ilə müqayisəsi

Albaslının Azərbaycan folklorundakı örnəyi Hal anasıdır (Al anası, Al qarası). “Hal anasının da görünüşü vahiməli imiş. Uzun döşləri var imiş. Sağ döşünü sol çiyinə, sol döşünü sağ çiyinə atar, saçları “çolağan” vəziyyətdə gəzərmiş (**Söyləyici: Suraya Bayramova**).

Albaslı qumuq folklorunda ən qədim əyələrdən biri olaraq qəbul edilir. “Bu əyə Qafqaz Türklərinin və Qafqaz xalqlarının folklorunda geniş yayılmışdır və bu sözün etimologiyası haqqında kifayətdə çox ehtimallar irəli sürülmüşdür” (**Аджиев, 2005: 278**). Qumuqlar Albaslıni pis, acıqlı əyə (iləhə) olaraq qəbul edirlər. Onu şeytani ruh olaraq görürlər. Albaslının görünüşü də vahi-məlidir. Belə ki, o sallanan uzun döşlərini çiynlərinə atan, uzun çolağan (pırtlaşıq – A.Q.) saçları, dırnaqları olan bir qadın cildindədir (**Аджиев, 2005:278**). Albaslı, əsasən, doğum anındakı qadınlara ziyan yetirir. Hamilə qadının ciyərlərini, yaxud hər hansı başqa bir daxili orqanını oğurlayıb qaçır və buna görə də qadın doğum zamanı ölür. Saçıdan bir tel qopartdıqda o, həmin insana tabe olur. “Əgər kimsə Albaslıni tutarsa, onda tez onun saçından bir tel qoparır və gizləyir. Saçına çox dəyər verən Albaslı öz saçını qoyub gedə bilmir və buna görə də, həmin ailədə dinc yaşayır, evin işlərini görür, lakin Albaslı ruhdan düşmüş və sərbəstliyə can atır. Valideynləri evdə olmadıqda uşağı aldadır və saçın harda olduğunu öyrənir, saçını götürür, uşağı qaynar sobanın içinə atıb yandırır qaçır” (**Аджиев, 2005:278**).

Azərbaycandan toplanmış mətnlər arasında qumuq miflərinə yaxın olanlar olsa da, fərqli olanlar çoxdur. Belə ki, bəzi mətnlərdə Albaslıdan fərqli olaraq, Hal anası son məqamda ziyanverici, pis obraz sayılır. Məsələn, Azərbaycan folklor antologiyası kitabında bu barədə bir rəvayət var. Çuvalına dadanan, Hal anasını tutan ev sahibi kişi onun saçından iynəni çıxarır. Hal anası bunun qarşılığında onun nəsil-nəcabətinə dəymir, heç bir ziyan da yetirmir (**Azərbaycan folklor... (Dərələyəz), 2006:53**).

Maraqlı olan bir də odur ki, Azərbaycan folklorunda Hal anası dəmirlə – xam iynəylə tutulur (**Azərbaycan folklor... (Dərələyəz), 2006:52**). Dəmir türklərdə müqəddəs sayılır. Türklər Ərgənəkon dağında qalanda bir Bozqurdun köməyi ilə dağdakı dəmiri əridib oradan çıxarılmışdılar (**İnt:Erğenəkon Destanı'nın Türk Çin və Moğol...**). Burada məhz dəmir motivinin işlənməsi heç də təsadüf sayılmamalıdır. Çünki bütün demonik varlıqlarda olduğu kimi, Albastının da dəmir və dəmirdən

hazırlanmış əşyalardan qorxmasının səbəbi kişi hegemonluğunun sabitləşməsi ilə bağlıdır (**Bayat, 2012:328**).

Daha sonra saçından kəsib saxlamaq motivi də maraqlıdır. Bu gün Azərbaycanın bəzi bölgələrində hələ də saçın magik gücü olduğuna inanılır. Belə ki, saçı hara gəldi atmazlar, yerə düşəndə ayaqlamazlar. Hətta bəxti bağlayarkən də saçdan istifadə edərlər. Ona görə də xüsusilə qadınlar öz saçlarını qorumalıdır (**Söyləyici: Suraya Bayramova**). Görünür, Hal anasının da məhz saçına dəyər verməsi bu inancın təsiri ilə yaranmışdır. Bunlardan başqa, Hal anası bəzən muncuqla da tutulur (**Azərbaycan folklor...(Ağbaba), 2003:32**). Halların boynundan asdıqları muncuq da maraqlı nüansdır. Muncuğun qədim türk mitologiyasındakı əhəmiyyəti haqqında hələlik ciddi bir araşdırma aparılmadığından bu mövzuda geniş söz açə bilmirik. Sadəcə Attila Xanın babasının adının da Muncuq olduğunu və Almastının Göycə (Müqəddəs – A.Q.) Muncuqdan qorxması faktını vurğulamaq istərdi. Həmçinin o da maraqlı faktdır ki, Türklərin Muncuq Xan adlı xaqanı olmuşdur (**İnt:Nazar Boncuğu...**). F.Bayat uşaqları qorumaq məqsədilə Albastının dabanını muncuq şəklində başqa bir Albastıya əmanət etməsini və bu muncuğun hansı uşağın boynundan asılırsa, Albastıdan qorunacağını göstərmişdir (**Bayat, 2012:331**).

Bundan başqa, diqqəti digər cəlb edən fakt Albaslı əyəsinin evli olmasıdır. Bildiyimiz kimi, türklərin qədim inanc sistemində əyələr ailə şəklində təsəvvür (təsvir) olunmuşlar. Qumuq folklorunda Albaslı xatunun əri Kılıçtöş, zərərverici əyədir. Həmçinin, Albaslı güney qumuqlarında həm də Ağxatun və Südxatun olaraqtanınır. Ağxatun sözündəki “xatun” bu gün qadın mənasında işlədilir. Lakin əski türkçədə xatun “insanların anası”, “böyük ana” sayılırdı. Heç şübhəsiz ki, Ağxatun və Südxatun adlarındakı “xatun” da elə ikinci mənanı daşıyır (**Аджиев, 2005:325-326**). Azərbaycandan toplanmış mətnlərdə hələ ki, evli əyələrə rast gəlmədik. Görünür, zamanla Azərbaycan folklorunda bunun izləri silinmişdir. Qumuq folklorunda isə daha qədim variantı hələ də yaşamaqdadır, yaxud əksinə.

Albaslının və Hal anasının bir çox xüsusiyyətləri Lilit ilə eyniyyətəşkil edir. Lilit yəhudi mifologiyasına aid edilən obrazdır (**İnt:Lilit...**). Haqqında ilk yazıya Babil Talmudda rast gəlinir. Lilitin Adəmin ilk arvadı olduğunu göstərən kitab “Ben Sira əlifbası” kitabıdır (**İnt:Lilith...**). Tövratın ilk hissəsi “Yaradılış”ın I Babında Adəm ilə birlikdə bir dişə yaradıldığından, 2-ci hissədə isə Adəmin qabırğa sümüyündən bir dişə yaradıldığı yazılmışdır (**İnt:Lilit...**). “Yaradılış”dakı rəvayətə görə, Allah öncə torpaqdan Adəmi və Liliti yaradıb. Lilitə Adəmə tabe olmasını əmr edib. Ancaq Lilit Adəm ilə eyni hüquqlu olduğunu düşünərək Adəmə tabe olmaqdan boyun qaçırır. Nəhayət, o, cadu edir və Adəmdən qaçaraq uzaqlaşır. Allah geri qaytarmaları üçün mələkləri Lilitin arxasınca göndərir. Liliti tapdıqlarında onun Qızıldəniz ilə birlikdə olduğunu görürlər. Bu evlilikdən onların yüzdən çox cin uşaqları olur. Mələklər Lilitin geri qayıtması üçün hər gün onun bir cin uşağını öldürürlər.

Mələklər nə qədər təkid edərsə, Lilit geri dönməyə razılaşmır. O heç vaxt Adəmə sadıqqalmayacağını deyir və geri dönmür. Bundan sonra Allah Adəmin qabırğasından Həvvanı yaradır və Həvva Adəmə itaət etdiyindən onların soyu artır. Bunların mehribanlığını qısanan və öldürülmüş cin uşaqlarının intiqamını almaq istəyən Lilit and içir ki, hamilə və zahı qadınların qənimi olacaq, onun adı yazılmış tilsimi üstündə gəzdirməyən (başqa bir rəvayətə görə isə Sanvai, Sansanvai və Semangelof mələklərinin adı yazılan tilsimi üzərində daşıyanların) və Adəmin soyundan olan oğlan uşaqlarını ilk 8 gündə, qız uşaqlarını isə 20 gün içində öldürəcək (**İnt:Lilith...**). Yəhudilərin inanışına görə dünyadakı bütün cinlər Lilitin övlədidir. Maraqlıdır ki, türk mifologiyasında zahı qadınları məhz Albaslı və Hal anasından qorumaq lazımdır. Fikrimizcə, şumer mətnlərindəki Lilit Hal anası ilə daha çox bənzərlik təşkil edir. Ancaq bununla yanaşı, Yəhudi və xrsitian mifologiyasındakı Lilitin xüsusiyyətləri də Hal anası ilə bənzərlik təşkil edir. Bu bənzərliklərdən biri də hər iki obrazın görünüşüdür. Belə ki, Lilit uzun alov qırmızısı donu, uzun qara saçları, uzun döşləri ilə xatırlanır. Hal anası da (xüsusilə qıpçaq kökənli türklərin mifologiyasında) uzun

qırmızı donu, uzun döşləri və qara saçları ilə təsvir edilir (**Alistair, 1998:177**). Deməli, görünüşcə də Hal anası ilə Lilitin arasında elə də bir fərq yoxdur. Bunlardan başqa, Lilitdən qorunmaq üçün onun adı yazılmış həmayili uşaqların boynuna asırlar. Albastı da canını muncuq şəklində başqa bir Albastıya əmanət edir və bu muncuğu ələ keçirənlər onu yeni doğulmuş uşağın boynuna asarsa, Albastı həmin uşağın anasına zərər yetirə bilmir (**Bayat, 2012:333**).

Maraqlıdır ki, şumer mətnlərində Lilit demonoloji obraz olaraq verilsə də, “ağ dişli” ürəyi “qayğısız” bakirə qız şəklində də təsvir olunur. Bu isə “onun insanlara şər gətirən məxluq kimi mənfi funksiyası haqqında fikirlərə şübhə yeri qoyur” (**Qocayeva, 2003: 10**). Lilitin şumer mətnlərində demonoloji obraz olduğunu heç bir fəaliyyətindən görmək olmur. Bu nəticəyə N.Kramer özü gəlir. Belə ki, N.Kramer Liliti təsvir edərkən “dişi şeytan” adlandırır (**Kramer, 1981:363**). Buna görədir ki, Lilit obrazı yəhudi və xristian mifologiyasındakı obraz ilə tam uyğunlaşmır və onu şumer və babil mifologiyasındakı yel ilahəsi Lilitu ilə də eyniləşdirirlər (**İnt:Lilit...**). Sözü birinci hissəsindəki “Lil” “yel”, yaxud “fırtına” mənasını verir. Akkad mifologiyasındakı Lamastu da hamilə qadınlara müsəllət olur, onlara kabuslar yaşadır. Burada bir haşiyəyə çıxıb qeyd etməliyəm ki, şumer dilində Al(bastı) inancına nostratik şəklində rast gəlinməkdədir. Şumerlərdə zərər verən ruh Al, eynən Türk mifologiyasındakı Al Qarısında olduğu kimi demonik xüsusiyyətqazanmışdır. Böyük ehtimal ilə bu söz şumer dilindən akkadcaya Lamastu/Lamassu şəklində keçmişdir və qadınlara zərər verən ruh xüsusiyyətini qoruyub saxlamışdır (**Bayat, 2012:322**). Bu gün xristian və Yəhudi dininə inanan xalqların əksəriyyətinin mifologiyasında Lilit obrazı yer almaqdadır. Elə yunan mifologiyasındakı Lamia, ərəb mifologiyasındakı (xristian dininə inanan ərəblər) Karina və s. də Lilitin prototipi olaraq göstərilir (**İnt:Lilith...**). Biz hesab edirik ki, Lilit Albastı ilə eyni obrazdır. Ancaq Lilit Albastıdan törəmədir. N.Kramer şumer mətnlərində Lilitin adını çəkərkən Kısıqıl-lillanın Lilit olduğunu yazmışdır (**Kramer, 1981:363**). Ancaq istər sözü ifadə tərz, istərsə də Kısıqıl-lillanın xüsusiyyətləri Lilitdən çox, Albastı ilə üst-üstə düşür. Lilit haq-

qında mifoloji mətnləri də nəzərdən keçirsək, o zaman bu mətnlərdə istər Lilitin görünüşü, hamilə qadınlara və yeni doğulmuş uşaqlara zərər verməsi, Lilitdən qorunmaq üçün uşaqların boy-nundan həmayil asmaları və s. faktların əslində, Albastı haqqındakı mifoloji mətnlərdən törəmə olduğunu görürük.

Türk mifologiyasında əyə

Umay əyəsi də həm qumuq, həm də Azərbaycan folklorunda mövcuddur. Ümumiyyətlə, bütün türk xalqlarının folklorunda bu və ya digər şəkildə Umay əyəsinə rast gəlmək mümkündür. A.Xürrəmqızı Umay kultunu belə izah edir: “Vaxtilə güclü inkişaf etmiş Umay kultu tarixi amillərin təsirinə məruz qalaraq zəifləmiş, zamanəmizə qədər bəzi izlərini qoruyaraq gəlib çatmışdır. Bu kultqızlara verilən “Humay” şəxs adında, bəzi ovsunlarda və əsasən, sonsuz – övladsız qadınların ziyarət etdikləri pirlərdə öz ilkin yükünü qoruyub saxlaya bilmişdir” (**Xürrəmqızı, 2002:65**).

M.Təhmasibin “Əfsanəvi quşlar” məqaləsində də Qubadlı rayonunun Qaracallı kəndində Humay kahası pirinin olduğu göstərilmişdir (**Təhmasib, 1945:99**).

Bundan başqa, Humay əyəsinə biz “Qurbani” dastanında da rast gələ bilərik. Nigar xanımın sınaqlarından çıxan Qurbani oxuyurdu:

Humay kimi dövr edərəm havada,
Babam öldü, yetim qaldım yuvada.
Bir əli əllərdə, ağzı duada,
Bir əli də ayağında saqinin

(**Azərbaycan məhəbbət..., 1979: 237**).

Şeirdən anlaşıldığı üzrə, Humay quş kimi təsvir olunur. Bu da, əlbəttə, tarixi şəraitin təsirləndir. M.Seyidov düşünür ki, quş şəklində təsəvvür olunan Humay – Umay ilkin inanışdır (**Seyidov, 1994:101**). F.Bayat isə Umay kultunun müqəddəs dişi, yaxud ana ilahə dönəmində meydana çıxdığını, ancaq aradan keçən müddətdə bu kultun funksiyasının dəyişdiyini qeyd edir (**Bayat, 2012:56**).

Qumuq folklorşünası H.Hüseynov da öz məqaləsində Umayın qədim dövrdə “qoruyucu ana” rolunda çıxış etdiyini, lakin artıq

bu anlamın dəyişdiyini və bəzi yerlərdə toponimik ad olaraq yaşadığını, ağac adı olduğunu qeyd etmişdir (**Гусейнов, 2006-2007**).

Bu da göstərir ki, Azərbaycanda olduğu kimi, qumuq folklorşünaslığında da Umay əyəsi haqqında təsəvvürlər mövcud olmuşdur.

Qumuq folklorunda Albaslıdan başqa, Kılıçtöş, Basdırık kimi zərərverici əyələrə də rast gələ bilərik. Kılıçtöş “qılıncdöşlü” deməkdir. Bu, bizcə, Baltatöş və Temirtöş ilə eyniyyətəşkil edir. Maraqlıdır ki, hər iki obraz Albaslı xatunun əri olaraq bilinir (**Гусейнов, 2006-2007:325-326**).

Qumuq mifoloji mətnlərində Basdırık da zərərverici əyədir. “Basmaq” sözündən yaranmışdır. Azərbaycan folklorunda da Qarabasma (Qarabasan) vardır. Qarabasma xalq arasındakı inanca görə insanı gecə yatarkən tutur və ona xəsarət yetirir. Bu əski türk inancından qalmadır və o insana bədlük, pislik verən əyə hesab olunur (**Söyləyici: Suraya Bayramova**).

Türk mifologiyasında ölüm mələyinə münasibət

Azərbaycan və qumuq folklorunda oxşar obrazlardan söhbət açarkən Cavat bıy və Dəli Domrulu mütləq qeyd etmək lazımdır. Hər iki obraz ölümə qarşı durur, ölüm mələyi ilə savaşa girir. Bu da təsadüfi deyil, çünki yarandığı gündən onu narahat edən ölüm haqqında müxtəlif fikirlərə sahib olan insan qorxduğu, məğlub olduğu bu hadisə haqqında müxtəlif rəvayətlər uyduraraq, bəzən inanıb sığındığı “Tanrı”nın köməyi ilə ölümə qalib gəlmək istəyib. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Dəli Domrul boyu”nda və qumuq folklorunun “Cavat bıy” yırında bu mövzu haqqında söhbət açılır.

“Dəli Domrul boyu”nda dastanın qəhrəmanı Dəli Domrul bir igidin öldüyünü öyrəndikdə “ölümün səbəbkarı” Əzraili axtarıb onunla döyüşmək istəyir. Dəli Domrul “bir topa insanın” ağlaşdığını görüb onlara yaxınlaşır və nə baş verdiyini soruşur. Əvəzində isə “Xanım, bir yaxşı yigidimiz öldi, ana ağlarız... Allah Təaladan buyruq aldı, Al qanatlu Əzrail ol yigidin canını aldı” (**Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:70**) – deyirlər. Dəli Domrul “Mərə, Əzrail dedüğünüz nə kişidir ki, adamın canın alır?” (**Ki-**

tabi-Dədə Qorqud, 1988:70) – deyə qəzəblənir və dərhal onda istək yaranır: “Mərə bu Əzraili” tapsam, onunla savaşacam (**Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:70**). Burada diqqəti çəkən nüanslardan biri də Dəli Domrulun Əzrailin can aldığını bilməməsi və ölüm aktının başqa cür gerçəkləşdiyini düşünməsidir.

Dəli Domrul Əzrailə savaşırsa və ona qalib gəlmək istəyir. Bu motivi biz “Bilqamış” (**Ramazanlı, 1998**) dastanında da görürük. Dastanda yoldaşı Enkidunun öldüyünü görən Bilqamış özünün də öləcəyini düşünüb ölümsüzlüyü axtarır: “Mən ölməyəcəmmi? Mən də Enkidu kimi ölməyəcəmmi? Ürəyimi hüzn aldı. Mənə ölüm qorxusu gəldi. İndi səhraya qaçıram. Ubar-Tutuşun oğlu Utnapiştimə getmək üçün yola düşdüm. Oraya gedirəm” (**Ramazanlı, 1998:19**). Deməli, ölümsüzlüyün axtarılması, onun əldə olunması ideyası – istəyi qədim insanların özü üçün yox, başqaları üçündür. Yəni qəhrəman başqa igidlərin ölməməsi üçün bu cür davranır. Diqqət yetirdikdə Dəli Domrulun da məhz başqa igidlərin ölməməsi üçün Əzraili öldürmək istədiyini görürük.

Maraqlıdır ki, Türklər İslamı təxminən 1000 ilə yaxın bir zamandır ki, qəbul etmişlər. Bununla belə, aradan keçən yüzilliklər insanların ölüm mələyi haqqında təəssüratlarını dəyişə bilməmişdir. Ölüm insanların təsəvvüründə İslamdan öncəki vəziyyətinə qalib. Hətta Allah haqqında təsəvvürlər belə ibtidai dövrün təsəvvürlərindən çox uzağa getmir. İslam dinində Allahın mərhəmətli, bağışlayan olduğu bilinir (**Kurani Kerim. 1996:49**). Lakin dastandakı Allah fərqlidir. O, məkrlidir, kinlidir. Məsələn, “Haq Taallaya Domrulun sözi xoş gəlmədi... Əzrailə buyruq elədi ki, ya Əzrail, var dəxi o dəli qavatın gözünə görünqil, bənzini saratqıl, - dedi, aqlını canını xırlatqıl, alqıl – dedi” (**Kitabi-Dədə Qorqud, 2000:42**). Deməli, Allah qisas almaq istəyir. Yəni Allah “kinli”-dir. Bu barədə Güllü Yoloğlunun belə bir maraqlı mülahizəsi var: “Dəli Domrulun ölüm hökmü dastanda “Allah-Taala” kimi verilən (sonrakı əvəzetmədi) can almaq iqtidarında olanın “kaprizi” nəticəsində verilmişdir” (**Yoloğlu, 1996:18**). Deməli, hökm verənin “kaprizi” dedikdə Allah-taalanın “kinliliyi”ndən söhbət gəlir. Bildiyimiz kimi, İslamda Allah “kin” güdmür, “kapriz” gös-

tərmir. Yəni Dəli Domrulun və onun ətrafındakıların Allah haqqında təsəvvürü ibtidaidir, şamanizmdəki Tanrılara daha yaxın xarakterdədir. Elə Dəli Domrulun ölüm mələyi ilə savaşımaq istəməsinin də kökü G.Yoloğlunun fikrincə, şamanizmlə əlaqəlidir. Çünki şamanlar dünyanın üç yerə bölündüyünü düşünürdülər: göy, yer və yeraltı aləm. Yer altında olan Erligin gücündən qorxan şamanlar hədə-qorxu gələrək onu öldürməkdən, can almaqdan çəkindirməyə çalışırdılar. Hədə-qorxunun işə yaramadığını gördükdə bu dəfə Erlig üçün qurbanlar kəsir, yalvarırlar ki, xəstənin, yaxud ölünün canını geri qaytarsın. Xoşluqla bu istək yerinə yetməzsə, o zaman döyüşüb, savaşıb canı geri qaytarmalı idilər (**Yoloğlu, 1996:18**). Deməli, belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Dəli Domrulun ölüm mələyini axtarıb onunla savaşımaq istəyi hələ İslamdan öncəki Türk şamanizmindən qalma bir təsəvvürdür.

Şumerlərin “Bilqamış” dastanında da Bilqamış diyar-diyar gəzib ölümsüzlüyü axtarmağa gedir. Ondan hara getdiyini, niyə diyar-diyar gəzdiyini soruşanda isə cavabında “Utnapiştım üçün, atam olan Utnapiştımın yolunda! O, Tanrıların arasına girdi və Tanrıların toplantısında dünyaya gəldi. Ondan ölüm və həyatı soruşacağam!” (**Ramazanlı, 1998:25**) – deyir. Qəhrəman onun üçün qaranlıqqalan məqamları aydınlaşdırmağa çalışır. Ölümü kimin gətirdiyini bilmək istəyir və ona qarşı mübarizə aparır. Bu motivi biz “Dəli Domrul boyu”nda görə bilərik.

Maraqlıdır ki, Domrul canını Əzrailə yox, Allaha tapşırmaq istəyir. Onun Tanrıya “Mənim canımı alursan sən alğıl, Əzrailə almağa qoymağıl!” (**Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:71**) – şəklində müraciətindən hiss olunur ki, qəhrəmanın Əzrailə qarşı bir nifrəti vardır. Deməli, Domrul ölumdən qorxmur, canını Əzrailin almasını özünə sığışdırmır. Yəni çox güman ki, ata-babalarının savaşıdığı, döyüşdüyü Erlik ilə Əzrail Dəli Domrulun nəzərində eynidir. Onun ölüm haqqında təsəvvürləri ata-babasının təsəvvürlərindən çox da uzaqlaşmayıb.

Türk mifologiyasında Ölüm mələyinin görünüşü haqqında təsəvvürlər də olduqca maraqlıdır. Belə ki, Əzrail, əsasən, ya quş şəklində, ya ağsaqqallı bir qoca, ya da ilan şəklində təsəvvür olu-

nur. Dəli Domrul boyunda buna rast gəlirik: “Al qanatlu Əzrail ol yigidin canun aldı” (**Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:79**), yaxud Ə.Şamilin Şəki-Zaqatala bölgəsindən topladığı bir rəvayət bu baxımdan olduqca dəyərlidir. Rəvayətin adı “Aşix Rustamın ölümü görməsi”dir. Rəvayətdə deyilir: “Aşix Rustam yenə saz qoltuğunda gedirmiş aşixlıx eləməyə, yolda yorulur. Bir qoz ağacının altında yatır (aşığın qoz ağacının altında yatması isə bizcə, xüsusi vurğulanmalıdır, çünki bu gün də Azərbaycanın bəzi bölgələrində belə bir inanc var ki, həyatində qoz ağacı əkmək olmaz, bunun düşər-düşməzi olar. Qoz ağacı o evdən can ala bilər – A.Q.). Ayılında görür ki, qavağında bir ağpaltar var” (**Şamil, 2003:111**). Dəli Domrulun Əzrailə qarşılaşması səhnəsinə nəzər yetirək: “Mərə nə heybətli qocasan?” (**Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:79**). Deməli, hər iki qəhrəmanın gördüyü qoca – görünüşcə insana bənzəyir. Üstəlik saqqallıdır. Onun saqqalının ağarmasının səbəbi isə aldığı canlardır. Əzrailin Dəli Domrulun “saqqalın niyə belə ağdır?” sualına verdiyi cavaba diqqət yetirək: “Saqqalım ağarduğın nə bəgənməzsən? Ağ saqqallu, qara saqqallu yigitlərin canın çox almışam! Saqqalım ağarduğunun mənası budur! - dedi” (**Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:80**). Nümunədən mələyin insani xüsusiyyətə sahib olduğu göstərilir. İslamdakı mələk dərd çəkmir, onun saqqalı, saçı ağarmır. Mələklər Allahın icraçılarıdır. Onlar nə qocalmır, nə cavanlaşmır (**Qurani-Kərim., 2004:82**). Deməli, qocalmaq, cavanlaşmaq, dərd çəkmək sırf insani keyfiyyətlərdir.

Azərbaycan folklorundan toplanmış “Əzrailin tora düşməsi” rəvayətində isə Əzrail – ölüm mələyi, bir cütqanadı olan insanabənzər canlı şəklində idi. “Bir səhər Tomralın toruna bir cütqanadı olan insanabənzər canlı düşür. Məlum olur ki, bu Əzraildir” (**Paşayev, 1986:21**). Rəvayətin süjet xətti təxminən belədir ki, Tomral dolanmaq üçün ovçuluqla məşğul olur. O, tor qurub vəhşi quşların tora düşməsini gözləyirmiş. Əzrail isə Tomralın nə etdiyini bilmək istəyirmiş. “Sən demə, o, uzun müddət Tomrala göz qoyur, nə üçün heyvanları tutub buraxması ilə marqlanır və dözməyib tora əl vurarkən ilişib qalır” (**Paşayev, 1986:21**). Bu faktın özü ölüm mələyinə münasibəti ortaya qoymaq üçün olduqca

maraqlıdır. Çünki rəvayətin bu yerində məlum olur ki, Əzrail insan kimi maraq göstərir və gəlib torun nə olduğunu bilmək istəyərkən tələyə düşür. Yəni Əzrayıl anlayışı İslamdakı mələk anlayışından çox uzaqdır. Maraqlısı budur ki, boyda İslama aid motiv ancaq “üzü qıvləyə sarı”, “dəstəməz almaq” ifadələrindən ibarətdir.

Başqa bir rəvayət də var ki, burada Dədə Qorqudun özü ölümə qaçmaq istəyir. Rəvayətə görə, Dədə Qorqud ölümün onu yaxalamaması üçün bütün günü çalib-oxuyarmış. Ancaq yorğunluqdan ozanı yuxu tutur və bir daşın üstündə yuxulayır (**Sakaoğlu, 2014:45-46**). Bu zaman Əzrail ilan cildində gələrək onu çalib öldürür (**Sakaoğlu, 2014:46; Qocayeva, 2013:10**). Buradan da görüldüyü kimi, Dədə Qorqud da Bilqamış, Dəli Domrul, Cəvat bıy kimi ölümə qaça bilmir. Çünki türklər əbədiyyə, ölməzliyə inanmır. Bunu Füzuli Bayat belə izah edir: “Türktəfəkküründə əbədi olan ayrı-ayrı fərdlər deyil, Türk eli, Türktanrısı, Türk dövlətidir. Türklərdə yuğ mərasiminin ağır keçirilməsi (bu mərasimdə üz cırma, saç yolma, başa kül tökmək, uzun müddət yas saxlamaq və s.) də ölümü gerçəklik kimi qəbul etmənin nəticəsi idi” (**Bayat, 1993:30**). Daha sonra alim belə davam edir: “...Türk folklorunda ölməzlik axtaran İsgəndər də dirilik suyunu içə bilmir. Bu fikir əfsanələrdə Dədə Qorqudun ölümə qaça bilməməsi, Dəli Domrulun Əzrailə məğlub olması şəklində transformasiya olunub” (**Bayat, 1993:31**). Buradan çıxardığımız nəticə odur ki, qədim türklərdə ölüm qəbul edilib. Qəbul edilməyən fakt isə Əzrail, əcəl anlayışdır. Bunun nəticəsidir ki, türk rəvayətlərində Əzrail fərqli şəkillərdə özünü göstərir. Onlardan biri də Əzrailin ilan donuna girməsidir. Üstəlik Bilqamışın ölümsüzlük çiçəyini oğurlayan da məhz ilan olur. Tədqiqatçı İ.Sadiq bu barədə belə deyir: “Əslində Bilqamışın tapdığı çiçəyi ilanın oğurlaması ilə Dədə Qorqudu ilan vurması eyni motivdir” (**Sadiq, 2010:10**). G.Yoloğlu da yazır ki, “Dəli Domrul boyu” öz qədimliyi ilə əski türk mifologiyasına dayanır. Araşdırmalar bir az da dərinləşdirilsə, şumer mənbələri ilə üzləşmək olar” (**Yoloğlu, 1999:18**).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Dəli Domrul boyu”nda pəhrəmanın ölüm mələyinə münasibəti qumuq folklorundakı “Ca-

vat bıy” yırı ilə səsleşir. Dəli Domrulun ölüm mələyinə münasibəti Cavat bəyin münasibətindən çox da fərqlənir. Bizim diqqətimizi çəkən Cavat bəyin ölüm mələyi – Əzrail ilə ölümə qarşı savaşıdır. Cavat bəyin bu savaşı, istər Bilqamışın ölümsüzlüyü axtarması, istərsə də, Dəli Domrulun Əzraili axtarıb tapması ilə olduqca yaxından səsleşən bir süjet xəttidir. Yırda Cavat bəyi təsvir edərkən “Atasına çıqmay bolgan xatası (**Atasına qarşı yox idi xətası. Miras qalmışdır əməlləri**)” (Pekaçar, 1998:132) misralarına rast gəlirik. Burada açıq-aydın görünür ki, ata kultu önəmlidir. O, sayılır, sevilir. Cavad atasına ağ olmayan övladdır. Yırın sonrasında isə “Xıncalına bek arqasın tayay edi. Bahmutunu aziz canım ayay edi (**Xəncərinə çox güvənirdi. Bahmudun əziz canını əsirgərdi**)” (Pekaçar, 1998:131) misralarına rast gəlirik. Göründüyü kimi, burada Cavat bəyin şücaətindən, qəhrəmanlığından söhbət gedir. Yırın davamına nəzər salaq: “Cavat batır avrup yatgan ölmeğe, Azireyil girip gelgen görmeğe (**Cavad batır, ölüm döşəyinə yatıb, Əzrail görməyə gəlib**)” (Pekaçar, 1998: 131). Bu misralardan da görünür ki, Cavat bəy ölüm döşəyində yatır və Əzrailin yolunu gözləyir. Yəni Cavat bəy Dəli Domruldən fərqli olaraq ölüm haqqında, ölüm mələyi – Əzrail haqqında məlumat sahibidir. Qəhrəman ölümü də, Əzraili də tanıyır və labüddür ki, Əzrail gəlib onun canını alsın. Ölümün gələcəyini bilən qəhrəman öncədən hazırlıq görərək Əzraili qarşılayır. “Cavat batır savutların tolturgan, Azireyil Cavatbiyni başlığında olturgan (**Cavat batır silahını doldurub, Əzrail Cavat bəyin baş ucunda oturub**)” (Pekaçar, 1998:131). Deməli, burada da qəhrəman ölümə qarşı durur və Əzrailə savaşa girir. Üstəlik Cavat bəy Dəli Domruldən və Bilqamışdan fərqli olaraq, Əzrail ilə bir anlaşımaya getmir. O, Əzraili yalnız hədə-qorxu ilə qovmağı düşünür. “Gelsene, Azireyil, gelsene! Savutlarım - qara savat xıncalım (**Gəlsənə, Əzrail, gəlsənə! Silahım – qara savat xəncərim**)” (Pekaçar, 1998:131). “Dəli Domrul boyu”nda da eyni süjetə rast gəlirik: “Qara qılınıcı sıyırdı, əlinə aldı, Əzraili çalmağa həmlə qıldı” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:75).

Hər iki süjetdə qəhrəman silah gücü ilə ölümü özündən uzaqlaşdırmağa cəhd edir.

Dəli Domrul ilə Cavad bəyin ölümə qarşı döyüşməsi oxşar motivdir. Lakin onların döyüşmə səbəbləri ciddi şəkildə bir-birindən fərqlənir. Dəli Domrul başqa igidlərin ölməməsi üçün Əzrailə savaşa girirsə, Cavad bəy açıq-aşkar əcəlinin yetişmədiyini bildirir. “Yetmegen çi hali de meni accalım! (**Çatmayıb ki, hələ mənim əcəlim**)” (Pekaçar, 1998:131). Deməli, öləcəyi vaxta qəhrəmanın özü qərar verir. O, öləcəyi vaxtı özü müəyyənləşdirir. İndi ölümü istəmir. Ona görə də Əzrail ilə ciddi güc savaşına girir. Bu da yırdə şamanizmin izlərini saxlayır. Xatırladaq ki, şamanlar xəstələrinin ölməməsi üçün Erlig ilə savaşı və canı geri alırdılar. Yəni xəstənin öləcəyi vaxta onların özləri qərar verirdilər. Ümumiyyətlə, ölümdən qaçma, həyata, daimi yaşamağa maraq motivlərini biz “Bilqamış” dastanında da görə bilərik. Ölümsüzlüyün dalınca gedən Bilqamış onu axtarıb tapır. Deməli, inanca görə belə bir ölümsüzlük var. Elə buna görədir ki, həm Dəli Domrul, həm də Cavad bəy Əzrailə savaşı, ölümə qarşı vuruşur, həyatda qalmaq istəyir. Cavad bəy “Yetmegen çi hali de meni accalım!” – deyir. Lakin Cavad bəy əcəlinin yetişəcəyi vaxtı demir. Ölümsüzlüyü, əbədiyi axtarır.

Yırın davamında Cavad bəy Əzraili qaçmağa vadar edir: “Cavad batır qol uzatgan savutlaga, teşikge – Azireyil göz qaratgan, deymen, eşikge. Cavad batır tartıp algan savutların teşikdən – Azireyil qaçıp çıqgan eşikdən. (**Cavad Batır qol uzatmış silahlara, deşiyə, Əzrail göz atmış, deyirəm, eşiyə, Cavad Batır çəkib almış silahlarını deşikdən, Əzrail qaçıb çıxmış eşikdən**)” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:67) Göründüyü kimi, Əzrailin “eşikdən” qaçıb getməsi ilə Dəli Domrulun Əzraili hürküdüb pəncərədən qaçırməsi eyni motivdir. “Əzrail bir gögərçin oldu, pəncərədən uçdı getdi” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:80). Əzrail hər iki örnəkdə quş şəklinə düşüb. Deməli, bir çox məqamlarda ağ göyərçinlərin Əzrail olduğunu göstərən folklor örnəklərinə rast gəlməyimiz mümkündür.

Qədim türk dilində “uçmaq” sözü cənnəti ifadə edir. Əzrailin quş cildinə düşməsi ilə cənnət sözünün bir bağlılığı olduğu açıq-aşkar ortadadır. B.Tuncay qədim “uçmaq” sözü haqqında ya-

zır ki, istər Orxon-Yenisey mətnlərində, istərsə də klassik Azərbaycan ədəbiyyatında rast gəldiyimiz, cənnət mənasında işlənən “uçmaq” termini təktanrıçılıqdan öncəki mifik təsəvvürlərlə bağlıdır və bu kəlmə qədim mifoloji sistemdə ruhun quş kimi, o biri dünyadakı insanların isə quş qanadlı təsəvvür edilməsindən qaynaqlanmışdır (**Tuncay, 2009:68**). Daha sonra G.Yüksəkkaya da “Uçmağa varmaq” kitabında ölümün türk xalqlarında işlənmə məqamlarından danışarkən “uç-uçmaq” sözünün qarşılığını “vəfat etmək” şəklində vermişdir (**Yüksekkaya, 2014:18**). Yəni hər iki misaldan da görünür ki, Əzrailin məhz uçaraq pəncərədən çıxıb getməsi təsadüf deyil, qanunauyğunluğun davamıdır.

Yuxarıda göstərdiyimiz nümunələrdən belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, türklərin ölüm haqqında təsəvvürləri çox qədimdir. İstər “Bilqamış” dastanında, istər uzaq keçmişə aid olan “Dəli Domrul” boyunda və “Cavat bıy” yırında, istərsə də, yaxın keçmişdə yaşayan Aşık Rustam haqqında verdiyimiz rəvayətdə ölüm mələyi – Əzrail haqqında düşüncələr, təfəkkür və təəssüratlar eyni səviyyədədir. Bunlar İslami qayda-qanunlara tamamilə aidiyyəti olmayan düşüncələrdir. Əzrail daha çox şamanların yeraltı aləminin sahibi olan Erliyi, Allah isə yenə şamanların təsəvvürlərindəki alini, əlçatmazı xatırladır.

Türk mifologiyasında buynuzlu heyvan

Qumuq mifologiyasında bəzi kultlar da mövcuddur ki, bunlar müqəddəs sayılan heyvanları təmsil etmişdir. Maraqlıdır ki, qədim türk inanclarında buynuzlu heyvanlar hər zaman mistik, gizli bir gücün daşıyıcısı olaraq bilinir. Çünki buynuzu olan heyvan özünü müdafiə edə bildiyinə görə, gücü təmsil edib. Elə buna görədir ki, “geyik” türk mifologiyasında müqəddəs heyvandır. Buynuzu olan başqa bir heyvan da keçidir. Keçinin də buynuzu olduğu üçün müqəddəs sayılır. İndinin özündə belə, buynuzlu heyvanın buynuzuna toxunulmaz, həmin buynuzu çox vaxt bəzək kimi evdə saxlayırlar. Bəzi bölgələrdə isə, qoçun buynuzu asılmış evdə, həyət-bacada nəzər, təhlükə olmadığına inanılır (**Söyləyici: Əli Şamil**).

Keçi qədim türklərin onqonu olmuşdur. Müqəddəs sayılan keçilərin türklərin əcdadı olması haqqında heç bir qaynağa rast gəlmədik. Bildiyimiz kimi, qurd da türk mifologiyasında müqəddəsdir və türklər onu yaradılışın başlanğıcı sayırlar. Ancaq ondan onqon kimi istifadə etmirlər (**Ögəl, 2006:67**). Burada qeyd etməliyik ki, qurdun yaradılış başlanğıcı olması heç də bütün türklərə və əski türklərin hamısına aid deyil. Yalnız bir neçə türk boyu üçün bu hökm doğrudur və o motivin də sonradan yaranma olması varsayılır. Qurd türklər üçün yol göstərən qutsal bələdçidir. Keçinin isə yaradılışın başlanğıcı hesab edilməməsi təəccüblü deyil. Çünki, mistik gücü olan, ən keçilməz dar yollardan keçən, ən sərtqayalara dırmaşan keçilər bir növ gücü təmsil edərək onqon funksiyası daşımışdır. Keçinin onqon şəklində daha çox 1982-ci ildə Almatı yaxınlığındakı Issıq kurqanlarında tapılmış Qızıl döyüşçünün papağında qoyun (yaxud keçi) heykəlinin olması ilə görürük (**Seyidov, 1984**).

Bundan başqa, Orxon-Yenisey abidələrində və Tiflisdə tapılmış bir qabartma daşda oğlaq (keçi) rəsmi açıq şəkildə görünməkdədir.

Keçi (oğlaq) kultunun izləri bu gün də müxtəlif türktorpaqlarında yaşamaqdadır. Türkiyə ərazisindəki Geredenin 5 km quzeyində Arkut Dağının ətəklərində, o bölgənin yaxınlığında bir təpənin üzərində Keçi qalası adında bir qala mövcuddur (**İnt:Keçi Kalesi – Gerede...**).

Bir çox hallarda biz keçi sözü əvəzinə oğlaq sözünün də işləndiyinin şahidi oluruq. Oğlaq keçinin balasıdır. Ola bilsin ki, oğlaq böyüyüb “keçilik funksiyası”nı yerinə yetirəcəyi üçün bu o qədər ciddi bir fərq sayılmamışdır. Oğlaqların Azərbaycan folklorundakı izlərinə keçməzdən öncə, Oğlaq sözünün etimoloji mənası haqqında çox qısa bir-iki mülahizə etmək istərdik. Bildiyimiz kimi, ok/oğ söz kökü türk dillərində aktiv olmuşdur. Belə ki, Oğuz, oğlan ifadəsində, zamanla dəyişimə uğramış ox, oğlaq kimi sözlər məhz bu kökdən əmələ gəlmişdir. ok/oğ/ok söz kökünün, əski türkcədə yüksəlmək, ucalmaq mənası vardır. Göstərdiyimiz nümunələrin hər birini ayrı-ayrılıqda incələdikdə, Oğuz – sözünün (Oğ+biz) yüksək

idarəçi olan biz anlamında, Oğlan – yüksəkliyə çat anlamında və nəhayət, Oğlaq – oğ+laq oğ yüksəlmə, laq isə göründüyü kimi, feldən sifət düzəldən şəkilçi qismində işlədildiyini görürük (**İnt:Berkmen H. Ön-Türklerin kutsal...**). Ancaq zamanla bu şəkilçi öz funksiyasını itirmiş və söz kökündə sabitqalmışdır.

Deməli, Oğlaq (dolayısı ilə keçi) qədim türklərdə müqəddəs sayılıb ki, bu gün istər Azərbaycan, istərsə də qumuq folklorunda bunun izlərinə rast gələ bilərik. V.Basilov da “Культ святых в Исламе” kitabında yaxşı aşiq olub, gözəl səsə sahib olmaq istəyənlərin keçini qurban kəsdiqlərini yazır (**Басилов, 1970: 67-68**).

Bundan başqa, Ə.Şamil İ.Xalipayevanın bir araşdırmasından nümunə verir: qumuq folklorunda mifləri dilçilik baxımından öyrənən İ.A.Xalipayeva doktorluq dissertasiyasında Tanrıya sitayiş zamanı oxunan bir nəğməni misal göstərir:

Gök Tenqirim gökten mağa

– **Göy Tanrım göydən mənə,**

Gök gözlerini açıb bağa

– **Göy gözlərini açıb baxa,**

Gök çüman avlaqlarda

– **Göy çəmən ovlaqlarda,**

Gök çiçekli tarlada

– **Göy çiçəkli tarlada,**

Göy kozular haydeygen,

– **Göy keçilər otlayır,**

Gök çopkenli balama

– **Göy çopkənli balama,**

Gök Tenqirim ördən bağa.

– **Göy Tanrım ucalardan baxa(Şamil, 2011:214).**

Burada göy keçilər ifadəsi məhz Göy Tanrının, Göy gözlərini açıb baxdığı, göy otlaqlarda, ifadələri ilə yanaşı işlənməsi bizim də diqqətimizi çəkdi. Bildiyimiz kimi, “Göy” sözü türklərdə müqəddəs sözünün qarşılığıdır (**Azərbaycan folklor... (Dərələ-yəz), 2006:5**). “Gök Tanrı”, “kök börü” sözləri ilə yanaşı, bir çox hallarda səma sözünün qarşılığının da “göy” olması heç də təsadüfi deyildir. Məhz buna görə də “Göy keçilər” ifadəsi maraqlıdır.

Azərbaycan folklorunda Novruz bayramı ərəfəsində söylənən bir rəvayət var. Burada keçilərin mistik gücündən bəhs edilmir. Rəvayət belədir: “Bir qarı olur. Bu qarının çoxlu oğlağı olur. Ancaq qış sərt keçdiyindən otu qalmır. Yaz başı günəşli bir havada oğlaqlarını çıxarıb otaran qarı, dilini dinc saxlamır, deyir ki, Mərt gözünə barmağım, çıxdı yaza oğlağım. Bundan qəzəblənən Tanrı xarıldıyır, gürüldüyür qar dizə çıxır. Qarı kor-peşman yalvarır ki, qar yağsa, keçiləri acından öləcək, ancax nə fayda? Qar dizə çıxır. Qarının da keçiləri ajınnan batır” (**Söyləyici: Suraya Bayramova**). Rəvayətdə görünür ki, bu hadisə qarı, qarının keçiləri və Tanrı arasında baş verir. Özəlliklə Tanrı (və ya şər qüvvə) ilə mübahisəyə girilməsi, ona acıq verməsi İslam öncəsi dövrün izlərini özündə daşıyır. Qarının dediyi sözə Tanrının (və ya şər qüvvənin) o qədər acığı tutur ki, keçiləri acından öldürür. Rəvayətdə qarı xeyirxahlığı təmsil edir, keçilərə baxıcılıq edir, onları qoruyur. “Mərt gözünə barmağım, çıxdı yaza oğlağım” ifadəsindən də anlaşılır ki, qarı ilə mərt arasında uzunmüddətli bir çəkişmə gedir ki, qarı mərtə belə acıq verir.

Keçilər haqqında folklorda kifayətcə qədər məlumatlar vardır. Bu barədə istər qumuq, istərsə də, Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış mətn “Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm” (“Eniligim, Seniligim, eşikni aç”) nağılıdır (**Altın başmak, 1979:246**).

Nağıl ənənəvi qəlib ilə başlayıb, heyvanlar haqqında nağıllara aid edilsə də, əslində istər süjet, istərsə də, motiv baxımından heyvanlar haqqında ənənəvi nağıllardan fərqlənir.

İlk baxışda hər iki nağıl örnəyinin süjet xətti eyni görünür. Belə ki, qurd keçinin balalarını yeyir və keçi öz intiqamını alır. Ancaq diqqətli incələdikdə hər iki variantda bəzi kiçik fərqlər ortaya çıxır. Azərbaycan variantında qurd, keçidən qorxmur, hiyləgərlik etmir, təbiətindən gələn bir xislət ilə keçinin balalarını yemək istəyir. Lakin qumuq nağılında isə qurd öncədən plan qurur, keçinin ağzından söz alır, onun balalarını necə yemək haqqında düşünür. Deməli, qumuq nağılında canavar daha ağıllı və tədbirli heyvan kimi təqdim edilir.

Nağılın maraqlı cəhəti həm də ondan ibarətdir ki, hər iki variantda keçi məhz dəmirçinin sayəsində güclənir. Qurdaqalib gəlir. Nəzərə alsaq ki, dəmirçilik qədim türklərdə müqəddəs sayılırdı, onda keçinin dəmirçinin sayəsində qalib gəlməsində də mistik bir gücün varlığından söhbət gedir. Çünki qurd keçidən təbiətə üstün heyvandır. Ancaq nağılda bunun əksinə, qurdu keçidən qorxdığı qeyd edilir. Bu da mistik güclərin rolu ilə mümkün olur. Mistik güc isə əsasən, dəmirçinin sayəsində gerçəkləşir. Dəmirin beşinci müqəddəs maddə olaraq qəbul edildiyi türk mifologiyasında məhz dəmirçinin sayəsində zəifin güclüyə qalib gəlməsi təsadüf sayılmamalıdır. B.Ögəl dəmirçilik haqqında yazır: "...Dəmirçilik də onlar (Türklər – A.Q.) üçün müqəddəs iş və məşğələ idi" (**Türk halk edebiyatı terimleri...**, 2007: 79). Bu nağılın keçinin üstünlüyü ilə bitməsinin digər səbəbini də Azərbaycan və qumuq folklorunda keçi və qurda münasibətin əksi kimi görə bilərik. Bildiyimiz kimi, Azərbaycan və qumuqtürkləri heyvandarlıqla məşğul olmuşlar. Mal-qara üçün də ən təhlükəli heyvan təbii ki, qurddur. Qurddan xəta, təhlükə görən qədim insan qurd haqqında müxtəlif nağıllar, rəvayətlər uyduraraq ondan özünü qorumağa çalışmışdır. Ancaq keçi süd, yun (keçi yun veerə bilməz, yunu qoyun verir. Keçi çatı toxumaq üçün qozil və paltar toxumaq üçün tiftik verə bilər), bala verir. Yəni sahibinə xeyir verir. Deməli, qədim insanın təfəkküründə keçinin dəmirçidən yardım alması və qurdu keçiyə məğlub olması heç də təsadüfi deyil, qanunauyğunluğun bir parçasıdır.

Sonda bunu da qeyd etməliyik ki, orta yüzilliklərdə xristian aləmində şeytan məhz keçi görünüşündə təsvir olunurdu. Saqqalı, buynuzu ilə keçi şeytani təmsil edirdi (**İnt:Keçi başı...**).

Göründüyü kimi, keçinin mistik gücdən yardım alması, özündən üstün qurdaqalib gəlməsi bir daha sübut edir ki, folklorunda keçi ilə bağlı təsəvvürlər çox arxaıkdir. Astrologiya elmində də Oğlaq bürcünün mistikliyindən danışılır ki, bu digər bürclərdə yoxdur (**İnt:Oğlak Burcu Özellikleri...**). Deməli, türk mifologiyasında keçi kultu və keçi onqonu mistik gücü özündə daşıyan, buynuzlu, güclü heyvandır.

Qumuq folklorunda mifoloji rəvayətləri araşdırarkən məlum oldu ki, Albaslı, Südkatın, Akkatın, Basdırık, Umay ad dəyişdirsə də, Azərbaycan mifologiyasındakı Hal anası, Qarabasma və Umayın qarşılığıdır. Eyni zamanda Albaslı və Lilit paralelləri zamanı şumer mətnlərindən gətirdiyimiz örnəklər bizə Albaslı obrazının tarixinin çox qədim dövrlərədək gedib çıxdığını göstərmiş oldu. Daha sonra mifoloji obrazlardan danışarkən keçikultu diqqətimizi çəkdiyindən bu mövzunu araşdırmağa çalışdıq.

Bundan başqa, ölüm, ölümlə mübarizə motivlərindən bəhs edərkən məlum olur ki, türklərin ölüm haqqında təsəvvürləri çox qədimlərə gedib çıxır. İstər “Bilqamış” dastanında, istər uzaq keçmişə aid olan “Dəli Domrul” boyunda və “Cavat bıy” yırında, istərsə də yaxın keçmişdə yaşayan Aşık Rustam haqqında verdiyimiz rəvayətdə ölüm mələyi – Əzrail haqqında düşüncələr, təfəkkür və təəssüratlar eyni səviyyədədir. Bunlar İslami qayda-qanunlara tamamilə aidiyyatı olmayan düşüncələrdir. Əzrail daha çox şamanların yeraltı aləminin sahibi olan Erliyi, Allah isə yenə şamanların təsəvvürlərindəki alini, əlçatmazı xatırladır.

Qumuq nağılları: süjet, motiv və obrazlar sistemi

Nağıl ilkin təsəvvürləri, adət-ənənələri, inanc sistemini özündə daşıyan bir folklor janrıdır, yaddaşlarda, xatirələrdə qalan əhvalatların, mifin özünəməxsus şəkildə nəql edilməsidir. Nağıllarda bəzən müasir dövrdən danışılsa da, orada mütləq zaman və ya məkan qədim dövrlərdən xəbər verən bir motiv qeyd oluna bilər. Burada xalqın uydurması, bəzən isə inancının məhsulu özünü göstərir. Nağıl əslilə olmayan bir həqiqət, “uydurma”, “yalan”, “quraşdırma” kimi tədqim olunur (Əliyev, 2001:60). Y.V.Çəmənzəminli də nağılın zaman və məkan tanımadığını qeyd etmişdir (Çəmənzəminli, 1977:49). Bu da nağılda zaman, məkan anlayışının olmadığını göstərir. O.Əliyev bu barədə yazır: “Nağıl zamanı da nağıl məkanına uyğun olur. Nağıl məkanı kimi, nağıl zamanı da real zamandan ənənəvi nağıl başlanğıcı və sonluğu ilə ayrılır... Nağılın zamanı həmişə keçmişlə bağlanır, bununla bərabər onun uzaqlığının qeyri-müəyyənliyi də qeyd edilir” (Əliyev,

2001:13). A.Aciyev də öz fikrini belə bildirir: “Nağıllarda təsvir olunan hadisələr bəzən çox qədim dövrdən xəbər versə də, nağıl bir janr kimi çox sonralar formalaşmışdır” (**Аджиев, 2005:295**).

Nağıl qumuq folklorunun inkişaf etmiş bir janrıdır. Bu gün nağıllar uşaqlar üçün oxunsada, əslində, özündə tarixin dərin qatlarının izlərini daşıyır. Sadə dil üslubu, hadisələrin axıcılığı, maraqlı süjeti, xeyirlə şərin mübarizəsi onu xalqın malı etmişdir.

İlk nümunələri uzaq keçmişlərdə yaranan, bəzən gerçəkələrin əks olunduğu, bəzən möcüzələrin yer aldığı nağıllar nəsil-dən-nəslə keçərək biçimlənmiş, dəyişmiş, xüsusiləşmişdir. Nağılları diqqətlə tədqiq etdikdə görürük ki, istər qumuq, istərsə də Azərbaycan nağıl örnəkləri bənzərdir. Hər iki xalqın nağıllarında ilkin təsəvvürlər, inamlar, etiqladlar, adətlər öz yerini tutmuşdur. Bir çox hallarda sadəcə süjet xəttində çox kiçik dəyişikliklər baş vermiş, bəzi hallarda isə yeni motivlər əlavə olunub, yeni süjet xətti üzrə inkişaf etmişdir. Görünür, tarixin dərin qatlarında eyni kökdən yaranmış bu folklor örnəkləri zamanla ayrılmış iki boyun, iki ayrı dövlətin inkişaf xəttini izləyərək biçimlənmişdir.

Qumuq folklorunda əsasən “yomaklar” olaraq bilinən nağıllar üç başlıq altında bölünür: 1) Heyvanlar haqqında nağıllar, 2) Sehrli nağıllar, 3) Məişət nağılları. Azərbaycanda nağıl bölgüsü bir qədər mübahisəlidir. Belə ki, M.Təhmasib nağılları “Heyvanlar haqqında”, “Sehrli nağıllar”, “Tarixi nağıllar”, “Məişət nağılları” olaraq 4 başlıqda böldüyü halda, O.Əliyev və F.Bayat “Heyvanlar haqqında nağıllar”, “Sehrli nağıllar” və “Məişət nağılları” başlıqlarında vermişdir (**Əliyev, 2001:19**). İ.Rüstənzadə isə öz araşdırması zamanı nağılları səkkiz qrupda birləşdirmişdir. Qeyd etməliyik ki, apardığı tədqiqatın genişliyinə və əhatəliliyinə güvənərək biz İ.Rüstənzadənin bölgüsünü tam və dolğun təsnifat hesab edirik. Ancaq bu, bizim tədqiqat obyektimiz olmadığından bu mövzuya geniş yer vermədən sadəcə təsnifatı verməklə kifayətlənirik: “Heyvanlar haqqında nağıllar”, “Sehrli nağıllar”, “Dini nağıllar”, “Novellavari nağıllar”, “Axtmaq div (şeytan) haqqında nağıllar”, “Lətifəvar nağıllar”, “Zəncirvari nağıllar”, “Bahadırlıq nağılları” (**Rüstənzadə, 2013**).

Qumuq folklorunda heyvanlar haqqında nağıllar çoxluq təşkil edir. Bildiyimiz kimi, heyvanlar haqqında nağıllar, əsasən, özünü insan kimi aparan heyvanların insani xüsusiyyətlər daşıyaraq insani keyfiyyətlər ilə təmsil olunaraq ibrətamiz dərs çıxarması, bəzən də düşündürməsi baxımından zəngindir. Bunu O.Əliyev də belə dəyərləndirir: “Bu nağıllarda (Heyvanlar haqqında nağıllar – A.Q.) heyvanlar aləmi insani fikir və hissi, onun həyatı görüşlərinin əksi forması kimi istifadə olunur. İnsan kimi düşünən, özünü insan kimi aparan, danışan heyvanlar poetik şərtlilik daşıyır” (Əliyev, 2001:43).

A.Acıyev də heyvanlar haqqında nağıllarda “insani situasiyalar”ın heyvanların vasitəsilə verildiyini, bunun da süjetin daha da böyüməsinə, genişlənməsinə imkan verdiyini açıqlayır (Аджиев, 2005:297).

Heyvanlar haqqında nağıllarda heyvanların və quşların mənsəyi, heyvanlar və insanlar arasındakı əlaqə, totem və heyvanlar barədə süjetlərə rast gəlinir. Heyvanlar haqqında nağıllarda təsvir olunan hadisələrə inanmaq mümkün deyil. Çünki heyvanların insanlar kimi davranması insan təfəkküründə özünə yer tapa bilmir. Ona görə də burada hadisələr və xarakterlər əsasən simvolik olaraq istifadə olunur. Elə buna görə ki, bu nağıllar mifoloji mətnlərə, totemik təsəvvürlərə daha yaxındır. M.Kazımoğlu bu barədə belə yazır: “Heyvanlar haqqında nağıllarda sosial həyatın qabarıq ifadəsini axtaran folklorşünaslar bu nağılların komikliyinə də sosial ədalətsizliyi tənqid və ifşa etməyin bir hissəsi kimi baxırlar. Əlbəttə, sosial məzmun ifadə etməkdə, satirik mahiyyət daşımaqda pis olacaq bir şey yoxdur. Amma burası da var ki, sosial məzmun, satirik mahiyyət axtarıla-axtarıla heyvanlar aləmindən bəhs edən nağılların ən ilkin, ən səciyyəvi xüsusiyyətləri diqqətdən kənarda qalır. Bu xüsusiyyətlər isə ilk növbədə, ondan ibarətdir ki, heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda insan kimi danışib davranmaq heyvanları heç də insanlarla eyniləşdirmir, heyvanların hərəkətlərində yalnız ictimai münasibətlər əks olunduğunu iddia etməyə əsas vermir (Kazımoğlu, 2006:12).

Heyvanlar haqqında nağıllarda ən aktiv iştirak edənlər qurd (canavar), keçi, tülkü, dovşan və s.-dir. Qəribədir ki, folkloru-

muzda qurd – canavar axmaq və zalım kimi təqdim olunub. Hal-buki biz qurdun türk mifologiyasındakı əhəmiyyətini bilirik. C.Bəydilli “Türk mifoloji sözlüyü” kitabında qurdun açıqlamasını belə verir: “Qurd – türk mifoloji ənənəsində mühüm yer tutan varlıq. ... O, həm də Boz qurdun timsalında bir mədəni qəhrəman, ulu əcdad, həm də insanları dərddən-azardan qoruyan xilaskar qüvvədir” (**Bəydili, 2003:228**). Araşdırıcı Astrid Volner də qurdun xeyirxahlıqları haqqında yazır: “Lakin qurd şeytanı, eyni zamanda itmiş Roma dayəlik edən “qurd adam mifi”ni təmsil edir” (**Astrid, 1998**). Ümumiyyətlə, ümumtürk mifologiyasında olduğu kimi, şərq mifologiyasında da qurd bir xilaskar kimi təqdim olunur. Qədim şərq-Hindistan (East-Indian) rəvayətlərindən birində qurd simpatik, yardımsevər bir heyvan kimi təsvir olunur. Qurdun uşaqlara dayəlik etdiyi barədə – bunlardan ən məşhuru Ram və Romulun rəvayəti və Romanın tapılmasıdır – bir neçə rəvayət danışılır. Monqollar Çingiz xanın cənnətdən gəlmiş qurd olduğu inancından təsirlənərək özlərini “göy qurdun övladı” hesab edirlər. Romanlara görə qurd müharibənin simvoludur. Diqqəti qurdun müharibə və ölümə əlaqələndirilməsi müqayisəsinə deyil, böyük döyüşçü və əmirlərin ölümünə yönəldirir və döyüşçülər qəzəblənmiş qurdlar adlandırılır, bu münasibətlə qurdlar haqqında Volfqanq, Volfdietriç, Volfram kimi başqa qəhrəmani anlayışlar də yaranır (**İnt: Wolfgang M. The proof...**).

Şimali Amerika aborijenlərinin mifologiyasında qurd tez-tez müsbət mənada xatırlanır. Bəzi qəbilələr öz soylarını heyvanlarla əlaqələndirir və bunu rəhbər yaxud ruhlandırıcı güc olaraq qəbul edirlər. Ancaq şimal qərb bölgəsində qurd totem olaraq istifadə edilir. Qurda sayğı göstərilir, çünki o yaxşı ovçudur. Tez-tez bu mükəmməl ovçu xüsusi ruhi güclə qarışdırılır (**Steinhart, 1996**). Bir çox qəbilələrin qurdun vacib olduğu mifoloji mətnləri vardır. Buna “Kuakiutl of Britiş Kolumbia”-nı misal göstərə bilərik. Bu miflərdən birində insanların öz əcdadlarının qurd maskası taxdığından və insana çevrildiyindən danışır (**Astrid, 1998**). Bu cür onlarla örnək göstərə bilərik. Türk şamanlığında qara şamanın qoruyucu ruhları qurd cildində görünür.

Bunlarla yanaşı, qurdun şeytani güc, pislik edən, yalançı, ziyankar olduğunu qərb mifologiyasında görürük. Yenə A.Volnerdan oxuyuruq: “Qırmızı başlıqlı qız” yaxud “Yeddi kiçik keçilər” nağıllarından böyük, pis qurd hamımıza tanışdır. Bu sehrli nağıllara görə qurd təhlükəli, bıc və acgözlüdür” (**Astrid, 1998**). Bundan başqa, Qərb aləmindəki müxtəlif atalar sözündən qurdun qana susayan qatıl, bir qoyunu yeməkdənsə, hamısını tutub xainliklə boğan bir heyvan kimi qəbul edildiyi anlaşılır. Məsələn, qurd öz dişini sökər, amma xasiyyətini dəyişməz (The wolf may loose his teeth, but never his nature) (**Ward, 1987**).

Hind-Avropa dillərinə aid xalqların mifologiyasında da qurd şeytani gücün ifadəçisi kimi təsvir olunur. Qədim İslandiya əfsanələri olan “Edda”da qurd mistik gücü təmsil edir və qaranlığın səbəbkarı sayılır: ölüm və müharibə Allahı Odin günəşi və ayı qovən və dünyanın sonunda öz ovunu əldə edəcək olan qurdlarla birlikdə hərəkət edirmiş (**Stewart, 1979**). Bu gün qərb mifologiyasında günəş tutulan zaman hələ də qurdun günəşi yediyi söylənir (**İnt:Uygulama ve inanışlar...**). Qədim Misirdə qurd yeraltı dünyanın qoruyucusu və ölüm Allahı olaraq tanınırdı. qumuq folklorunda qurdla bağlı hər hansı bir tədqiqat əsərinə rast gəlmədiyimizdən qumuq alimlərinin bu barədə fikirlərini qeyd edə bilmirik. Ancaq Azərbaycanda bu mövzu geniş tədqiqata cəlb olunmuşdur. Xüsusilə, F.Bayatın və C.Bəydilinin tədqiqatları diqqətiçəkəndir. Hər iki müəllif qurdu ulu əcdad, yol göstərici, xilaskar funksiyalarına sahib, hami ruh, mədəni qəhrəman statuslu mifik obraz olaraq qəbul edir (**Bayat, 1993:42; Bəydili, 2015:215**). O.Əliyev nağıl qəhrəmanı qurd haqqında belə yazır: “Canavar heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda səfeh kimi təsvir olunur. Göründüyü kimi, güclü və qəddar vəhşi məsxərəyə qoyulur” (**Əliyev, 2001:48**).

Qurda qarşı müxtəlif təsəvvürlərin olduğunu artıq yuxarıda qeyd etdik. İstər qumuq, istərsə də Azərbaycan folklorunda qurd mənfi gücü təmsil edir. Hər iki xalqın dünyagörüşündə qurdun eyni cür təsvir olunması bir daha yaxın əlaqələrdən xəbər verir. Eyni zamanda, bir xalqın dünyagörüşünün formalaşmasında həmin xalqın həyattərzinin böyük rolu vardır. Türklərin əsasən

üç təsərrüfat sistemi vardır: 1) oturaq həyat tərzini yaşayanlar, 2) köçəri həyat tərzini yaşayanlar, 3) elat həyat tərzini yaşayanlar. Elat həyat tərzini keçirən Azərbaycan və qumuq xalqının folklorunda da qurda münasibətin mənfi olmasında məşğuliyyət, həyat tərzini haqqında düşüncələri izah etdikdə səbəbi aydınlaşdırıla bilər. Bildiyimiz kimi, Azərbaycan türklərində, əsasən, elat mədəniyyəti olub. Məşğuliyyət isə heyvandarlıq, xüsusilə davarlıq (kiçik buynuzlu heyvanlar) olub.

Heyvandarlıqla məşğul olan qəbilə və tayfalar dağətəyi və dağlıq zonada yerləşib ki, bu da qurda daha yaxın relyef zonasıdır. Deməli, qurdla qədim elat türkünün dünyagörüşünün formalaşmasının əsasında relyef, təbiət, məşğuliyyət, həyat tərzini tutur. Sürüsünə hücum çəkən qurddan yanıqlı olan elat türkü qurdu zərərverici olaraq tanıyır, daha sonra bunu nağıllarının mövzusunə çevirir.

Bütün bunlarla yanaşı, qeyd etməliyik ki, qurda münasibət ikili olmuşdur. Qurddan qorxan, çəkinən insan onun haqqında mənfi düşüncəyə, uzaq durmağa çalışır. Yaxud güclü heyvan olan qurda sayğı ilə yanaşıb, onu müqəddəs sayıb, onunla dostluq münasibətinə girməyə çalışır. El arasında sürüyə hücum çəkib bir qoyunu aparanda deyirlər ki, “o bir qoyun o qurdu qismətidir, qoy aparsın” (**Söyləyici: Suraya Bayramova**). Göründüyü kimi, qurdu sürüdən bir qoyun aparmasına etiraz edilmir, əksinə sanki bundan məmnunluq da duyulur. Bundan başqa, qurdu türk mifologiyasında yol göstəricilik (**Çobanoğlu, 1997**) xüsusiyyəti ilə də qarşılaşırıq.

Qurda olan bu ikili münasibət nəticəsində Azərbaycan folklorunda qurdla canavar məfhumları da fərqləndirilir. Canavar xain, pislik gətirən heyvan kimi tanınır, qurd isə ehtiyacı üçün sürüyə hücum çəkir və sadəcə bir heyvanla kifayətlənir (**Söyləyici: Əli Şamil**).

Qurd haqqında nağıllardan söhbət getdikdə istər qumuq, istərsə də Azərbaycan folklorunda ağla ilk gələn “Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm” (“Eniləyim, Seniləyim, eşikni aç!”) nağılıdır. Şumer mətnləri ilə səsləşən bu nağıl haqqında yuxarıda məlumat verdiyimizdən burada keçi-canavar münasibətindən da-

nışacağıq. Nağılda keç-i-canavar münasibətinin timsalında qədim şumer mətnlərindəki keç-i-canavar (və ya şir) əhvalatı ilə də paralellər aparmaq olar. Daha diqqətli təhlil edildikdə Qumuq variantında keçinin balalarının adının şumer mətnlər ilə daha yaxın səsləşdiyini görə bilirik (**Şamil, 2011:295**). Həm Azərbaycan, həm də qumuq variantında keçinin balalarının yanına gələrkən oxuduğu nəğməşumer mətnləri ilə səsləşir. Məsələn:

Azərbaycan variantı:	Qumuq variantı:
Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm!	Erliliğim, Seniligim.
Açınız qapını mən gəlim	eşikni aç!
Ağzımda su gətirmişəm,	Sizge anagızım
Döşümdə süd gətirmişəm	arqam tolturup ot gətirgenmen,
Buyunuzda ot gətirmişəm	yelinim tolturup süt gətirgenmen!
(Şamil, 2011:333). (Söyləyici: Ruhaniyyat Musayeva)	

Qədim şumerlərdə ay Tanrısı Nannar Sin (**Sadiq, 2008:100**) Nippur şəhərinə gələrkən deyirdi:

Aç eki sən qapını, mənəm gələn, evi aç.
Aç evi sən, Kalkalu, mənəm gələn, evi aç.
“Qapıya rızə olan”, “açar-adam” evi aç!
Mən sənə sürü-sürü öküzlər gətirərəm...
Kök qoyunlar verərəm...

Keçilərinə sənin ləzzətli ot verərəm (**Sadiq, 2008:333**).

Hər üç nəğmənin mətni, demək olar ki, eynidir. Bu da nağılın tarixi haqqında az-çox təsəvvür sahibi olmaqda bizə kömək edir.

Qurd haqqında qarşılaşdığımız digər nağıl isə “Tülkü, qurd və ayı”, (“Tülkü, börü və ayuv”), “Ağıllı eşşək və axmaq qurdun nağılı” (“Qakıllı eşekni de, aqmaq bürünü de xəbarı”) (**Kumuk xalk avuz... 2002**) və b. nağıllardır. Bu nağılların Azərbaycan folklorundakı ekvivalenti “Ac qurd”, (**Azərbaycan folklor... (Ağ-baba), 2003:66-69**) “Tülkü ilə canavar” (**Azərbaycan dastanları, 2009:486-487**) və b. bu tipli nağıllardır ki, burada canavarın səfəhliyi qədər də tülkünün bəcliyi, hiyləgərliyi təsvir olunur.

Bunlardan başqa, heyvanlar aləmindən söz açan nağıllarda ilan obrazı da vardır. İlan obrazı Azərbaycan folklorunda bəzi hallarda müdrikliyi təmsil edir. Bir çox rəvayətlərdə isə ölümün sə-

bəbkarı kimi göstərilir. Bu barədə daha ətraflı 3-cü fəsildə yazmışıq. İstər qumuq, istərsə də Azərbaycan folklorunda ilan bir çox mətnlərdə xain, qatil qismində təsvir olunur. Məsələn, “Yaxşılığa yamanlıq” (“Yakşılıqa-yamanlıq”) (**Kumuk xalk avuz...**, 2002: 252) nəğlində bir kəndlinin təsadüfən qarşısına çıxan bir sandıqdan ilan çıxır. İlan dilə gəlib deyir ki, mənə bura bir adəm oğlu salıb işgəncə verdiyinə görə, gərək mən səni öldürəm ki, intiqamım alın-sın. Kəndlini tülkünün hiyləgərliyi xilas edir. Bu nəğildə tülkünün hiyləgərliyi ilanın zəhərinə qarşı qoyulur. Azərbaycan folklorunda da tülkü-ilan münasibətini görə bilirik. “Tülkü və ilan” (**Azərbaycan dastanları.**, 2009:28-29) nəğlində da tülkü öz hiyləgərliyi ilə ilana qalib gəlir. Tülkünün nəğillərdəki “iştirakı” haqqında O.Əliyev yazır: “...Tülküyə ikili münasibət nəzərə çarpır. Tülkü bütün heyvanlardan ağıllı olması və bicliyi ilə seçilir. Tülkünün əsas keyfiyyəti – bicliyi onun təbiiliyini şərtləndirir. Tülkü görünmədən toyuq hininə girib xoruzu sürükləyir, çox güclü vəhşilər – ayını, canavarı asanlıqla aldadır. Buna baxmayaraq, tülkü ayı ilə, canavarla və digər vəhşilərlə mehriban münasibətlərini saxlamağa çalışır. Buradan onun ikinci keyfiyyəti – ikiüzlülüüyü ortaya çıxır” (**Əliyev**, 2001:48).

Heyvanlar haqqında nəğillərə nəzər saldıqda anlaşılar ki, türk mifoloji sistemini özündə əks etdirən bir çox motiv və süjetlər bu tip nəğılların əsasını təşkil edir. Əski Türk inanc sisteminin, dünyagörüşünün izlərini özündə daşıyan belə nəğıllar zamanla ayrılaraq Azərbaycan və Qumuq nəğılları kimi inkişaf etmiş, bir çox əlavə motiv qazansa da, yenə də əsas süjet xəttindən ayrılma-dan yüzilliklərdən bəri xalqların yaddaşında özünə yer etmişdir.

Qeyd edək ki, belə süjet və motivlər hər iki xalqın folklorunda da çoxluqtəşkil edir.

Nəğıllarda diqqətçəkən məqamlardan biri də bağlı qapıların açılmasıdır. Bir çox nəğıllarda biz bağlı qapıların sehrli sözlərlə açılmasını, yaxud otuz doqquzqapıdan qırıncısının sehri, əsrarəngizliyi olduğunu, bu qapını açmaq üçün xüsusi sehrli qüvvələrə və yaxud sehrli sözlərə ehtiyac olduğunu görmüşük. “Min bir gecə”, “Əlibala və qırx quldur” nəğlində “Sim-sim qapını aç!” (**İnt:Ali**

Baba ve Kırk haramiler...) kimi epizodlar bizim fikrimizi daha da əsaslandırır. Bu motivlər əsasən sehrli nağıllarda özünü göstərir.

Sehrli nağıllar qeyri-adi hadisələr, qəhrəmanlıqlar, möcüzəli heyvan və əşyalarla zəngindir. Bu nağılların özünəməxsus süjet xətti vardır. Qəhrəman bir çox çətinliklərdən keçərək, əzab-əziyyətə dözərək sehrli güclərin də köməyi ilə rifaha çıxır.

Sehrli nağılları, bircə, məişət və qəhrəmanlıq sehrli nağılları olaraq iki hissəyə bölməliyik. Sehrli nağıllarda bəhadrılıq xüsusiyyətinə görə məişət sehrli nağıllarından fərqlənməni İ.Rüstəmzadə də vurğulamışdır. Müəllifin R.Xəlilov və Ə.Əsgərovun tədqiqatlarından gətirdiyi nüsxələrlə gəlidiyi nəticə budur ki, sehrli nağıllarda qəhrəmanın qeyri-adi güclərdən kömək istəməsi onu bəhadrılıq və sehrli nağılların ortaq məxrəcində saxlayır (**Rüstəmzadə, 2013:39-40**). Odu ki, biz də qumuq sehrli nağıllarının məişət və qəhrəmanlıq sehrli nağıllarına bölünməsi daha məntiqli sayılar. Məişət sehrli nağıllarına “Kəl Həsənin nağılı”. “Tapdıq”, “Külbaynı yomağı” və s. kimi nağılları nüsxə göstərə bilərik. Məişət sehrli nağıllarını fərqləndirən xüsusiyyət odur ki, burada hadisələr daha çox ailə-məişət zəminində baş verir. Bəzən iki sevgilinin bir-birinə qovuşması üçün (**Azərbaycan məhəbbət..., 1979:16**), bəzən də haqsızlığa qarşı xeyir qüvvənin gücünün çatmadığı zamanlarda sehrli qüvvələrdən istifadə olunur. Qəhrəmanlıq sehrli nağıllarında isə vəziyyət bir qədər fərqlidir. Burada qəhrəmanın anadan olmasından tutmuş bütün davranışlarında qeyri-adilik müşahidə olunur. Bu qəhrəmanın missiyası sanki ədalətsizliklə, haqsızlıqla mübarizə aparmaqdır. Bəzən elə anadan olduğu ilk anlarda qəhrəmanın haqsızlığa məruz qalması bundan xəbər verir (**Azərbaycan məhəbbət..., 1979:52**).

Qəhrəmanlıq sehrli nağıllarında, əsasən, qəhrəmanın böyük bir əməl uğrunda yola çıxması zamanı başına gələn əhvalatlar və şəx qüvvələrə qalib gələ bilməsi üçün sehrli güclərdən istifadə olunması faktları vardır. Bəzi qəhrəmanlıq sehrli nağıllarını diqqətli müşahidə etdikdə görürük ki, bu tip nağıllar öz mənşəyini “Bilqamış” dastanından almışdır. Nəzərə alaq ki, Bilqamış da ictimai, bəşəri bir məqsəd üçün yollara düşüb, şəx qüvvələrlə çarpışmışdır.

V.Proppun bir fikri ilə biz öz mülahizəmizi təsdiqləyə bilərik: “Bu növ nağıllarda hadisələr qəhrəmanın hansısa bir zədə almasından, yaxud çarın öz oğlunu hansısa bir quşun, yaxud əl-çatmaz qüvvənin arxasınca göndərməsindən sonra qəhrəman çətin yollara düşür. Çətin tapşırığın öhdəsindən gəldikdən sonra geri qayıtdığında bu dəfə də ya qardaşının, ya da onu gözü götürməyən başqalarının şərinə uğrayır. Ancaqqəhrəman bunun da öhdəsindən məharətlə gəlir” (**İnt:Пропп В. Исторические...**).

Göründüyü kimi, bu tip nağıllar əsasən, qəhrəmanlıq dastanları ilə səsləşir. Qumuq folklorşünası A.Aciyev də bu barədə deyir: “Nağıl və qəhrəmanlıq dastanları bir-birinə çox yaxın olsalar da, onları fərqləndirən başlıca cəhət hadisələrin təsviri prinsipidir” (**Аджиев, 2005:306**).

Qəhrəmanlıq dastanlarında olduğu kimi, qəhrəmanlıq sehrli nağıllarında da qəhrəmanın köməkçilərinin də sehrli, qeyri-adi gücləri vardır. Məsələn, Koroğlunun Qırat, Dürat, Misri Qılınc, Qoşabulaq kimi gücləri olduğu kimi, nağıl qəhrəmanının da Simurqquşu, xeyirxah div, mələklər və s. ola bilər. Qeyri-adi, sehrli gücü olmayan qəhrəman sehrli nağıl qəhrəmanı sayıla bilməz. Qəhrəmanın köməkçilərinin başqa bir vəzifəsi də nağılın şaxələnməsinə yardımçı olmasıdır. Sehrli və qəhrəmanlıq nağılları ilə çox yaxından səsləşən Bilqamış dastanında əsas xətt üzrə inkişaf edən süjetdə şaxələnmələrə də rast gələ bilərik. Belə şaxələnmələr süjet xəttinə zərər vermədiyi kimi, nağılı daha maraqlı və rəngarəng edərək nağılın poetik gücünü artırır.

Qumuq folklorunda “Daşdan yaranmış Bebulatın nağılı” sehrli qəhrəmanın bəhadrılığından danışır. Nağıl ənənəvi formul ilə başlayır “Bir bolğan, bir bolmaqan...” (**Aliyev, 1989:16**). Daha sonra nağılın qəhrəmanı təsvir edilir: “Bir kənddə Qarakişi adlı bir insan yaşayırdı. Qarakişinin bir evi, atı, dörd cür silahından başqa heç nəyi yox idi. O, evli deyildi. Əgər evdən çıxsaydı, 7 gecə evdə olmazdı, ancaq səkkizinci gecə gələrdi evinə” (**Aliyev, 1989:16**). Bunlar bəhadrılıq xüsusiyyətləridir. Bu cür qeyri-adi xüsusiyyətlər məhz bəhadırlara aiddir.

Azərbaycan folklorunda belə nağıllara nümunə olaraq “Simanın nağılı”nı (**Azərbaycan nağılları.**, 1961:49) göstərə bilərik. Nağılın başlanğıcında cadu, fal baxdırən bir padşahdan söhbət gedir. Qeyd edirəm ki, fal, cadu məsələsi nağıllar üçün xarakterik bir haldır. Qəhrəmanlıq sehrli nağıllarında qəhrəman əsrarəngiz şəkil-də anadan olur, bəzən dünyaya gəldiyi elə ilk gündən haqsızlıqla üzləşir və ölümün pəncəsindən qurtulur. Beləliklə, qəhrəmanın gələcək faciələri haqqında bəri başdan məlumat verilir. Nağılın davamında qəhrəman Daşküvarla tanış olduqdan sonra öz məqsədini müəyyənləşdirir. O, ölkədəki uşaqqatillərini axtarıb tapmaq istəyir. Ancaq onun bu müqəddəs arzularına əngəl olacaq şəx qüvvə də var. “... Daşküvar gördü ki, işlər şuluqdur. Əgər Siman işə başlasa, işin üstü açılacaq. Neynim, neynim, axırda Simana dedi:

– Oğlum, mən qocalmışam. Sabah, biri gün düşüb öləcəyəm. Gəl mənə vəliəhd ol. Mən öləndən sonra padşahlıq sənindi.

Siman razı olmayıb dedi:

– Mən gedirəm, gərək bu oğruları tapam” (**Azərbaycan nağılları.** 1964: 59).

Sehrli qəhrəmanlıq nağıllarının süjet xəttinin tələbinə uyğun olaraq qəhrəman qarşısına çıxan çətinliklərdən ya sehrli qüvvələrin köməyi ilə, ya da qəhrəmanın özünün dürüstlüyü ilə çıxar bilər. Sehrli qəhrəmanlıq nağıllarının qəhrəmanı yarı insan, yarı sehrli gücdür. “Dəzivar qalaçadan baxdı gördü ki, bu heç bənihadəmə oxşamır” (**Azərbaycan nağılları.** 1964: 61). “Bilqamış” dastanında Bilqamış insan deyil. Yarı insan, yarı Allahdır (**Ramazanlı,** 1998). Simanın daha sonrakı sərgüzəştləri şaxələnir. Genişlənir və nağılı müxtəlif motivlərlə zənginləşdirir.

Qumuq sehrli nağıllarında böhtana uğramış qız motivinə də rast gəlirik. Onun bariz nümunəsi “Qarasaç” (**Altın başmak...** 1959:169) nağılıdır. Bu nağıl ögey ananın böhtanına uğramış qızların atası tərəfindən tərək edilməsindən sonra başlarına gələn əhvalatlardan danışır. Gədəbəy rayonunda yaşayan Gülüzə Qurbanovanın danışdığı iki nağılın – “Qıllicə” və “Yetim qızdının nağılı” (**Söyləyici: Gülüzə Qurbanova**) “Qarasaç” nağılı ilə oxşarlığı diqqətimizi çəkdi. Hər üç nağılda hadisələr eyni süjet

xətti üzrə inkişaf edir. “Qılınca” nağılı özündə qədim insanın düşüncə tərzini əks etdirir. Belə ki, ata ilə qızın münasibəti üzərində qurulmuş bu nağıl sanki atəşpərəstliyin izlərini daşıyır. Hər üç nağıl sehrli nağıllar üçün xarakterik nəticələni: “Sehrli nağıllar xeyrin şər üzərində qələbəsi ilə başa çatır” (**Əliyev, 2001:46**).

Sehrli nağıllar sırasına aid edilən “Koroğlu nağılı”-nı (**Aqavov, 1978**) isə dastandan fərqləndirən cəhətlər də çoxdur. “Koroğlu” dastanı qumuq folklorunda nağıl şəklində qalmışdır. Hətta A.Aciyev özünün “Ustnoe narodnoe tvorcestvo” (**Аджиев, 2005: 210**) kitabında da bu barədə məlumat vermişdir. İlk baxışda qaraçay-malkarlarda da dastan nağıl şəklində olduğuna görə o bölgəyə aid xalqların folklorunda dastanın nağıl (mif) versiyasının mövcud olduğunu düşünə bilərik. Çünki bildiyimiz kimi, “Koroğlu” dastanı türklərin oğuz boyuna məxsusdur. Koroğlu dastanının tədqiqatçılarından Elçin Abbasov bu barədə yazır: “Koroğlu bir çox türk xalqlarında, xüsusən, oğuz türklərində qəhrəmanlıq simvoludur. Bu eposun ümumi bir səciyyəsidir” (**Abbasov, 2008:4**). Qıpçaq kökənli türklərdə isə (qaraçay-malkarlar, qırğızlar və s.) Koroğlu nağıl – mif şəklində mövcuddur. Ancaq maraqlıdır ki, qumuqlarda mövcud olan “Koroğlu” nağılı bəzi motivlərinə görə Azərbaycan “Koroğlu”-sunun eynidir. Dastanda Qırat deryadan gəlmiş iki atın cütləşməsindən doğulur. Nağılda Qırat əyri, beli qırılmış bir atdan doğulur. Dastanda Koroğlunun səbirsizliyi ucbatından Qıratın qanadı çıxmaz, nağılda Koroğlu Qıratı deryada itirir. Yəni derya mövzusu həm dastanda, həm də nağılda vardır. Dastanda Koroğlu bulaqdan su içir və 7 gün 7 gecə yataraq güclənir. Nağılda ağsaqqal kişi Koroğlunun ağzına tüpürür və o güclənib qəhrəman olur. Koroğlu adını da ona ağsaqqal qoca verir. Ağsaqqal qocanın igidə ad verməsi motivi Dədə Qorqud dastanlarında da vardır. Maraqlıdır ki, Azərbaycanda bir çox dastanlarda ağsaqqal qoca, yəni Xızır peyğəmbərin adı tez-tez çəkilir. Bundan başqa, Koroğlunun 7777 dəlisi var. Nağılda Koroğlu adi insandır. Dastanda Koroğlunun təkamül məqsədi xalqa zülm edən xanları cəzalandırmaqdır, nağılda isə Koroğlu xan olur. Bütün bu bənzərlik və fərqlilikləri diqqətlə incələdikdə belə bir fikrə gəlirik ki, qumuqlarda mövcud olan “Koroğ-

lu” nağılı ilə Azərbaycan dastanı “Koroğlu” eynidir, yəni dastanın nağıl formasıdır. Əslində, bilirik dastan nağıldan yaranmışdır. Lakin bəzi hallarda dastanın nağıl formasının da xalq arasında yayıldığına şahidi oluruq. A.Həsənzadə “İki dastan” kitabında Ə.Cəfəroğlunun Zonquldak mahalından topladığı “Bol Börək” nağıl variantını nəşr etdirmişdir. Həmin nağıl variantı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü boyu ilə səsləşir (**Həsənzadə, 2006:40**). Ola bilsin ki, bir zamanlar Azərbaycandan Dağıstana getmiş aşığıların söylədiyi dastanların xalqın hafizəsində qalmış şəkli. Nağılı diqqətlə incələdikdə onun sanki böyük bir mətnin kiçik parçası halında olduğu görünür. Xüsusilə, dastanın “Alı Kəşi” və “Qıratın qaçırılması” qollarının birləşdirilərək nağıl halına gəldiyini deyə bilərik.

Burada açıq-aydın nağıl motivləri özünü göstərsə də, yenə də dastan xüsusiyyətləri də qalmışdır. Nağıllara xas xüsusiyyəti daha çox mifik və sehrli güclərin olması, Koroğlunun dəli kimi yox, adi, sadə bir insan kimi verilməsidir.

Nağılda da Koroğlu sehrli gücləri və köməkləri olan biridir. Koroğluluq ona Xızır peyğəmbər tərəfindən verilir. Bu onun xüsusiyyəti olur, ləqəb funksiyası daşıyır.

Türk-şaman mifoloji sisteminin ən arxaik altqatlarından birini təşkil edən onqonçuluğun izlərinə Azərbaycan folklorunda, xüsusən də nağıllarımızda geniş rast gəlinməkdədir. Bu baxımdan “Keçəlçələr” nağılındakı sərçə (**Azərbaycan nağılları, 1964**), “Məlik Məmməd və Məlik Əhməd”, “Moltanı padşahı” və “Daş üzük” nağıllarındakı göyərçin (**Azərbaycan nağılları, 1964**), bir-birinin fərqli variantları olan “Hazarandastan bülbul” və “Altun bülbul” nağıllarındakı bülbul (**Azərbaycan nağılları, 1961:167**), “Əhmədnən Sənəm” nağılındakı qaraquş (**Azərbaycan nağılları, 1964:113-114**) və s. onqon quş surətlərini misal çəkmək olar.

Sehrli nağıllarda sadəcə “quş” adı ilə dinləyicilərə təqdim edilən surətlər də az deyil. Onlar ölünü dirildir, ətləri ilə insanlara qeyri-adilik gətirir, qiymətli yumurtaları ilə kasıbları varlandırırlar.

Nağıllarımızda “quş” adı ilə çıxış edən onqon surətlərə rast gəlinir və onlar gerçəkdən insanların himayəçiləri kimi çıxış edirlər. Qumuq, o cümlədən, Azərbaycan folklorunda geniş ya-

yılmış quşlardan biri də Umaydır. Bu quşdan söz açan B.Ögəl bildirir: “Bu quşun adı əfsanəvi hüma // humay quşunun adından gəlir. Bununla bərabər, bu ad indi mövcud olan quşlara da verilmişdir. Məsələn, huma və ya hüma Kırıda ən yaxşı cins qartallardan birinə verilən addır. Bu quşun adı qırğız ləhcəsində kumay olmuşdur. Qırğızlar vulturide quş növünün ən böyük cinsinə kumay deyirlər. Bu, ağbaba cinsindən olan, qar quşu da deyilən böyük bir qartaldir” (**Ögəl, 2006:365**). Eyni mövzuya B.Abdulla da müraciət etmiş və “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı quş obrazlarından söz açmışdır (**Abdulla, 2005:1999**).

Məişət nağılları digər iki nağıl növündən fərqli olaraq real hadisələri özündə daha çox əks etdirir. Qəhrəman real aləmdə yaşayır və həqiqi dünyəvi problemlərlə üzləşir. “... burada (məişət nağıllarında – A.Q.) uydurma təsəvvür olunan hadisələrin adı düşüncə normalarına uyğun gəlməsinə əsaslanır. Fantastik uydurma bu halda da bütün təhkiyənin əsasını təşkil edir” (**Qumuq folklor... (çapda):196**).

“Çoban Kadi” (**Aliyev, 1989:24**) nağılı obrazlar sistemi, süjet xətti ilə məişət nağılının tələblərinə cavab verir. Nağılda çobanın başına gələn əhvalatlar nəql edilir. Maraqlıdır ki, onun arvadı da nağılın əsas qəhrəmanı kimi çıxış edir. Hətta qadın öz ağıllı, qeyri-adi məsləhətləri ilə ərinə düzgün yol göstərir, onu yanlışdan qurtarır. Elə nağıl da çobanın arvadının qəribə bir yuxu görməsindən başlayır. Qadın qazının arvadının çox ehtiram görməsindən xoşhallanır və ərindən qazı olmağı tələb edir. Nağılın bundan sonrakı süjet xətti bunun üzərində qurulur. Sonda çoban qeyri-adi bir şəkildə qazı olur. Çobanın qazı olması faktı onu göstərir ki, cəmiyyət sağlam özüllər üzərində qurulmayıb. Hətta çoban belə çox üstün və vacib bir vəzifə olan qazılığa sahib ola bilər. Ümumiyyətlə, məişət nağıllarının birbaşa məqsədi cəmiyyətdəki çatışmazlıqları hədəf almaqdır.

Azərbaycan nağıllarından “Üç şahzadə” (**Azərbaycan nağılları. 1961:192**), “İlyasın nağılı” (**Azərbaycan nağılları. 1961:182**) məişət nağıllarına aid edilir. “Üç şahzadə” nağılında cəmiyyətin başqa bir aktual problemi olan evlilikdən bəhs edilir.

Xüsusilə, kiçik qardaşın evlənmə üsulu maraqlıdır. Qızla oğlanın mənalı şəkildə dəyişməsi xalqın təfəkküründə sağlam ailənin sağlam düşüncəli insanlar tərəfindən qurula biləcəyini göstərir.

Bunu “İlyasın nağılı”nda da görə bilərik. Burada oğlanın kimliyi yox, fəhm fərasəti, ağılı, bacarığı ön plana çıxır. Yenə də sınağa məruz qalan qəhrəman öz fərasəti və bacarığı ilə imtahanndan çıxır, sevdiyinə qovuşa bilir.

Nağılların süjet, motiv, obrazlar sistemi qədər formulları da önəmlidir. Bütün dünya nağılları kimi, qumuq nağılları da üç bölümdən ibarətdir: nağılın önü, özü (əsas hissəsi) və sonu. Ön başlanğıc formulu ilə başlayır, davamında əsas hadisələr cərəyan edir, sonda isə sonluq formulu ilə yekunlaşır. Qumuq nağıllarının başlanğıcında giriş formulu “Biri varmış, biri yoxmuş...” ilə başlayır, “sicilləmə” ilə davam edir. Sonra əhvalatların əsas hissəsinə keçməzdən ön, bəzən qəhrəmanın durumu, həyatı, həmçinin doğuluşu və gəncliyinin təsvir olunduğu kiçik bir hissə gəlir. Ancaq bu bütün nağıllara aid edilmir. Bundan sonra nağılın əsas hissəsi başlayır. Sonda isə sonluq formulu gəlir. Şər udur və ya qırx gün, qırx gecə davam edən toy olur, yaxud digər xoşbəxt sonluqla yaxşı qəhrəmanlar və eyni dinləyicilər sevinirlər.

Qumuq folklorunda sicilləmələr ilə başlayan nağıllara “Eniligim, Seniligim eşikni aç” nağılından misal gətirək:

Xabar-xabar xaplis,
Xəbər-xəbər xəblis,
Xanbəgeni adiyliş,
Xanbəyinin adiyliş,
Güleme Mamma,
Güləmmə, Mamma,
Gülçü Patima,
Gülçü Patima,
Yartbaş Kiş tey.
Yarım baş Kiştəki.
Tübek atdım giyikge,
Tüfəng atdım marala,
Tiyəmedi yar biyikge.

Dəymədi, yar, yüksəkdə.
Terisi - tübek qapga,
Dərisi tüfəng qılıfına,
Müyüzü - xımcıl sapga,
Buynuzu xəncər sapına,
Aç içegi - Alige,
Nazik bağırısaq Əliyə,
Toq içegi - Valige,
Qalın bağırısaq Vəliyə,
Tafüavü - Totayga,
Damağı Totaya,
Tamaqtübü - Bolatga.
Damaq altı Bolata.

Ölegen ölet çqsm
Öldürən çiban çıxsın
Cigelek Mahammatga!

Çiyələk Məhəmmədə!
(Kumuk xalk avuz., 2002:48)

Azərbaycan nağıllarında da eyni mənzərənin şahidi ola bilərik. Məsələn:

Ay bəylər, hallı bəylər,
Dilləri ballı bəylər.
Əyləşin sağ-solumda,
Dayanmayın yolumda.
Atım basar sizləri,
İtim tutar sizləri.
Pişiyimi nallaram,
Xoruzumu çullaram.
Əlimdə gümüş hasa,
Yanımda çolaq kosa,
Tapıb nallı dovşanı,
Tutub çullu dovşanı

Qabağıma qataram,
Bir tacirə sataram.
Tacir mənə saz verər,
Yatmağa palaz verər.
Yıxılaram yataram,
Yuxumuca qataram,
Anlamazı-qanmazı
Nağılçılar oyadar.
Qananların ağzında
Nağılları bal dadar
**(Azərbaycan folklor...
(Göyçə), 2006:30-31).**

Göyçə nağıllarından götürülən bu sicilləmə bir çox nağıllarımızda mövcuddur. Ancaqqumuq folklorunun lazımınca toplanmaması bizə kifayətdə məlumat əldə etməyə imkan vermir. Buna görə də biz, sadəcə başlanğıcda söylənən sicilləməni nümunə göstərə bildik. Nağılın sonunda gələn sicilləməyə nümunə verə bilmirik. Ancaq düşünürük ki, nağılın önündə sicilləmə ənənəsi varsa, deməli sonluqda da deyilmiş olmalıdır. Sadəcə belə nağıllar zamanında toplanıb arxivləşməmişdir. Buna görə də sıradan çıxmışdır.

Qeyd edək ki, nağıl sicilləmələrinin bəlli bir vəzifəsi vardır: başlanğıcda söylənənlər xəbərdarlıq ədəsi ilə nağılın həqiqət deyil, əyləndirmək və ibrət dərsi vermək üçün uydurulmuş şeylər olduğunu, hadisələrin uydurma da olsa, çox qədimdən keçmiş olduğunu qəbul edilməsinin vacibliyini bildirmək istəyirlər. Bir sözlə, sicilləmələrdəki uydurma söz oyunları ilə nağılın zarafat, yalan olduğu vurğulanır. Onların altındakı mənalara, əsl məqsədi anlamaq isə dinləyicilərə həvalə olunur (**İsgəndərova, 2014:112**).

Azərbaycan və qumuq xalq nağıllarında zamanın dəqiq göstərilmədiyi, nağıl qəhrəmanının hələ dünyaya gəlmədiyi, gə-

ləcəkdə doğulacağı və s. haqda məlumat verildiyi “bir zamanlar”, “zamanın birində”, “vaxtıyla”, “vaxtın birində”, “günlərin birində”, “bir gün”, “keçmişdə” kimi zaman formulları oxşar şəkildə istifadə olunur. Məsələn, “Günlərin bir günü İsfahanda bir kişi varıdı” (**Azərbaycan nağılları, 1963:28**); Yaxud Qumuq folklorundan misal verək: “Aldığı zamanda Köstek yurtda yaşap turagan bir qartqatın bolgan. Onu bir ulanı da bolgan (**Kumuk xalk yomakları, 1989:142.**). “Bir bolgan, bir bolmagan, har zamanda, hür zamanda, qızlar üyde bar zamanda, bödenesi börtə edi, börttorgay yorta edi, qırgavul qızıl edi, quyrugu uzun edi. Ağaını içi bulan, Allahını gücü bulan, avzunda yüllesi bulan, içi tolgan tamaküsü bulan, bir ellerde, bir şəharlarda bir Xan bolgan” (**Kumuk xalk avuz..., 2002:136**). Alyaqda bir tuvarçbolgan. Onu atda Çenertki bolgan. Ol tuvarga barıp-gelip tursa tügül, heç başga zatda hay da bolmay yaşay bolgan Dün'yada bek şat yaşagan bir hillaç yolavçu bolgan. Bir keren o yol bulan baraganda bir sabançgayoluğa (**Altın başmak... 1959:153**).

Nümunələrdən görünür ki, formullar hansısa dəqiq zamana aidiyyəti göstərmir. Yalnız hadisələrin keçmişdə cərəyan etdiyi bildirilir. Bu qrammatik cəhətdən keçmiş zamanın “idi”, “imiş” hissəciyi ilə ifadə olunur. Əgər epik əsərdə zaman “açıq” şəkildə axır və tarixi zamanla birləşirsə, onda burada bir neçə zaman formaları yerləşə bilər və hadisələrin ardıcılığı dəyişə bilər. Ön daha gec olan hadisələr, sonra isə öndəki hadisələr danışılır. Bütün yerdəyişmələr və zaman formaları tarixi zaman fonunda həyata keçirilir.

Azərbaycan və qumuq xalq nağıllarında işlənən formulların oxşar variantlarının olduğunu nəzərə alsaq, sözü gedən prinsiplər həm Azərbaycan, həm də qumuq nağılları üçün öz qüvvəsini saxlayır. Belə ki, Azərbaycan və qumuq xalq nağıllarında söylənilən olayların tarixi dəqiq göstərilmir, ancaq əhvalatların lap qədim dövrə aid olması tez-tez vurğulanır. Qumuq nağıllarında hadisələr mahiyyətinə görə sıralanaraq axtarılır. Məsələn, “Aldığı zamanda Köstek yurtda yaşap turagan bir qartqatın bolgan” (**Kumuk Türkləri Edebiyatı, 1998:142**); “Biri var

idi, biri yox idi, keçmiş qərinələrdə Əhmədi-Çekkaş adında birisi vardı” (**Azərbaycan nağılları., 1963:321**); Bütün nümunələrdən görürük ki, epik zaman dəqiq göstərilir.

Başlanğıc formulunun digər tipi olan məkan formuluna (topoqrafik) dünya, o cümlədən, Azərbaycan və qumuq xalq nağıllarında zaman formullarına nisbətən az rast gəlmək olar. Çünki nağıllarda başlanğıc (inisial) formulun bir tipi (ya zaman, ya da məkan) üstünlük təşkil edir. Belə ki, Azərbaycan və qumuq nağıllarında daha çox zaman formulları işlədilir. Müstəsna hallarda inisial formulun hər iki tipi, həm zaman, həm də məkanı göstərən formullar eyni səviyyədə inkişaf edir. Bu zaman qarışıq başlanğıc formul əmələ gəlir. Məsələn: “Bir bolgan, bir bolmagan, bir sabancı bolgan. Bir gün o özen yagada biçən çalıp tura bolgan.” (**Kumuk Türkleri Edebiyatı, 1998**) Aldıngı zamanda Köstek yurtda yaşap turagan bir qartqatın bolgan” (**Aliyev, 1989:142**). Bir bolgan, bir bolmagan, har zamanda, hür zamanda, qzlar üyde bar zamanda, bödenesi börtə edi, börttorgayıorta edi, qırgavul qızıl edi, quyrugu uzun edi. Alyaqda bir tuvarçbolgan (**Qumuq folklor... (çapda):125**).

Ənənəvi formullar ayrılma, ünsiyyət yaratma, əlamət və ya işarə və informativ funksiyanı yerinə yetirirlər. Bu mənada başlanğıc formulu informativ funksiya daşıyır. Nağıllardakı olayların baş verdiyi zaman və yer barədə informasiyalar təsvir olunur. Çox zaman məkanın şərtiliyi göstərilir. Yəni aydın olmur, hadisələr padşahlıqda, yoxsa dövlətdə baş verir (**İsgəndərova, 2014: 109**).

O.Əliyevin fikrincə, nağıl məkanı “öz” və “özgə” şəhliyinə ayrılır. Onları aralarındakı qalın meşələr, uca dağlar, dərin quyular, çaylar, dənizlər bir-birindən ayırır. Məhz “özgə” şəhliqda qəhrəman sınaqlardan keçir, öz rəqibi ilə qarşılaşır, onunla döyüşür (**Əliyev, 2001: 12**).

Qeyd edək ki, başlanğıc formulu çox sadə yolla, yəni bir-baş hadisələrə girişlə, yaxud “deyirlər”, “belə rəvayət edirlər” feili ilə başlayan nağıllar da mövcuddur. Ənənəvi formullardan yararlanmaq istəməyən Azərbaycan və qumuq söyləyiciləri asan və az vaxt aparan olduğundan belə başlanğıcdan tez-tez və fərqli

formada yararlanırlar: “Xasay adlı bir kasıb kişi var idi”; “Belə deyirlər, bir xanımın Qəhrəman adlı bir nökrəri var idi”; “Bir şəhərdə yetim bir qız varmış”. Sadə girişlə və ya formul olmadan başlayan nağıllara qumuq folklorunda da çox rast gələ bilərik: “Bir ayuv, bir tülkü, bir qaban, bir tavşan, bir çağan, bir Bөрü, bir xoraz bolgan. Bular cıyılıp birce işləp, birce asap yaşarga söyleseler. Ayuv bulannarh bola, qaban qart bola, bөрü avçusu bola, tavşan qoyçusu bola, çağan çavuşubola, xoraz da mollar bola. Yanız bir tülküge iştəşurulmay qala.

Bular hər kim öz borcun kütüb yaşap turalar”, “Arslanbek değen gışini bir Buzavu da, bir Qozusu da bolgan. Bir gün olar otlavda otlay bolgan. (**Kumuk xalk avuz..., 2002**).

Otlay turup, olar xıylı yerge yürügen. Özünə bek bazmıp menden güclü, igit adam yoq dep yürüygen bir gışı bolgan” (**Aliyev, 1989**). “Bir gışı, eşəgide bulan xurma alıp bara bolgan. Yolda bugar bir qart gışı yolugup, birce yürüyler. Biraz yürügen son tamazanxurma aşama kepi gele” (**Kumuk xalk avuz..., 2002**). “Dünyada bek şat yaşagan bir hillaçı yolavçu bolgan. Bir keren o yol bulan baraganda bir sabançıga yoluğa” (**Aliyev, 1989**).

Göstərilən örnəklərdən aydın olur ki, nağıllar özündə tərbiyəvi, ibrətamiz mövzularla yanaşı, həm də tarixin qədim izlərini də daşıyır. Təhlil etdiyimiz örnəklərdən gördük ki, istər Qumuq istərsə də Azərbaycan nağılları eyni kökdən yaranmışdır. Onun süjet, motiv, personaj və formulları az qala eynidir.

Qumuq nağıllarından danışarkən onların təsnifatı, motiv, obrazlar sistemi, süjet xətti və formulları haqqında qısa məlumat verməyə çalışdıq. Burada hər iki xalqın nağılları arasında elə də ciddi bir fərq gözə çarpmadığından əsasən, təhlil etməyə çalışmışıq.

Lətifələr

Bütün türk xalqlarında olduğu kimi, qumuq folklorunda da lətifələr geniş yayılmışdır. Vaxtında toplanıb arxivlənməməsi bu janrın araşdırılmasına əngəl törədir. Bunun da bəzi səbələri vardır. Qumuqların Rusiyanın təzyiqi altında olması, daha sonra qumuq alimlərinin, ziyalıların öz folkloruna laqeyd, biganə ya-

naşmasıdır. Hətta çox vaxt süni şəkildə qumuq folkloru ilə rus folklorunu eyniləşdirməyə, bənzətməyə çalışıldığını da görürük. Xüsusilə, A.Acıyev kimi folklorşünasların qumuq sarınlarını rus çastuşkalarına bənzədərək eyni kökə sahib olduğunu söyləməsi bu qəbildən olan yanlışlardandır (**Аджиев, 2005: 253**). Bu cür davranışlar onsuz da rus mədəniyyətinin təzyiqinə məruz qalmış qumuq xalqının daha da sürətlə assimile olmasına gətirib çıxarır. Buna görə də qumuq folklorunun digər türk xalqlarının folkloru ilə müqayisəsi vacibdir.

Lətifələr, əsasən, dinləyəni güldürmək məqsədi ilə söylənir. Burada əsas hədəf sosial yaxud fərdi çatışmazlıqlardır. Xalq mədəniyyətində gülüşün yerini konseptual tədqiqatın obyektinə çevirmiş M.Baxtinin lətifələr haqqında qənaəti belədir: «Dünyanın və insan həyatının ikili dərki mədəni inkişafın ən ilkin mərhələlərindən mövcud idi. İbtidai insanların folklorunda ciddi tapınışlarla (kultlarla) yanaşı, gülüş tapınışları, ...ciddi miflərlə bir sırada gülüş və kinayə doğuran miflər, qəhrəmanlarla bir sırada isə onların parodiyalı tayları – dublyorlar dururdu» (**Бахтин, 1990: 50**).

Gülüş mədəniyyətinin bariz təzahürü olan lətifələrin formalaşması daha çox orta yüzilliklərlə bağlıdır. Azərbaycan lətifələri də bir çox əski elementləri özündə ehtiva etməsinə baxmayaraq, daha çox orta yüzilliklərin ictimai-mədəni həyatının göstəricisi kimi diqqəti cəlb edir. Nəinki Azərbaycan, ümumən şərq folkloru üçün aparıcı gülüş obrazı olan Molla Nəsrəddini (Xoca Nəsrəddin, Xacə Nəsrəddin) və ümumən lətifələrimizi əhatəli şəkildə araşdırmış T.Fərzəliyevə görə, «Molla Nəsrəddin istər azərbaycanlı, türk, fars və istərsə də çeçen olsun, fərqi yoxdur, o hər şeydən öncə folklor obrazıdır, xalq bədii dühasının məhsuludur. Bu obrazı başa düşən və dərk edən, onu sevən hər bir xalq üçün Molla Nəsrəddin dogma və əzizdir» (**Fərzəliyev, 1971:50**).

Lətifələr müasir dövrdə də yaranır və dərhal sürətlə yayılır. Çünki lətifələr adətən ictimai hadisələr, sosial ədalətsizlik haqqında olur. Tarixin hər dövrlərində bu mövzu aktual olduğundan lətifələr geniş yayılmış, inkişaf etmiş, hətta bu günümü-zə qədər öz aktuallığını qorumuşdur. Bəzən rütbəli, vəzifəli in-

sanlar haqqında söylənə bilməyən gerçəklər lətifə vasitəsilə deyilir. Xalq gizli eyhamlarla öz etirazını belə bildirir. Məsələn, bir lətifədə varlı bəy qızı ilə evlənən oğlandan danışılır. Oğlan çox kasıb olur və kəndin ən ağıllı adamını qıza elçi göndərir. Elçi gedir bəyə deyir ki, oğlumuzun evləri, var-dövləti olsa, kəndləri olsa daha nə gərəkdir? Qız atası da düşünür ki, qızını bundan artıqına verməyəcək ki. Çox düşünür və qızının razılığını verir. Vaxt gəlib vədə yetişəndə qızı aparmağa gələn oğlanın kasıb olduğunu görən ata, elçinin yaxasından yapışır və deyir ki, axı sən dedin ki, oğlumuzun evləri, var-dövləti olsa, kəndləri olsa daha nə gərəkdir? Elçi deyir ki, bəyim hirs-lənmə, axı mən sənə oğlumuzun var dövləti olarsa dedim, var demədim (**Fərzəliyev, 1971:306**). Göründüyü kimi, cəmiyyətin bütün zamanlarda ən böyük problemi olan varlı-kasıb münasibəti bu lətifədə məsxərəyə qoyulur, tamahkar bəy öz nəfsinin badına gedir.

Yaxud başqa bir lətifəyə diqqət yetirək. Bir nəfər gəlir molla-ladan xahiş edir ki, onun itinə yasin oxusun. Molla bu adamı təhqir edir və evindən qovur ki, itə yasin oxunmaz. Ancaq adam mollanın cibinə üç manatqoyur və deyir ki, molla hirs-lənmə, mənim itim yaxşı it olub, mənə sadıq olub. Üç manatı görən molla dərhal deyir ki, bəs bunu bayaqdan niyə demirdin? Sahibinə sadıq olan it üçün yasin oxunar (**Fərzəliyev, 1971:307**). Burada da mollanın artıqtamalı məsxərəyə qoyulur. Ümumiyyətlə, mollalar haqqında bir çox lətifələr vardır ki, bu da əksərən, mollanın tamahkar olmasını hədəf alır. Qeyd edək ki, mollanın artıqtamahlılığı, acgözlüyü təkcə qumuq folklorunda deyil, Azərbaycan folklorunda da bu mövzuda lətifələr vardır. Məsələn, “Ayrım bəzəmələri” kitabında “Mollanın arvadı” adlı lətifə buna misal ola bilər. Burada da molla, arvadı olduğu halda, başqa gözəl qıza tamah salır və acgözlüyü ucbatından özünü biabır edir (**Ayrım bəzəmələri, 1983:95**).

Maraqlıdır ki, Azərbaycan lətifələrində geniş yayılan Molla Nəsrəddin obrazı qumuq folklorunda yırlarında qarşımıza çıxmışdır. İkinci fəsildə bu barədə geniş danışdığımızdan bu mövzuya qayıtmağı lazım bilmirik. Ancaq burada bəzi məqamları qeyd etmək istəyərdik. Maraqlıdır ki, əlimizdəki Molla Nəsrəddin

lətifələri arasında “Molla Nasrutdin və Ahsag Temirni yırı” mövzulu lətifəyə rast gəlmədik. Fikrimizcə, Molla Nəsrəddin haqqında yayılmış bu əhvalat sadəcə qumuq yırlarında mövcuddur.

Molla Nəsrəddin obrazının lətifədən yıra necə keçid almasına gəlincə isə, bizcə, burada iki əsas məsələni vurğulamalıyıq:

Birincisi, Dağıstanda “Molla Nasrutdin” adında dövlətəatırı və tamaşasının, hətta mükafatın (bu mükafatı almaq Dağıstanlı aktyorlar üçün şərəf və qürur sayılır) olması bu obraza olan saygını ifadə edir;

İkincisi, yırların qumuq folklorundakı mahiyyətidir. Yırlar isə, birdən çox janrın xüsusiyyətini özündə daşıyır. Biz bu haqda yuxarıda geniş yazdığımızdan təkrara yol vermirik.

Beləliklə də, Molla Nəsrəddin obrazına verilən dəyər ilə yırın mahiyyəti üst-üstə düşdükdə Molla Nəsrəddin obrazının yır qəhrəmanı olmasını qanunauyğun hal kimi qarşılamalıyıq.

Təəssüf ki, qumuqlarda Molla Nəsrəddin haqqında lətifələr toplanıb çap edilməyib. Ancaq Dağıstana folklor ekspedisiyası zamanı topladığımız Molla Nəsrəddin haqqında lətifələri tədqiqatımıza cəlb edəcəyik. Onlardan məzmunca bir-birinə çox yaxın iki lətifə haqqında söhbət açacağıq: Xojanı eşegi tas bolğan. Xoja bir eşeqin izley bolğan, bir şükür ete bolğan. Sonq birev qörüp aytqan: - Xoja, tas bolğandep eşekniçi izleysen, bu şükür etməklığınqnı sebebi nedir dep. Xoja aytğan: men de üstündə bolmağanıma şükür etemen. Amma üstündə bolğan busam mende tas bolajak edim (**Xocanın eşşəyi itir. Xoca bir yandan eşşəyini axtarır, o biri yandan da şükür edirmiş. Sonra birisi bu vəziyyəti görüb soruşur: Xoca eşşəyini axtararkən niyə durmadan şükür edirsən? Xoca cavab verir: - Şükür edirəm ki, eşşəyin üstündə mən də yoxam. Yoxsa indi mən də itmişdim**). (Söyləyici: **Ruhaniyat Musayeva**). Bu lətifələrdə Molla Nəsrəddin “axmaq” rolunda çıxış edir. Lakin eyni lətifənin başqa variantında Molla Nəsrəddin hazır cavablığı ilə seçilir. Lətifə belədir: Birdağı Xoja eşeqin tas edip izleyqende, bir Türk ayta bolğan, bir eşeqi tas bolğan, bir eşeqin izley bolğan. Sonq adamlar eşitip aytğan Xoja eşeqi tas bolğan Türk çakırmas zikir

eter dep, Xoja aytğan şu tavnu artında eşeqim bar dep umutum bar, şolay bolmasa görür edigiz meni zikirimni dep (**Yenə bir gün xoca eşşəyini itiribmiş. Xoca eşşəyini axtararkən gah türkü oxuyur, gah gözləri ilə eşşəyinə baxınırmış. İnsanlar bunu görüb deyir.: - Xoca, axı insanlar eşşəyini itirəndə sevinməz, düşüncəli olar və eşşəyini axtarar. Xoca deyir: - Mən indi eşşəyim bu dağın arxasında ola bilər, deyə ümid edirəm. Ancaq durub axtarsam, o ümidim də itəcək. Ona görə axtarmıram**) (Söyləyici: **Musallimat Butayeva**). Dağıstanda qumuqlar arasında topladığımız lətifələr əsasında Molla Nəsrəddinin qumuq xalqı üçün əhəmiyyətini az-çox müəyyənləşdirmək mümkündür. Molla Nəsrəddinin qumuq folklorunda da digər Türk xalqlarının folklorunda daşdığı “missiyanı” yerinə yetirdiyini, yəni düşündürərək güldürdüyünü görürük.

Təəssüf ki, Qumuq lətifələri araşdırılmamış, çox az qisim lətifələr nəşr edilmişdir. Buna görə də, əlimizdə sadəcə Borağanlı Alis haqqında yayımlanmış kitab var. Abbas Mammayevin tərtib edib hazırladığı kitab (2001) ruscaya da çevrilmişdir. Biz bu kitabın orijinal variantına (“Bahasız dərman”) müraciət edərək tədqiqatımızı bu kitabdakı lətifələr əsasında aparmağa üstünlük verdik (**Mammayev, 2013**). Bu haqda yuxarıda daha ətraflı danışdığımızdan təkrara yol vermirik. Ancaq buradakı lətifələrin məzmunu haqqında danışmaq istəyirdik.

Kitabda yer alan lətifələr Borağanlı Alisin başından keçən macəralardan bəhs edir. “Kaçan” (**Mammayev, 2013:12**), “Tamura” (**Mammayev, 2013:12**), “Soza tursa” (**Mammayev, 2013:13**), “Tarik tügül” (**Mammayev, 2013:19**) və s. lətifələrdən məlum olur ki, qəhrəman Alis hazırcavab, ağıllıdır. Onu pis vəziyyətdə qoymağa çalışanlar Alisin hazırcavablığı sayəsində öz “qazdıqları quyuya” düşür. Alis Borağanlı qumuqların fəxri olaraq qəbul edilir. Bəzən də Alis haqqında lətifələr yayılmış Bəhlul Danəndə kimi öyüd-nəsihət verir. Məsələn, “Əziyyət” (**Mammayev, 2013:15**) lətifəsində içki ibrətamiz bir dil ilə pislənir. Oğlunun içdiyini görən Alis hər gün sərxoş halda gəlir və arvadını, qızını özündən narazı salır, oğlu ilə dalaşır. Sonuncu dəfə

oğlu ilə çox güclü dava etdikdən sonra Alis gəlib oğluna deyir ki, içki içdiyində onun təsiri ilə özünü güclü hiss edərsən. Ancaq o güc səni uşağından, arvadından, namusundan uzaqlaşdırar və geri qayıdışın da çətin olar. Mənim son günlərdəki vəziyyətimi özünə dərs al. Ailəm ilə rahat, mehriban yaşadığım halda içki içdikdən sonra onların nifrətini qazandım. Bu sözləri eşidən oğul bir daha içki içməyəcəyinə dair söz verir (**Mammayev, 2013:15**).

Yaxud başqa bir misal verək: Bir gün Alis dostu Əhmədgilə gedir. Əhməd Alisin çantasına yol azuqəsi qoyur. Dostunun bu hərəkətindən məmnun qalan Alis evə gələndə dostunun ona təzək verdiyini görür. Əhvalını pozmadan səbrlə gözləyir. Bir gün Əhmədin ürəyinə balıq düşür və gedir dostu Alisin yanına. Alis dostunu hörmət-izzətlə qaşılayır. Balıq yedirir və torbasına üç qabda balıq qoyur. Əhməd evə gəlib qabları açanda bir kiçik, quyruğu kəsilmiş və iki başı kəsilmiş balıq görür. Bunun mənasını anlaya bilmir. Kəndin ağsaqqallarından biri deyir ki, ən yaxşısı budur get dostundan soruş. Əhməd gəlir Alisin yanına. Alis Əhməd gəliş səbəbini öyrənib deyir: “Sən mənim xurcunuma təzək qoymaqla qəlbimi qırdın. Ancaq mən üstünü vurmam. Sənin xurcununa iki başsız, bir quyruqsuz balıq qoydum. Mənası budur ki, iki ağılsız – başsız adamın arasındakı dostluq pozulmasın deyə məsxərənin quyruğunu qısa tutmaq lazımdır”. Bundan sonra dostu yanlışını anlayıb Alisdən üzr istəyir (**Mammayev, 2013:18**). Hər iki mətnə də Alis nəsihət verir. İbrətamiz yol ilə qarşısındakı insanı öyrədir. Bu baxımdan biz onun Bəhlul Danəndənin missiyasını yerinə yetirdiyini qeyd etdik.

Abbas Mammayevin toplayıb nəşr etdiyi bu kitab sayəsində qumuqların Molla Nəsrəddindən başqa, qumuqlarda Alis adlı lətifə qəhrəmanının da olduğunu müəyyənləşdirə bildik. Maraqlıdır ki, Alis haqqında rəvayətlər də geniş yayılmışdır. Bu rəvayətlərdə Alis nəsihət verən, yol göstərici obraza çevrilir. Yəni Molla Nəsrəddin kimi güldürürsə, Bəhlul Danəndə kimi nəsihət verir. Bizcə, xalq həm Molla Nəsrəddinin, həm də Bəhlul Danəndənin xüsusiyyətlərini Alisin təmsalında birləşdirmişdir. Lətifələri araşdıran zaman toplama və tədqiqat işinin zəifliyini və bu üzəndə də qumuq lətifələrində qəhrəmanları müəyyənləşdirməyin mümkünsüz olduğunu

görürük. Biz əlimizdə olan mətnlər sayəsində Molla Nəsrəddin və Borağanlı Alis lətifə qəhrəmanlarını müəyyənləşdirə bildik.

Atalar sözü və məsəllər

Azərbaycan və Qumuqepik folklorunun ən populyar janrı atalar sözü və məsəllərdir. Atalar sözü aid olduğu xalqın inanc və mədəniyyətinin təsiri altında formalaşmışdır və az sözlə böyük məna ifadə etmək imkanına malikdir. Bu sözlər hər hansı bir mövzu ilə əlaqədar çox geniş bir düşüncə və fikir atmosferi doğuran, incə, zərif ifadələrdir. Atalar sözü, hər hansı bir hadisə və mövzu qarşısında bəzi düşüncələri, təcrübələri, tənqidləri, təklifləri, nəsihətləri və s. ifadə edir.

Üslub baxımından da atalar sözləri dildən sadə və gözəl istifadənin, ən az söz ilə ən geniş məna yaratmanın şah əsəridir. Atalar sözündə yersiz və gərəksiz ifadələrə yer yoxdur (**İnt: Wolfgang M. The proof...**).

Qumuq folklorunda atalar sözləri o qədər də geniş araşdırılmasa da, toplanma işləri aparılmışdır. Araşdırıcılardan Ç.Pekaçar, A.Aciyev, İ.Xalipayeva, B.Çobanzadə, Əjdər Ol və digərləri qumuq atalar sözləri haqqında toplama və araşdırma işləri aparmışlar.

Folklorşünas A.Hacıyev “Ustnoe narodnoe tvorcestvo” kitabında geniş bir başlıqda atalar sözü və məsəlləri araşdırmışdır. A.Aciyevin atalar sözü və məsəllər barədə araşdırmasının bəzi cəhətlərini qeyd etmək istərdik. Digər janrlarda olduğu kimi, müəllif atalar sözünün də müqayisəsini rus folkloruna əsasən aparmışdır. Maraqlıdır ki, müəllif bu zaman qumuq və digər türk xalqlarının folkloru ilə müqayisəyə yer verməmişdir. Düşünürük ki, alim öncə bu müqayisəni digər türk xalqlarının, daha sonra Dağıstanda yaşayan iber, osetin və s. xalqların folkloru ilə apardıqdan sonra rus folklor örnəklərinə müraciət etməli idi.

Daha sonra mövzulara bölərkən də tamamilə sovet dövrü rus folklorşünaslığının təcrübəsinə istinad, həmin dövrün ab-havası alimin baxışlarında açıq-aydın hiss olunur. Məsələn, A.Hacıyevin bölgüsündə “Xalqın zəhmətsevərlik təcrübəsi” (**Аджиев, 2005: 391**) adlı bir başlıq vardır. Daha sonra elm, təhsil, savad, nəzakət-

sizlik, savadsızlıq başlıqlarına yer vermişdir (**Аджиев, 2005:394**) ki, bunlar da “layiqli sovet cəmiyyətinin” əsas tələbləri idi.

Doğrudur, atalar sözləri əsasən öyrədici, maarifləndirici rol oynayır. Amma qeyd etdiyimiz kimi, bu janr da digər janrlarda olduğu kimi, xalqın inanc sistemini, mədəniyyətini ifadə edir. Halbuki, alimin bölgüsündə sadəcə sovet cəmiyyətinin robotlaşmış düşüncə tərzini görə bilirik.

Qumuq folklorunda bəzi atalar sözləri vardır ki, məsəllərə çox yaxındır, ancaq məzmun və məna baxımından atalar sözünü ifadə edir. Onların mütləq izaha ehtiyacı vardır. Məsələn, “Allahda netmə bolsun avup getgen arvaga (**Allah aşan arabaya neyləsin**)” (**Kumuk xalk avuz..., 2002:49**). Bu tip atalar sözlərinin şərhə ehtiyacı var. Azərbaycan folklorunda da geniş yayılmış “Allah aşan arabaya neyləsin” rəvayətindən yaranmış məsəl bizim fikrimizi izah edir. Volfqanq Mieder də bu barədə yazır: “Atalar sözləri adətən keçmişdə baş verən hadisələrdən nəticə çıxarmağa və gələcəkdə insana eyni situasiyada necə davranmağı göstərir. Atalar sözləri məzmunu və şərhli olan folklor örneyi-dir. Məzmun-şərh quruluşu, atalar sözünün dəqiq strukturlu tipidir” (**Söyləyici: Musallimat Butayeva**).

V.Mieder bu açıqlamanı edərkən, eyni zamanda, bir çox atalar sözlərinin konkret faktiki bir anlam daşdığından bəhs etmişdir. İlk baxışda məsəlləri xatırladan bu atalar sözlərinin izahını isə şərhçilərlə verməyi vacib bilmişdir.

Qumuq atalar sözləri istər məna və məzmun, istərsə də struktur baxımından Azərbaycan atalar sözünə bənzəyir. Məsələn, Abay urgan avurtmas (**Ananın vurduğu yer ağrıtmaz**). Abzar algınca, xonşu al (**Ev alınca qonşu al**). Açını qarnı toyar, gözü toymas (**Acın qarnı doyar, gözü doymaz**). Açını xadirin toq bilmes (**Acın halından tox anlamaz**). Adam bir tuvar, bir öler (**Adam bir doğular, bir ölər**). Adamnı xadirin adam bilir (**Adamın qədrini adam bilir**)(**Kumuk Türkleri Edebiyatı., 1998: 210**). Örnək gətirdiyimiz bu atalar sözlərindən də görün-düyü kimi, bəzi sözləri fərqli yazılsa da, nəticə və məna eynidir.

NƏTİCƏ

Uzun müddət sovet imperiyasının təzyiqi altında qalan türk xalqlarının böyük qismi son 20 ildə azadlığa çıxıb və unudulmağa məruz qalan mədəniyyətini, tarixini, folklorunu geri qazanmağa çalışır. Tədqiqatçılar bunun üçün öncə ümumtürk mədəniyyəti, tarixi və folklorunun öyrənilməsinin vacibliyini anlayır və parçaları birləşdirib bütünü əmələ gətirmək üçün çalışırlar.

Tədqiqat obyektimizi qumuq folklorunun epik, lirik növlərinin ayrı-ayrı janrlarının Azərbaycan folkloru ilə müqayisəsi və araşdırılması təşkil edir. Biz qumuq folklorunun istər nəzm, istərsə də nəsr örnəklərini Azərbaycan folklorunda bənzər mətnlərlə qarşılaşdıraraq, oxşar və fərqli cəhətləri öyrənməyə çalışmışıq. Ancaq bəzi janrlar var ki, onlar Azərbaycan folklorunda ya yoxdur, ya da qarşılığı fərqlidirsə, biz onları müstəqil şəkildə tədqiqata cəlb edərək səciyyəvi xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməyə çalışdıq.

Kitabda təsvirçilikdən uzaqqaçaraq bəzi məqamlarda mübahisə doğuran bir çox məsələlərə də aydınlıq gətirməyi lazım bilmişik. Qeyd etməliyik ki, bu günə qədər ayrı-ayrı müəlliflər tərəfindən qumuq folkloru haqqında müəyyən fikirlər söylənsə də, indiyədək bu mövzu dərinlən araşdırılmamış, müqayisələr aparılmamışdır. Biz qumuq folklorunda mövcud olan sarın, yır, nağıl, atalar sözü, məsəl, alqış və qarğışların özünəməxsus xüsusiyyətlərini araşdırmaqla hər iki folklor arasındakı yaxınlığı vurğulamağa çalışmışıq.

Araşdırma zamanı kitabda bir çox folklor mətnləri istər nəzm, istərsə nəsr örnəkləri olsun, Azərbaycan folklorunda bənzər mətnlərlə qarşılaşdırılmış, oxşar və fərqli cəhətləri öyrənilmişdir. Bununla yanaşı, Azərbaycan folklorunda olmayan nümunələr də müstəqil şəkildə tədqiqata cəlb edilmişdir. Mübahisə doğuran bir çox məsələlərə də aydınlıq gətirilmişdir. Həm Azərbaycan, həm də Qumuq folklorunda mövcud olan folklor materiallarının oxşarlığı və fərqliliyi təhlil edilərkən gəldiyimiz nəticə bu oldu ki, hər iki xalqın folkloru eyni qaynaqdan bəhrələnmişdir. Yüzdilliklər boyunca ictimai, siyasi təsirlərin sayəsində hər iki xalqın folklorunda müəyyən fərqliliklər özünü göstərsə də, eynilik qüvvəsində qalmışdır.

QAYNAQLAR

Azərbaycan dilində

1. Abbasov E.H. (2008). Koroğlu: poetik sistemi və strukturu (Paris nüsxəsi əsasında). Bakı: AMEA Folklor İnstitutu, 139 s.
2. Abdulla B.A. (2005). Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 208 s.
3. Abid.Ə.M (2007). Seçilmiş əsərləri.Tərtib edən və ön sözün müəllifi: B.Əhmədov. Bakı: Şərq-Qərb, 288 s.
4. Ayrım bəzəmələri. (1983). Toplayanı: V.Vəliyev. Bakı: Gənclik, 160 s.
5. Azərbaycan dastanları. (2009). Tərtib edənlər: H. İsmayılov, Ə. Ələkbərli. 12-ci cild, 2-ci kitab, Bakı: Nurlan, 390 s.
6. Azərbaycan ədəbiyyat inciləri (nağıllar). (1985). Tərtib edən: N.Seyidov. Bakı: Yazıçı, 212 s.
7. Azərbaycan folklor antologiyası (Ağbaba folkloru). (2003). Tərtib edənlər: Hüseyn İsmayılov, Tacir Qurbanov. Bakı: Səda, 476 s.
8. Azərbaycan folklor antologiyası (Dərələyəz folkloru). (2006). Tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 485 s.
9. Azərbaycan folklor antologiyası (Göycə folkloru). (2006). Tərtib edənlər: Y.Qarayev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Nurlan, 485s.
10. Azərbaycan folklor antologiyası (Naxçıvan folkloru). (1994).Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. Bakı: Sabah, 388 s.
11. Azərbaycan folklor antologiyası (Şəki-Zaqatala). (2005).Tərtib edənlər: İsrafil Abbaslı, dos. O.Əliyev, Mətanət Abdullayeva. Bakı: Səda, 550 s.
12. Azərbaycan folklor antologiyası. (1968). Tərtib edən: Ə.Axundov. İki kitabda, 2-ci kitab, Bakı: Azərb.EA, 288 s.
13. Azərbaycan məhəbbət dastanları. (1979).Tərtib edənlər: M.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov. Bakı: Azərbaycan SSR EA, Nizami adına Ədəbiyyat İn-tu, 504 s.
14. Azərbaycan nağılları. (1961). Tərtib edən: A.Axundov. 5 cildə, 2-ci cild, Bakı: Azərb.EA., 373 s.
15. Azərbaycan nağılları. (1964). Tərtib edən: Ə.Axundov. 5 cildə, V cild, Bakı: Azərb.E.A., 287 s.
16. Azərbaycan nağılları. (2004). Toplayanlar: A.Axundov, M.Təhmasib, N.Seyidov. 5 cildə, I cild, Bakı: Çıraq, 376 s.

17. Azərbaycan nağılları. (1963). Tərtib edən: N.Seyidov. 5 cildə, IV cild, Bakı: Azərb.EA, 287 s.
18. Azərbaycan xalq mahnıları. (2003). Tərtib edənlər: Ə.İsazadə, Ə.Məmmədova, C.Mahmudova, A.Abdullayev, İ.Quliyev. 10 cildə, I cild. Bakı: Çıraq, 352 s.
19. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. (1979). 10 cildə, III cild. Bakı: ASE Baş Redaksiyası.
20. Folklor dərsləri. (2012). Bakı: Elm və təhsil, 424 s.
21. Bayat F. (1993). Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 195 s.
22. Bayatılar. (1960). Tərtib edən: Həsən Qasimov. Bakı: Azərnəşr, 253 s.
23. Bəydili C.M. (2003). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 418 s.
24. Bəydilli C.M. (2015). İstiqbal xalq ədəbiyyatındır. Bakı: Folklor İnstitutu, 312 s.
25. Çəmənzəminli Y.V. (1977). Əsərləri (məqalə, oçerk və xatirələr). 3 cildə, 3-cü cild, Bakı: Elm, 325 s.
26. Çobanzadə Bəkir. (1926) Qumık dili və ədəbiyyatı tədqiqləri. Bakı: Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü Cəmiyyətinin nəşriyyatı, 105 s.
27. Çobanzadə B.M. (1927). Qumuqlar. //”Maarif və mədəniyyət” jurnalı sayı 3(23)
28. Dağıstan ədəbiyyatı antologiyası. (1959). Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı.
29. Əliyev M.C. (1983). Azərbaycan şeirinin vəznləri. Bakı: Kirov ad.ADU, 114 s.
30. Əliyev O.S. (2001). Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 191 s.
31. Əzizqızı Ç.A. (2012). Nənəmdən nəvəmə (Naxçıvan folkloru əsasında). Bakı: Nurlan, 189 s.
32. Fərzəliyev T.Ə. (1971). Azərbaycan xalq lətifələri. Bakı: Elm, 120 s.
33. Hacıyev A.A. (2000). Bayatı poetikası. Bakı: Elm, 162 s.
34. Həkim Q.H. (1993). Ağasəlim. Meyxanalar, Oturmusan səmavərdən yuxarı. Toplayan: Balasadiq. Bakı: Yazıçı, 288 s.
35. Həsənqızı A. (2006). İki dastan. Bakı: Azərnəşr, 120 s.
36. Hüseynov S. (1977). S.Ə.Şirvaninin yaradıcılıq yolu. Bakı: Elm, 94 s.

37. Xürrəmçizi A.R. (2002). Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda, 209 s.
38. İsgəndərova V.Z. (2014). Ənənəvi nağıl formulları (Azərbaycan və Türkiyə nağılları əsasında). Bakı: Elm və təhsil, 202 s.
39. Kaşqarlı Mahmud. (2006). Divanü Lüğat-itTürk. Tərcümə edən və tərtibçi: Ramiz Əskər. 4 cildə, I cild, Bakı: Ozan, 753 s.
40. Kazımoğlu M.İ. (2006). Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 264 s.
41. Kazımoğlu M. (2012). Eposda tarixilik. Folklor və Tariximiz mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları 19-20 noyabr, s:145-154.
42. Kərimov Q.F. (1987). Şəriət və onun sosial mahiyyəti. Bakı: Azərnəşr, 221 s.
43. “Kitabi Dədə Qorqud” Ensiklopediyası. (2000). 2 cildə, I cild, Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 622 s.
44. Kitabi-Dədə Qorqud. (1988). Tərtib edənlər: F.Zeynalov, S.Əlizadə. Bakı: Yazıçı, 263 s.
45. Koroğlu. (1982). Çapa hazırlayanı: M.H.Təhmasib. Bakı: Gənclik. 328 s.
46. “Koroğlu” dastanı. (2009). Çapa hazırlayanı: Əli Şamil. Bakı: Nurlan, 396 s.
47. Masallı folklor örnəkləri. (2013). Toplayıb tərtib edən: B. Füzuli. 2 kitabda, 2-ci kitab, Bakı: Nurlan, 400 s.
48. Məmmədli E.H. (1998). Təcnis sənətkarlığı. Bakı: Nefta-press, 150 s.
49. Molla Nəsrəddin lətifələri.(2004). Tərtib edən: M.Təhmasib. Bakı: Öndər, 304 s.
50. Mümtaz S.Ə. (1986). Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 444 s.
51. Mütəllibzadə Ə.A. (2007). Seçilmiş əsərləri. Hazırlayan və ön sözün müəllifi: S.Xəyal. Bakı: Nurlan, 261 s.
52. Mütəllibzadə Ə.A. (2007). Seçilmiş əsərləri. Hazırlayan və ön sözü müəllifi: B.Əhmədov. Bakı: Elm, 204 s.
53. Mütəllibzadə Ə.A. (1930). Azərbaycanı öyrənmə yolları. Bakı: Çağ, 120 s.
54. Nəbiyev A.M. (1983). Azərbaycan folklorunun janrları. 2 hissədə, I hissə, Bakı: ADU-nun nəşriyyatı, 83 s.

55. Nuriyeva İ. (2015). Azərbaycan tarixi (ali məktəblər üçün dərslik). Bakı: Mütərcim, 338 s.
56. Ol Ə.F. (2000). Qumuq atalar sözləri. Bakı: Şirvannəşr, 86 s.
57. Ögəl B.B. (2006). Türk mifologiyası. 2 cildə, I cild. Bakı: Səda, 606 s.
58. Rüstənzadə İ. (2013). Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: Elm və təhsil, 368 s.
59. Paşayev Q.M. (2003). Kərkük folklorunun janrları. Bakı: Elm, 317 s.
60. Paşayev S.P. (1986). Dəli Domrul boyu və xalq əfsanələri. // Elm və həyat, №5.
61. Qocayeva G.G. (2003). Lilit-qız və Oğuz xatunu. // Elmi araşdırmalar, № I-IV.
62. Qumuq folklor antologiyası. Çevirən: Qəzənfərqızı A. Tərtib ed: Xalipayeva İ., Qəzənfərqızı A. (çapda)
63. Qurani-Kərim. (2004). Ərəb dilindən tərcümə edilən: Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. Bakı: Çıraq, 636 s.
64. Sadıq İ.H. (2010). Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin şumer mətnlərindəki izləri. // Dədə Qorqud, №3.
65. Sadıq İ.H. (2008). Şumerdə izim var. Bakı: Azərnəşr, 396 s.
66. Seyidov M.Ə. (1994). Qam şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 231 s.
67. Seyidov M.Ə. (1984). "Qızıl döyüşü" nün taleyi. Bakı: Gənclik, 104 s.
68. Sədnik P.P. (2003). Heca vəzninin bayatı və qoşma möcüzələri. Bakı: Təhsil mərkəzi, 80 s.
69. Səmimi T.Q. (2004). Nanaylar. // Dədə Qorqud, Bakı, sayı 2.
70. Şamil Ə.H. (2000). Tanıdığım insanlar. I kitab, Bakı: Sumqayıt, 152 s.
71. Şamil Ə.H. (2003). Dədə Qorqudla bağlı rəvayətlər silsiləsindən. // Dədə Qorqud, №4.
72. Şamil Ə.H. (2011). Uyğur, qaqauz, Güney Qafqaz Türklərinin folkloru və ədəbiyyatı. Bakı: Nurlan, 412 s.
73. Şamil Ə.H. (2006). Kumuk ədəbiyyatının dünəni və bu günü. Abay Türkoloji yillığı, (Abay atındağı Kazak Pedaqogikalıq Universiteti, Türk Dünyası Araşdırmaları Vəqfi, Türk Dili və Edebiyatı Bölümü), Almatı, sayı, 1, səh. 24-40.

74. Şamil Ə.H.(2010). Şumer mətnlərinin Azərbaycan və Qumuq ədəbiyyatında izləri, Müqayisəli ədəbiyyat: ədəbiyyatlarda və mədəniyyətlərdə arxetiplər, IV Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları. Slavyan Universiteti, 22-23 Oktyabr, Bakı, səh. 87..

75. Təhmasib M.H. (1972). Azərbaycan xalq dastanları, orta yüzilliklər. Bakı: Elm, 397 s.

76. Təhmasib M.H. (1945). Əfsanəvi quşlar. //Vətən uğrunda, N5.

77. Tuncay B.Ş. (2009). Sakların tarixi, dili və ədəbiyyatı. Bakı: "Apastrof" Çap evi, 280 s.

78. Uşaq ensiklopediyası. (1999). 3 cildə, 3-cü cild. Bakı: Azərb. Ensik-sı Nəşriy. Poliqrafiya Birliyi, 352 s.

79. Yoloğlu G.K. (1999). Duxa qoca oğlu Dəli Domrul /Ədəbiyyat, 18 iyun

80. Yoloğlu G.K. (1996). Qumuqlar. /Press fakt, 16 oktyabr.

Qumuq dilində

81. Aqavov A.O. (1978). Hacıyev A.Q. Kör-oglu //Dosluq, №:2

82. Aliyev S.A. (1989). Hacıyev A.Q, Qumuq xalq yomaqlar. Mahaçkala, 136 s.

83. Altın başmaq //Kumukları yomakları və xəbərləri. (1959). Mahaçkala, "Dağıstan kitabxanası", № 2.

84. Xanqışiyev M.R. (1998). Qumuqları avuz yaradıcılıqı qakında bir neçə söz. Almatı: Dosluk, 123 s.

85. Kumuk xalk avuz yaratuvculuqu. (2002). Tizgenler: A.K.Abdullatipov, A.M.Soltanmuradov. Mahaçkala: DQU, 112 s.

86. Kumuk xalk yomakları. (1989). Mahaçkala: Daquçpedgiz, 220 s.

87. Kumukları yırları. (2001). Tizgen: Abdulhakim Acıyev. Mahaçkala: QUP, 462 s.

88. Qayvanları qakında yomaklar. (1977). Mahaçkala: Qaquçpedgiz, 123 s.

89. Mammayev A.X. (2013). Bahasız derman. Mahaçkala: QAU RD "Daqestanskoe kniznoe izdatelstvo", 312 s.

90. Salavatov A.P., (1939). Yırçı Kazak. Çeçekler. Mahaçkala: QUP, 220 s.

91. Sultanov K.D. (1964). Kumukları adabiyatı. Mahaçkala: Qaquçpedgiz, 132 s.

Türk dilinde

92. Akdes N.K. (1937). Peçenek tarihi. İstanbul, 1. Baskı, 313 s.
93. Arnaut Tudora. (2001). "Gagauz manilerinde kafiye ve durakla ilgili kümelenendirme denemesi". //Zarf-Türk Dili ve Edebiyatı, DAÜ-Gazimağusa, Sayı:2, 91-104.
94. Bayat F. (2005). Türk Şaman metinleri. 2. Baskı. Ankara: Üçok, 308 s.
95. Bayat F. (2012). Türk mitolojik sistemi. 2. Cilt Ötüken: İstanbul, 368 s.
96. Evliya Çelebi Seyahetnamesi. (1986). I-2-ci.Sadeleştirilen: T.Temelkuran, N.Aktaş. İstanbul.
97. Kaşgarlı Mahmud. Divanü Lugati'tTürk. (1985-1986). Çev. Besim Atalay. C.1., Ankara.
98. Kırzioğlu F. (1992). Kıpçaklar. Ankara:TürkTarih Kurumu Yayınları, 117 s.
99. Kumuk Edebiyatı, Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. (2002). Ankara: Türkiye Kültür Bakanlığı,
100. Kumuk Türkleri Edebiyatı. (1998). Türk Dünyası El Kitabı, 5 ciltli, cilt: 4, İstanbul, "Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü", s. 319-340.
101. Kurani Kerim. (1996). Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür yayınları No: 37,
102. Mehmetzade M.B. (1995). İslam ansiklopedisi. 43 ciltli, cilt:6, İstanbul, s. 986-990.
103. Nergis B.M. (2012). Yunus Emre ve Mahtumkulu'nun eserlerinde ölüm teması. //Türk yurdu, Mayıs s 81.
104. Novruzova Gülreyhan. (2005). Dağıstan Derbent bölgesi Terekeme Türklerinin dini hayatı. Kayseri.
105. Çobanoğlu Özkul. (1997) ."Kılavuz Bozkurt Motifinin Tarihsel Bağlamlarda ve Günümüz Alevi-Bektaşî Tarikatlerindeki Yapısal ve İşlevsel Sürekliliği Üzerine Tespitler." Kadri Eroğan: Hacı Bektaş Veli Armağanı, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay. s.165-173
106. 1 Kumuk Türkleri Edebiyatı. (1998). Türk Dünyası El Kitabı, Cilt: 4, Ankara, s. 319-340.
107. Ramazanlı M.Ş. (1998). Bilqamış destanı. İstanbul: Çağdaş matbaacılık yayınları, 91 s.

108. Resulzade M.E. (1993). Kafkasya Türkleri. İstanbul: Haz. Yavuz Akpınar, 91 s.
109. Sakaoğlu S. (2014). 101 Türk efsanesi. 6. Baskı. Ankara: Akçağ, 224 s.
110. Tanyu H. (1968). Türklerde taşla ilgili inançlar. Ankara: AÜB, 300 s.
111. Tellioğlu, İ., (2015). “İngilizlerin Kafkasya İle İlgili İlk Gözlemleri / The First Observations of the British about Caucasia”, Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. Şefik Yaşar Armağanı), Volume 10/9 Summer 2015, Ankara/Turkey, 445-456.
112. Togan A.Z. (1981). Umumi Türk Tarihi'ne Giriş. İstanbul: Murat Ağarı Kitabevi, 537 s.
113. Türk masalları (1969). 2 kitapta, 1. kitap, İstanbul: Folklor ve Etnografya Kılavuzu, 427 s.
114. Türk halk edebiyatı terimleri sözlüğü. (2007). Düzenleyen: Dr. prof. Doğan Kaya. 1. Baskı, Ankara: Akçağ, 822 s.
115. Yüksekaya G.S. (2010). Uçmağa varmak. İstanbul: Kitabevi. 380 s.

Rus dilinde

116. Аджиев А.М. (2005). Устное народное творчество кумыков. Махачкала: ДГУ, 427 стр.
117. Аджиев А.М. (1999). Кумыки (краткое историко-этнографическое описание). //История, этнография, демография, Махачкала: ГУП, №2.
118. Аджиев А.М. (1998). Фольклор. //Фольклор и литература. №5.
119. Аджиева М.Я., 1898, г.р. в 1969 г. в с. Ботаярт Хасавюртского р-на// рку. Фонд ИЯЛИ, ф. 9, оп. 1, д. 353.
120. Афанасев. А.М. (1893). Кумыкский фольклор. “Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа”, Владикавказ, Вып. 1., стр -120-131.
121. Алиев К.М. (2011). Кумуки. Махачкала: Гагучпедгиз, 104 с.
122. Алиев С.М. (1989). Асурланы сезе гелген асил сёз. Махачкала, 151 с.

123. Алимова Б.М. (2008). Народные песни и мелодии в свадебных обрядах южных кумыков. //Вестник института Истории, Археологии и этнографии. № 3(15), стр. 64-80.

124. Акты Кавказской археографической комиссии. Библиотека Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра. Т.11, С. 649.

125. Аникин В.П. (1977). Русская народная сказка. Москва: Просвещение, 98 стр.

126. Анохин А.В. (1929). Душа и ее свойства по представлению телектов. Сборник музея Антропологии и Этнографии т 8.

127. Артомонов М.И. (1936). Очерки истории хазар. Москва: Наука, 110 стр.

128. Ауэзхан К.З. (2004). Безнен юл. /Набережные Челны, Алматы, 4 август.

129. Балашов Д.М. (1963). Народные баллады. Махачкала: ГУП, 224 стр.

130. Бакиханов А.К. (1991). Гюлистан-и-Ирам. Баку: Элм. 304 с

131. Бахтин М.М. (1990). Творчество Франсуа Рабле и народные культура средневековье и ренессанса. Москва: Художественная литература, 543 стр.

132. Басилов В.Н. (1970). Культ святых в исламе. Москва: Мысль, 144 с.

133. Басилов В.Н. (1992). Шаманство у народов средней Азии и Казахстана. Наука: Москва, 265 с.

134. Бакиханов А.К. (1991). Гюлистан-и-Ирам. Баку: Элм. 304 с

135. Бларамберг И.И. (2005). Историческое, топографическое, статическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Москва: ОРС - Медведь, 402 стр.

136. Боярьска Л.В. (2011). Фольклор. Киев: Институт Журналистики, 177 стр.

137. Броневский С. (1823). Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Москва.

138. Гаджиева С.Ш. (1990). Дагестанские терекеменцы. 19-начало 20 в. Москва:Наука, 216 с.

139. Гаджиева С.Ш. (1961). Кумыки. Москва: Изд-во Академии наук СССР, 109 стр
140. Гусейнов Г.Р. (2006-2007). Предки кумыков в Чечне и Ингушетии (на материале исторических, фольклорных и языковых данных). //КНКО:Вести, Махачкала, Вып.1, №12-14
141. Головинский П.И. (1879). Кумыки. Их песни и обычаи. //Сборник сведений о Терской области, Владикавказ, Вып. 1, стр. 290-297.
142. Гумилев Л.Н. (1993). Тысячелетие вокруг Каспия. Москва: ТОО, 784 с.
143. Далгат У.Б. (1962). Фольклор и литература народов Дагестана. Москва: АН СССР, 152 с.
144. Демографический энциклопедический словарь/Гл.ред. (1985). Валентей Д.И. М.:Советская энциклопедия.
145. Кадыраджиев К. (1994). Загадки кумыкской истории. Махачкала: КНКО, 112 стр.
146. Каташ С.С. (1978). Мифы и легенды горного Алтая. Горно-Алтайск, 112 стр.
147. Колесницкая И.М. (1941). Загадка в сказке. Уч.зап.лен.-го ун-та, № 81.
148. Клапрот Г. (2001). Путешествия по Кавказу и Грузии, предпринятые в 1807 – 1808 гг... // Таргу-наме. Лексикон. Сост. К.Алиев. Махачкала, С.86.
149. Лобанов-Ростовский М.Б. (2002). Кумыки, их нравы, обычаи и законы. Махачкала: ДНЦ РАН, 80 с.
150. Лопатинский Л., Афанасьев М. (1893). Йыр о Казанбие. //Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, стр-250-258.
151. Малкондуев Х.Х. (1990). Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 151 стр.
152. Масуди А. (1908). Луга золота и рудники драгоценных камней. Пер. Н.А.Караулова // СМОМПК. Тифлис, Вып. 38. С 43.
153. Минорский В.Ф. (1963). История Ширвана и Дагестана. Москва: Издательство восточной литературы, 112 стр.
154. Мифы народов мира. (1988). Энциклопедия том 2. Москва: Советская энциклопедия, 576 стр.
155. Навширванов З.В. (1929). Предварительные заметки о племенном составе тюркских народностей, пребывающих на юге

Росии и в Крыму. // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Симферополь, Т.3. стр. 87-96.

156. Новик Е.С. (1982). Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. Москва: Наука, 304 стр.

157. Османов М.Е. (1883). Ногайские и кумыкские тексты. Сборник ногайских и кумыкских песен, преданий, поговорок, пословиц. СПб., стр.118

158. Патканов К. (1883). Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // ЖМНП. март.

159. Путилов Б.Н. (1960). Русский историко песенный фольклор 13-16 вв. Махачкала: КНКО, 162 с.

160. Рахимов М.Р. (1956). Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков. //Известия АН Тадж. ССР, отдел общественных наук, вып 10-11,.

161. Рыбаков Б.А. (1981). Язычество древних славян. Москва: Наука, 606 с.

162. Сахаватова М.А. (2013). Система жанров и поэтика кумыкской народной не обрядовой лирики. Диссертация, Махачкала,.

163. Семёнов Н. (1879). Песни кумыкской девушки. //Сборник сведений о Терской области, Владикавказ, Вып. 1, стр. 154.

164. Семенов.Н. (1895). Туземцы северно восточного Кавказа. СПб, стр. 418-454.

165. Симокатта Фиофилакт. (1957). История. Москва: Академии Наук ССР, 224 стр.

166. Соколов Ю.М. (1941). Русский фольклор. Махачкала: Учпедгиз, 540 стр.

167. Шихалиев Д.М. (1993). Рассказ кумыка о кумыках. Махачкала: Учпедгиз, 114 стр.

168. Фрезер Дж.Дж. (1986). Золотая ветвь. Москва: Издательство политической литературы, 706 стр.

169. Фрейденберг О.М. (1998). Мифы и литературы древности. Москва: Лабиринт, 800 стр.

170. Халипаева И.А. (1994). Мифологическая проза кумыков. Махачкала: ДГПИ, 211 стр.

171. Халипаева И.А. (2012). Ритуально-мифологический словарь (на основе кумыкского фольклора). Махачкала: ДГПИ, 156 стр.

İngilis dilində

172. Alistair J.B. (1998). Workshop on Human Dimension in Large Carnivore Conservation. Switzerland, 56 p.

173. Astrid W.K. (1998). The Role of Fox, Lynx and Wolf in Mythology. Workshop on Human Dimension in Large Carnivore Conservation. Switzerland, p 31-34.

174. Brask P., (1988). Morgan William. Towards a conceptual understanding of the transformation from ritual to theatre. Antropologica, Vol. 30. No. 2. Canadian Anthropology Center.

175. Bruce P. H. (1783). Memoirs of Peter Henry Bruce a Military Officer in the Services of Prussia, Russia and Great Britain Containing an Account of his Travels, Dublin: J. and R.Byen

176. Cook J. (1770). Voyages and Travels Through the Russian Empire, Tartary and part of the Kingdom of Persia, 1-2, Edinburg: Printed for the author.

177. Eliade M. (1975). Myths, dreams and Mysteries: The encounter between contemporary faiths and archaic realities, Harper and Row, New York. 255 p.

178. Porter R.K. (1821-1822). Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, 1-2, London: A. & R. Spottiswoode.

179. Samuel N.K. (1981). History begins at Sumer. Thirty-Nine Firsts in recorded history. University of Pennsylvania Pres. 390 p.

180. Spencer E. (1838). *Travels in the Western Caucasus*, 1-2, London: Henry Colburn.

181. Steinhart P.S. (1996). The Company of Wolves. Vintage Books, New York. 136 p.

182. Stewart, H.J. (1979). Looking at Indian Art of the Northwest Coast. Douglas & MacIntyre, Vancouver. 81 p.

183. Von K.J. (1814). Travels in the Caucasus and Georgia Performed in the Years 1807 and 1808 (nşr. F. Shoberl), London: Henry Colburn.

184. Ward, D.D. (1987). The Wolf: Proverbial Ambivalence. Proverbium 4.

185. Wilkinson C. (1807). Historical and Topographical Description of Mount Caucasus translated from the Works Dr. Reineggs and Marshall Bieberstein, 1-2, London: W.Darton and J. & J. Harvey.

Alman dilində

186. Lenz, F.S. (1974). Tier im Märchen. Märchen als Kunder geistiger Wahrheiten. Novalis, Schaffhausen..

187. Limpach, H. & Hoffman, A. (1993). Fuchsteufelswild und lammfromm. Tierisch gute Redensarten von A bis Z. Fischer Taschenbuch, Frankfurt a.M...

188. Grimm, W.W. (1887.). Die mythische Bedeutung des Wolfes. In: Kleinere Schriften von Whilhelm Grimm. Vol. IV. Ed. Gustav Hinrichs. Bertelsmann, Güntersloh.

İnternet resursları Azərbaycan dilində

189. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin nitqləri, çıxışları, müsahibələri və bəyanatları
<http://files.preslib.az/site/ialiyev/2009.pdf>

190. Prezident İlham Əliyev: "Türkdilli Dövlətlərin Əməkdaşlıq Şurasının başlıca vəzifəsi xalqlar və ölkələr arasındakı birliyi daha da möhkəmləndirməkdir" <http://news.milli.az/politics/208063.html>

191. Rəşid xan Qaplanov
https://az.wikipedia.org/wiki/R%C9%99%C5%9Fid_xan_Qaplanov

192. Seyid Əzim Şirvani.
https://az.wikipedia.org/wiki/Seyid_%C6%8Fzim_%C5%9Eirvani

193. Türkdilli Ölkələrin Əməkdaşlıq Şurasının katibliyi
İstanbulda yerləşəcək <http://azerbaycanli.org/az/news-643.html>

Qumuq dilində

194. Yırçı Kazak. Zaman
qelir.<http://kumukia.ru/books/0004/pages/page3.html#14>

Türk dilində

195. Ali Baba ve Kırk haramiler <http://www.masal diyari.net/ali-baba-ve-kirk-haramiler>

196. Atayev B. Kumukların tarihi.
http://www.circassiancenter.com/cc-turkiye/tarih/373_kumuklarin.htm

197. Barnabas İncili. <http://www.barnabas-incili.com/>

198. Berkmen H. Ön-Türklerin kutsal hayvanları
http://www.astroset.com/bireysel_gelisim/kadim/k25.htm

199. Demir N. Karadeniz bölgesi'nde "Kurt ağız bağlama".
<http://www.necatidemir.net/images/demir/bkosem/kurtagzibaglama.pdf>
200. Ergenekon Destanı'nın Türk Çin ve Mogol Varyantları ve Tam Metni <http://www.edebiyadvesanatakademisi.com/edebiyad/778-ergenekon-destaninin-turk-cin-ve-mogol-varyantlari-ve-tam-metni.html>
201. Eski Babil'den Semavi Dinlere:
Lilith, <http://gizliilimler.tr.gg/Eski-Babil-h-den-Semavi-Dinlere-d--Lilith.htm>
202. Kaya D. Dualar ve beddualar. <http://dogankaya.com/fotograf/dualar-ve-beddualar.pdf>
203. Keçi başı. <http://www.definesohbeti.com/gizli-semboller-ve-sayilar/keci-1495.html>
204. Keçi Kalesi – Gerede <http://www.estanbul.com/keci-kalesi-gerede-285471.html>
205. Lilit, <http://www.toplumdusmani.net/modules/wfsection/article.php?articleid=1115>
206. Lilit. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Lilith>
207. Mitolojik Tanrı ve Tanrıçalar.
<http://www.uslanmam.com/mitoloji-sozluksel-hikayeler/1420540-tum-mitolojik-tanri-ve-tanricalar.html>
208. Nazar Boncuğu.
http://tr.wikipedia.org/wiki/Nazar_boncu%C4%9Fu
209. Oğlak Burcu Özellikleri. <http://www.oglakburcu.net/oglak-burcu-ozellikleri.html>
210. Şimşek E. Al Bastı ve Al Karısı Nedir? <http://gizliilimler.tr.gg>
211. Tevrat. <http://www.dunyadinleri.com/tevat/>
212. Türk kültüründe Keçi. <http://www.definesohbeti.com/gizli-semboller-ve-sayilar/keci-1495.html>
213. Türk Tanrıları ve ruhlar. <http://samanizmnedir.blogcu.com/turk-tanrilari-ve-ruhlar/9783094>
214. Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Editör: prof. Çetin Pekaçar Cilt:20, 2009, Ankara.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-27631/Qumuq-edebiyati-20cilt.html>

215. Uygulama ve inarıřlar <https://merakedilenler.wordpress.com/tag/al-basti-ve-al-karisi-nedir/>

Rus dilinde

216. Аджиев А. Хазарские истоки в кумыкском фольклоре. <http://kumukia.ru/article-9004.html>

217. Алиев К. Кумыкские общины за рубежом: история и современность. <http://kumukia.ru/article-9009.html>

218. Гумилёв, Лев Николаевич. <http://ru.wikipedia.org>

219. Кодар А. Культ Тэнгри в системе религий раннего Средневековья. http://tengriantstvo.narod.ru/stat.kult_tengri.htm

220. Кумыки. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%BC%D1%8B%D0%BA%D0%B8>

221. Памяти имама шамиля. <http://assalam.ru/content/story/89>

222. Пропп В. Исторические корни Волшебной Сказки. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/01.php

223. Зелев А. Горцы Северного Кавказа потомки Хазар? <http://www.proza.ru/comments.html?2008/01/20/202>

224. Хангишиев Джангиши Магомедович. <http://kumukia.ru/person?pid=2013>

İngilis dilinde

225. Astrid W. The role of fox, lynx and wolf in Mythology. <http://www.wsl.ch/land/products/predator2.htm>

226. Berberovic N. Ritual, Myth and Tragedy: origins of Theatre in Dionysian. http://www.academia.edu/10357953/Ritual_Myth_and_Tragedy_Origins_of_Theatre_in_Dionysian_Rites

227. Neal R.N. Mouton. <http://books.google.az/books>

228. Wolfgang M. The proof of the proverb is in the probing. <http://www.folklore/vol35/mieder.pdf>

229. Lilith. <http://en.wikipedia.org/wiki/Lilith>

Söyləyicilər haqqında məlumat

230. Bayramova Suraya. 1955-ci il təvəllüdlü, Gədəbəy rayonu, Şınıx bölgəsi, Arabacı kənd sakini.

231. Butayeva Müsəllimət. 1953-cü il təvəllüdlü, Rusiya federasiyası Dağıstan Muxtar Respublikası, Qarabudaxkənd sakini.

232. Həsənov Bəşir. 1926-cı il təvəllüdlü, Gədəbəy rayonu, Şınıx bölgəsi, Mor-mor kənd sakini.

233. Musayeva Ruhaniyyat. 1974-cü il təvəllüdlü. Rusiya federasiyası Dağıstan Muxtar Respublikası, Qarabudaxkənd sakini.

234. Qurbanova Gülüzə. 1916-cı il təvəllüdlü, Gədəbəy rayonu, Şınıx bölgəsi, Mor-mor kənd sakini.

235. Şamil Əli. 1948-ci il təvəllüdlü, Göyçə mahalı, İnəkdağ kənd sakini.

KUMYKIAN FOLKLORE

ABSTRACT

The book consists of the introduction, five parts, the conclusion and the list of the used literature.

In the introduction, 1st and 2nd chapters it was given informations aboutthe Azerbaijan-Daghestan relations on the based of economical, political, historical, multicultural background. It was given an informations aboutthe memories of travelers in this book for the firsttime as well. Also it was given an information aboutthe etymology of “Kumyk” word and aboutthe arrival era of Kymuks people to the Caucasus region. The author gave information aboutthe researchof Kumyk folklore in Azerbaijan and Daghestan during 19th century. Furthermore she mentionedthat, Kumyks has been living in Caucasus area since 4 centuries.

The 3rd chapter of book talks aboutthe lyrical genres of Kymukian folklore. The author searched documentary information aboutthe Yirs and Sarins groups as well.

The 4th chapter of paper is called “The Azerbaijan Kumyk rituals and the genres aboutthose rituals”. The author has written aboutthe seasonal and ritual songs. A.Gazanfargizi has compared the rituals called “Godu-godu”, “Gun chig”, “Zamira”, “Nawrooz”, wedding, And funerary rituals with the equivalent rites in Azerbaijan folklore. The author mentioned in his document aboutthe history and feature of legend, tale, riddle, prayer, curse, sorcery, proverbs and saying, besides author demonstrate the similarity and different features with the equivalents in Azerbaijan folklore.

The 5th chapter of paper is called “The specific features of Kumyk epic texts”. The author investigated the mythological images such as Albasly, Akkatyn, Sudkatyn, Basdirik, Umay and demonstrated that, these images are the equivalent of the Hal anasi, Garabasma and Humay images in Azerbaijan folklo-

re. At the same time, it has shown the examples from Sumerian texts, which has come to the result the history of Albasly is so ancient than Lilith is in the comparison of those.

Moreover, besides, the author mentioned about the death and opposite the death, she has showed that the notion of Turks about the death is ancestral. The author informs that, the structure of thinking and conceptualize of Turkish people similar to the Azrail – The angel of death in the “Bilgamesh” or in “Daly Domrul” poems and in the “Javat biy” yir. A. Gazanfargizi has noted that, those traditional imagery were not related to Islam. Azrail reminds the Erlyk, Allah reminds the inaccessible in Shamanism. Then, the author describes about the Kumykian tales, gives information about the conception and structure of Tales and made analyses of this subject. During the analyze of anecdotes the author mentioned the weakness of Information available and collection. She gave information, about the anecdotes of Mullah Nasraddin and Borghanly Alis. Finally, The author came to a conclusion that, the folkloric texts in prose or poetry of Kumykian and Azerbaijan Embodiment a high similarity due to their common roots in the history.

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

RƏYÇİDƏN (E.Abbasov) 3	
REDAKTORLARDAN (Ə.Şamil, A.Xürrəmçizi)....5	
GİRİŞ.....	11

I FƏSİL

MULTİKULTUROLOJİ YÖNDƏN

AZƏRBAYCAN-DAĞISTAN ƏLAQƏLƏRİ..... 15

Avropa səyyah, alim və diplomatları qumuqlar və qumuq folkloru haqqında	17
--	----

II FƏSİL

QUMUQ FOLKLORU ÜMUMTÜRK

MƏDƏNİYYƏTİNİN TƏRKİB HISSƏSİ KİMİ20

Qumuq folklorunun toplanıb, araşdırılması tarixinə qısa bir nəzər.....	22
Qumuq folklorunun Azərbaycanda öyrənilməsi	24
Qumuq folklorunun Avropa alimləri tərəfinindən toplanması.....	27

III FƏSİL

QUMUQ FOLKLORUNDA LİRİK MƏTNLƏRİN

ÖZÜNƏMƏXSUSLUĞU30

Sarınlər	30
Sarınlərdə ritm və vəzn xüsusiyyətləri	32
Haxışda və toqmaqklar	36
Ağıllər və vayaxllər	39
Yırlər.....	40
Yırlərin bölgüsü	40
İgidlik yırləri	42
Yırlərdə köpək mövzusu.....	43
Yırlərdə qadın motivi.....	43
Tarixi qəhrəmanlıq yırləri.....	50

IV FƏSİL

QUMUQ MƏRASİMLƏRİ VƏ ONLARLA

BAĞLI YARANAN JANRLAR.....55

Mövsüm və mərasim nəğmələri55

Təqvim – mərasim şeirləri.....57

Ailə-məişət mərasim nəğmələri.....64

Xalq mahnıları73

Ailə-məişət mövzulu mahnılar74

Aqac-komuz76

Yas mərasimləri.....78

Qumuq inancları: alqış və qarğışlar.....81

Ovsun.....85

Tapmacalar88

V FƏSİL

QUMUQ EPİK MƏTNLƏRİNİN SƏCİYYƏVİ

XÜSUSİYYƏTLƏRİ.....93

Mifoloji mətn və obrazların Qumuq folklorundakı izləri.....93

Türk miflərində ölümsüzlüyün axtarılması93

Türklərin Tanrı anlayışı.....94

Türk mifologiyasında Albaslı, onun Lilit və Şumer mifologiyasındakı Issıkıl-Lilla ilə müqayisəsi95

Türk mifologiyasında əyən.....100

Türk mifologiyasında ölüm mələyinə münasibət101

Türk mifologiyasında buynuzlu heyvan.....108

Qumuq nağılları: süjet, motiv və obrazlar sistemi.....113

Lətifələr131

Atalar sözü, deyimlər və məsəllər137

NƏTİCƏ.....139

QAYNAQLAR.....140

Aynur Qəzənfərqi.
Azərbaycan-qumuq folklor əlaqələri,
Bakı, «Elm və təhsil» nəşriyyatı, 2018.

Nəşriyyat redaktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompüterdə yığdı:
Ləman Qafarova

Kompüter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/32
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi:160 səh.
Tirajı: 500

Kitab AMEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm vətəhsil” NPM-də ofset üsulu ilə
hazır deopozitivlərdən çap olunmuşdur.