

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

**AZƏRBAYCAN
ŞİFAHİ XALQ
ƏDƏBİYYATINA DAİR
TƏDQİQLƏR**

XXII

BAKI – 2007

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

ELMİ REDAKTORU: HÜSEYN İSMAYILOV

NƏŞRİNƏ MƏS'UL : ƏZİZ ƏLƏKBƏRLİ

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (iyirmi ikinci kitab), Bakı, “Nurlan” nəşriyyatı, 2007.

**A 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2007**

© Folklor İnstitutu, 2007

*Hüseyn İSMAYILOV,
Əziz ƏLƏKBƏRLİ*

TARİXDƏN VƏ FOLKLORDAN GÖRÜNƏN ULU VƏTƏN TORPAĞI: DƏRƏLƏYƏZ MAHALI

Cənubi Qafqaz və bütövlükdə Qafqaz coğrafi arealında Dərələyəz mahalının özünəməxsus yeri var. Bu gözəl diyarla tanış olan səyyah və corafiyaşünaslar onun füsunkarlığından, tarixi və coğrafi özəlliklərindən heyranlıqla bəhs etmişlər. Təsadüfi deyil ki, 1829-1832-ci illərdə İrəvan və Naxçıvan xanlıqları ərazisini qarış-qarış gəzib, Rusiya imperiyası tərəfindən yenidən (1827-ci ildə) işğal olunmuş bu torpaqlar barədə ilk rəsmi statistika aparan rus məmuru İ.V.Şopen Göyçə mahalı və Ordubad dairəsi ilə bir sırada Dərələyəz mahalını da "Zaqafqaziyanın İsveçrəsi" adlandırmışdır.¹

Bu gəlişigözəl söz deyildi, Dərələyəz mahalı sözün həqiqi mənasında gözəlliklər diyarı idi. Doqquz rayonun - Şərur, Sədərək, Babək, Şahbuz, Kəlbəcər, Vədi, Qaranlıq, Basarkeçər və Qarakilsə rayonlarının əhatəsində yerləşən bu mahal başdan-başa bərəkətli torpaqlar, çaylar, bulaqlar, çəmənliklər, meşələr, dağlar məskəni idi. Dərələyəzin təbiəti zəngin floraya (bitki aləminə) və faunaya (heyvanat aləminə) malik idi. Meşələrində, dağlarında vəhşi heyvanlar, quşlar, yamaclarında dərman bitkiləri, saysız-hesabsız çiçəklər, çaylarında qızılalə (farel) balığı, kolluqlarında xınalı və qu kəkliyi, müalicə suları (Səfolar və Gədikvəng) dillər əzbəri idi. Meşəçilik, heyvandarlıq, taxılçılıq, arıçılıq, tütünçülük, quşçuluq, meyvəçilik, xalçaçılıq geniş yayılmışdı. Bəlkə də çox az adam bilir ki, Azərbaycanın xalçaçılıq sənətinin beşiklərindən biri Dərələyəz mahalıdır və burada toxunmuş yerli xalçalar başqa bölgələrin xalçalarından bir çox əlamətlərinə görə fərqlənir. Həmin əlamətlərdən ən başlıcası odur ki, Dərələyəzdə təbii otlardan, çiçəklərdən alınmış rənglərlə boyanmış iplərdən toxunmuş xalçalar xüsusi tərəvətə malik olur. Bunun da səbəbi rəng alınan həmin bitkilərin yağlılıq dərəcəsinin başqa bölgələrdəkindən fərqli olmasıdır.

Dərələyəz mahalının bu təbii-coğrafi xüsusiyyətləri mahalın Qafqazda ən qədim insan məskənlərindən biri olmasını şərtləndirən mühüm amillərdəndir.

Dərələyəz mahalının tarixin erkən çağlarından məskunlaşması-

1. И.Шопен. Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения Российской Империи, СПб, 1852, стр.350.

nın bir səbəbi də onun strateji mövqedə, Aran-Albaniya ilə Manna-Midiya-Atropatenanı birləşdirən tarixi karvan yollarının, Böyük İpək yolunun üstündə yerləşməsi idi. Belə ki, Bərdədən Dəbilə və ya Naxçıvana oradan da Təbrizə uzanan yollar mütləq Dərələyəz mahalından keçməklə ya Bağırsaq dərəsinə girməli, ya Arpa çayı boyunca Şərura enib Araz çayına çıxmalı, ya da Əlincə qalası istiqamətindən Naxçıvana yön almalı, ya da ki, Səlim gədiyindən aşmaqla Göyçə mahalına daxil olmalı idi.

Dərələyəz mahalı ərazisində körpü və karvansaraların heyrtəmiz dərəcədə çoxluğunu ancaq bununla izah etmək olar. Onlardan Qılkörpü//Qabaxlı körpüsü, Səlim/Şah Abbas karvansarası, Alıxan pəyəsi körpüsü, Dədəli körpüsü, Həsənkənd körpüsü, Soylan körpüsü, Ağkənd karvansarası və s. və i.ə. bu gün də Azərbaycanın maddi mədəniyyət inciləri sırasındadır.

Bununla belə, Dərələyəz mahalının unikallığını şərtləndirən ən əsas cəhətlərdən biri onun Azərbaycanın siyasi və mədəni tarixində oynadığı mühüm roldur. Belə ki, e.ə. VII yüzildə Cənubi Qafqazda yaradılan Sak padşahlığının sonralar varisi kimi tariximizdə yer alan Siyuni (Sünik) vilayətinə Dərələyəz mahalı da daxil idi və o, Siyuni knyazlığının inzibati-idarəçilik strukturunda aparıcı mövqelərdən birinə malik olmuşdur. Tarixi mənbələrdə gah Atropatenanın, gah Albaniyanın tərkibində, gah da müstəqil bir ərazi vahidi kimi qeyd olunan Siyuni ölkəsinin 12 qəzasından biri (Dərə qəzası) olan Dərələyəz mahalının Erdəpin şəhəri hətta bir müddət Siyuni ölkəsinin paytaxtı olmuşdur. Daha dəqiq desək, Siyuni patriarxi IV Vasakın dövründə (822-848) vilayətin paytaxtı Qapan (indiki Qafan) şəhərindən Dərələyəzin Erdəpin şəhərinə köçürülmüş və X əsrin sonlarına qədər Erdəpin paytaxt olaraq qalmışdır.

Bu vaxt Siyuninin dini mərkəzi də Erdəpinə köçürülmüş, ərəb-islam işğalçılarına qarşı yüzillər boyu qanlı müqavimət göstərən Siyuni knyazları özlərinin IV yüzildən bəri rəsmi dövlət dinləri olan xristianlığı nəinki qorumuş, hətta daha da inkişaf etdirmişlər. Məhz həmin illərdə Dərələyəz mahalında bir sıra türk xristian məbədləri - vənglər (Herher//Qoşavəng, Qundavəng, Şadıvəng, Anabat, Ərqazan, Qaravəng, Gülvəng və s.) tikilib istifadəyə verilmişdir.

Tərkibinə Dərələyəz mahalının da daxil olduğu Siyuni knyazlığının eramızın VII yüzilinə qədərki tarixi haqqında mənbələrdə məlumatlara bir qədər seyrək rast gəlsək də,¹ tarixdən məlumdur ki, eramızın 51-ci ilində Cənubi Qafqazda hakimiyyətin Daş Oğuzlardan (Qamər soylu

1. Бах: О.Егизарян. Памятники культуры Азизбековского района, Ереван, 1955, стр.3-4.

Artaş sülaləsindən) İç Oğuzlara (Sak soylu Arsak sülaləsinə) keçidi ilə Siyuninin bölgədə mövqeyi daha da möhkəmlənmişdir. Xüsusilə 224-cü ildə Parfiyada türk Arsaklar hakimiyyətdən salınıb, fars Sasanilər hakimiyyətə gəldikdən sonra farsların Cənubi Qafqaza qanlı hücumlarına Ərməniyə Arsakları ilə çiyin-çiyinə ən kəskin müqavimət göstərənlərdən biri də Siyuni knyazları olmuşlar.¹

VII yüzilin ortalarından etibarən ərəb işğalçılarının hücumları ilə bağlı Siyunidə vəziyyət yenidən kəskinləşir. Xüsusilə 727-ci ildə ərəb sərkərdəsi Mərvanın Siyuniyə hücumu və indiki Qarakilsə (Sisian) ərəzisindəki Şaqat//Sakad qalasını alıb, burada möhkəmlənməsi, sonra onun Siyuni knyazı Vasak tərəfindən darmadağın edilməsi Siyunidə azadlıq hərəkatını daha da alovlandırır. Bir müddət sonra Zəngəzurda Babək hərəkatının başlaması, Babəkin Siyuni knyazı Vasakın qızı ilə evlənilib, ordunun başına keçməsi, Siyuninin müharibə meydanına çevrilməsi, sonra ərəblərin Babək hərəkatını və bütün Zəngəzuru qan dənizində boğması, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, IV Vasakı (822-848) ölkənin baş kəndini Qapandan Dərələyəzin Erdəpin şəhərinə köçürməyə məcbur etmişdir.

Lakin Zəngəzurun başına gələn müsibətlər az sonra Dərələyəz mahalında da təkrar olunmuşdur. Xüsusilə 923-cü ildə ərəblər Dərələyəzə hücum edərək əsas zərbəni Siyuni vilayətinin mərkəzi olan Erdəpinə yönəlmiş və onu böyük dağıntılara məruz qoymuşlar.

XII yüzilin sonlarında Siyunidə hakimiyyət başına Amid gəlir, sonra taxt-tacda onu oğlu Qazan əvəz edir. Qazanın iki oğlundan biri - İohann* əvvəldən ruhani yolunu seçir, ikinci oğlu II Amid isə atasının ölümündən az sonra hakimiyyətdən könüllü əl çəkərək qardaşının yanına gedir və o da ömrünü kilsədə ibadətlə keçirərək 1231-ci ildə dünyasını dəyişir. Bununla da tarixə Vasakidlər adı ilə düşən bu sülalənin Siyunidə hakimiyyəti sona çatır. Bu barədə XIII yüzilin böyük alban tarixçisi Stepan Orbeliyan yazır: "Həm Siyuni hakimiyyəti

1. Bax: Azərbaycan folkloru antologiyası, X kitab, İrəvan çuxuru folkloru, B., 2004, səh.11-12.

* Qeyd: Erkən orta çağlardan etibarən xristian ənənələrinə görə xristian dini kafedrasına rəhbər seçilən patriarx, yepiskop və s. özünə istədiyi dini adı götürmək səlahiyyəti qazanır. Bu, ənənə hazırda hər dəfə Roma papası seçiləndə də özünü göstərir. Bu mənada, Albaniya, Ərməniyə və Siyuni tarixində hakim knyaz sülalələrinin nümayəndələri arasında tez-tez rast gəlinən xristian adları ilə yanaşı, onların bu ada qədərki dünyəvi adlarının olduğunu da yaddan çıxartmaq lazım deyil. Bu barədə əlimizdə faktlar olsa da, bu, hələ bundan sonra da çox ciddi araşdırmalara ehtiyacı olan bir məsələdir.

sona çatdı, həm də Sisakan sülaləsi məhv oldu... varissiz qaldılar, kimisi gənc ikən dünyasını dəyişdi, kimisi həlak oldu və ya döyüşdə əsir düşdü".¹

Dərələyəzin bundan sonrakı tarixinə keçməzdən əvvəl Vasakidlər sülaləsi ilə bağlı folklorşünaslığımız üçün maraqlı olan bəzi məqamlara aydınlıq gətirmək istərdik.

Əvvəla xatırladaq ki, bu sülalənin tarixi bizim tarixçilər tərəfindən araşdırılmadığından, erməni tarixçilərinə isə gerçək tarixi ortaya çıxarmaq sərfəli olmadığından (çünki bu, onların tarixi deyil!) məsələdə bir sıra dolaylı məqamlar mövcuddur.

Ona görə də, biz, öncə, Vasakidlər sülaləsi ilə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı arasında aşağıdakı paralelləri aparmağı zəruri hesab edirik.

Birincisi. "Vasakidlər" sülalənin şerti adıdır. Hərçənd ki, sülalənin banisi Vasakın adı türkcədir (Vağ-sak, yəni "böyük sak" və ya V- ağ-sak, yəni "ağ-sak", v - bulqar türklərində saitlə başlanan bəzi sözlərin əvvəlinə artırılan səsdır), bununla belə, xatırladıyıq ki, Vasak adı, əslində, tituldur və ya dini addır və bu sülalənin hakimiyyətdə olduğu VIII-XIII yüzillərdə Siyunidə bir neçə hökmdar Vasak adını daşımışdır. Sülalənin banisi Vasakın isə əsl adı Qazandır. Maraqlıdır ki, bu ad da sülalənin bir sıra nümayəndələrinin adında yaşamışdır. Məsələn, XII yüzil Siyuni hökmdarı I Amidin oğlunun adı Qazandır. Hökmdar Vasakın nəvəsi Elatçının da oğlu tarixə Əmir Qazan adı ilə düşmüşdür və s.

İkincisi. Əsl adı Qazan olan Vasakın dəfn olunduğu nəsil sərdabəsi (Dərələyəz mahalının Ərgəz//Arkaz kəndi yaxınlığında) tarix boyu Arkazan (Ər Qazan) adlanmışdır və bu gün də elə tanınmaqdadır.

Üçüncüsü. Ərqazan sərdabəsindəki daş kitabələrdən, qəbirüstü yazılardan məlum olur ki, burada Vasakla yanaşı, oğlu Proş, Proşun arvadı Qutlu Xatun, sonuncuların övladları Elatçı və Canbuğa da dəfn olunmuşlar. Vasak-Qazanın oğlu Uruz (Uroş//Uros//Urus) kimi düşməsi və dastanda Dirse xan oğlu Buğacın (Canbuğanın), əslində, Qazan xanın nəvəsi olması faktları da maraq doğurur.

Dördüncüsü. "Kitabi-Dədə Qorqud"da Qazan xan tərif olunarkən "Amid soyunun Aslanı..." deyə öyülür. Tədqiqatçılar buradakı Amidi toponim sayır və indiki Diyarbəkr şəhərinin qədim adının Amid olması ilə izah edirlər. Halbuki dastanda Amid soyundan - nəslindən danışılır. Bu da Siyuni hökmdarı Qazanın atası I Amidin adı ilə heyramiz dərəcədə üst-üstə düşür.

1. О.Егиазарян. Памятники культуры Азизбековского района, Ереван, 1955, стр.7.

Beşincisi. Tarixdə Vasakidlər//Qazanlar sülaləsinin kökü I Amidin oğlu Qazanın oğlanlarının tarix səhnəsindən çəkilməsi ilə bitir ki, bu da dastanda Qazanın öz nəslinin davamı üçün narahatçılıq keçirməsi, sonda Uruzun ölümü şəklində özünə yer almışdır. Tarixi Qazanın oğlanlarının atalarına layiq sərkərdə - varis olmayıb, xoşluqla hakimiyyətdən imtina edib, kilsəyə çəkilmələri, ömürlərini ibadətlə başa vurmaları isə dastanda Uruzun "qız kimi bir oğul" olması, "yay çəkməyib, ox atmayıb, baş kəsməyib, qan tökməyən" övlad kimi verilməsi ilə üst-üstə düşür.

Və... bütün bu faktlar fonunda "Kitabi-dədə Qorqud"dakı Qazan xanın tarixi prototipini və ya prototiplərini ortaya çıxarmaq çox mühüm elmi əhəmiyyətə malikdir. Beləliklə Vasak//Qazan sülaləsinin Siyunidə hakimiyyətinə son qoyulması ilə burada yeni bir hakim sülalə ortaya çıxır: Orbelilər (Orbelianlar). Əslində, Turan nəslindən olan və miladdan çox-çox əvvəllər İberiya ərazisində məskunlaşan, sonralar Naxçıvan diyarının, daha sonra Siyuni vilayətinin hakimi olan, tarixə bir çox sərkərdələr bəxş edən türksoylu bu sülalə Siyuni tarixində də mühüm rol oynamışdır.

İstər Orbelilər sülaləsi, istərsə də bu sülalənin XIII yüzildə ən böyük sərkərdəsi və hakimi Dərsə xan barədə əvvəlki yazılarda ətraflı bəhs etdiyimizdən, burada əlavə söhbət açmaq istəmirik.¹

Təkcə onu qeyd etməklə kifayətlənirik ki, İberiyada böyük nüfuza malik Orbeli sülaləsi ilə tarixi qohumluq münasibətləri hələ də qalan, Vasak//Qazan sülaləsi ilə qohum olan, sonralar Dərsə xanın şəxsində bu qohumluğu Xaçın-Arsak knyazlığına doğru daha da genişləndirən (Dərsə xanın ikinci arvadı

Mina Xatun Xaçın-Arsak knyazlığının böyük knyazı Calal Atabəyin qızı idi) Orbelilər sülaləsi, demək olar ki, bütün Cənubi Qafqazda təsir gücünə malik idi. Özünün Turan mənşəyinə söykənərək bölgənin monqol-tatar işğalından sonra buradakı Elxanilər xanədanı ilə sıx əlaqələr qurmağı bacaran Orbelilər öz diplomatiyası və qılıncı ilə Azərbaycan tarixinin parlaq səhifələrini yazmışlar.

Dərələyəz mahalının Amağu kəndində yerləşən Anabat (Anabeyt, ana məzarlıq, baş sərdabə) məbədidəki kitabələrdə də bu nəsil və onun sərdabədə dəfn olunmuş nümayəndələri haqqında məlumatlar öz əksini tapmışdır.¹

1. Ətraflı məlumat üçün bax: Azərbaycan folklor antologiyası, X kitab, İrəvan çuxuru folkloru, B., 2004, s.12-14; Ə.Ələkbərli. "Kitabi-Dədə Qorqud"da Dərsə xan obrazı və onun tarixi prototipi, "Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq gələcəyinə" III Uluslararası folklor konfransının materialları, B., 2005, s.116-120.

Elxanilər dövründə (1256-1357) iqtisadi və mədəni cəhətdən xeyli inkişaf edən Dərələyəz mahalı XIV yüzilin ortalarından etibarən yenidən siyasi çəkişmələr və hərbi toqquşmalar meydanına çevrilmiş, Əmir Teymurun, Sultan Səlimin qoşunları burada dırnaq tökmüşdür. Bütün bunların nəticəsində insanlar həlak olmuş, abidələr dağıdılıb yararsız hala salınmışdır. Məsələn, Sultan Səlimin Dərələyəzə yürüşü zamanı buradakı məşhur Əxi ocağı - Əxi Təvəkkül zaviyəsi yerlə-yeksan edilmiş, Əxi Təvəkkülün özü isə qətlə yetirilmişdir. Zaviyənin girəcəyindən götürülmüş daş lövhə (hündürlüyü 2,5 m, eni 1,4 m) üzərində üç varlığın - yerin, ayın, günəşin rəmzi olan 3 dairə, hər dairədə 12 imamın rəmzi kimi 12 xətt və Dərələyəz mahalında yaşayan türk tayfalarının (Milli, Şadmanlı, Hacısamlı, Əliqanlı, Püsyanlı, Gülyanaqlı, Fərqanlı, Bozlu, Həsənli) sayını (doqquz!) bildirən doqquz ədəd səkkizguşəli ulduz həkk olunmuşdur. Həmin daş lövhə üzərində nəsx xətti ilə ərəb dilində yazılmış aşağıdakı yazı onun Əxi Təvəkkülün qəbirüstü abidəsi olduğunu təsdiq edir: "Bu məzar mərhum və uca şəhid, qadir Allahın mərhəmətinə ehtiyacı olan – Allah onun günahlarından keçsin – Əxi Təvəkkülündür. 950-ci ilin məhərrəm ayında" (950-ci hicri ilinin məhərrəm ayı = 6 aprel-6 may 1543-cü il).²

Sultan Səlimin Dərələyəzə yürüşü özünün möhürünü həm də Əbu Səid Bahadır xan karvansarasına vurmuşdur. Belə ki, 1325-1326-cı illərdə Elxani hökmdarı Əbu Səid Bahadır xan tərəfindən tikilmiş bu karvansara bəlkə də Sultan Səlim tərəfindən təzədən bərpa olunduğu üçün XVI yüzildən etibarən Səlim karvansarası, karvansaranın yerləşdiyi dağ aşırımı isə Sultan Səlimin şərəfinə Səlim gədiyi, Səlim aşırımı adlanmağa başlanmışdır.³

Hec bir yüzil keçməmiş – XVII yüzilin əvvəllərində Səfəvi hökmdarı I Şah Abbas həmin karvansaranı yenidən bərpa etmiş və Əbu Səid

1. Ətraflı məlumat üçün bax: Ə.Ələkbərli. Qərbi Azərbaycan abidələri, B., 2006, səh.122-123.

2. Ətraflı məlumat üçün bax: M.С.Неймат. Корпус эпиграфических памятников Азербайджана, т. III, Б., 2001, стр.75; К.Дərələyəзли. Дərələyəз od içində, Б., 2001, səh.107; Н.Мирзəев. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəз mahalı, Б., 2004, səh.191-193; Ə.Ələkbərli. Qərbi Azərbaycan abidələri, Б., 2006, səh.120-121.

3. Ətraflı məlumat üçün bax: О.Егизарян. Памятники культуры Азизбековского района, Ереван, 1955, стр.69-72; М.Неймат. Корпус эпиграфических памятников Азербайджана, т. III, Б., 2001, стр.58-59; К.Дərələyəзли. Дərələyəз od içində, Б., 2001, səh.79-83; Н.Мирзəев. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəз mahalı, Б., 2004, səh.427-429; Ə.Ələkbərli. Qərbi Azərbaycan abidələri, Б., 2006, səh.150-151.

Bahadır xan karvansarası özünün növbəti ünvanını almışdır - Şah Abbas karvansarası.

1747-ci ildə Nadir şahın ölümündən sonra kəngərli tayfasından Heydərqulu xan Naxçıvan hakimi Ağa Həsəni hakimiyyətdən salıb Naxçıvanı müstəqil xanlıq elan edən zaman Dərələyəz mahalı da bu xanlığın tərkibinə daxil olur. Lakin Azərbaycanın bütün şimal xanlıqları kimi, Naxçıvan xanlığını da qarşıda böyük faciələr gözləyirdi. Yarım yüzil sonra Sankt-Peterburqdan havaya qalxıb, üzü cənuba uçmağa başlayan ikibaşlı vəhşi qartalın qara kölgəsi artıq bütün Cənubi Qafqazın üzərinə çökməkdə idi. Azərbaycan xanlıqları iki imperiyanın - İranla Rusiyanın döyüş meydanına çevrilmişdi. Onlar Azərbaycan adlı bu yağlı tikə uğrunda ölüm-dirim savaşına çıxmışdı. Uduzan İran tərəf uduzduğundan ürəyi ağrımadan imtina edir (çünki özünün deyildi axı!), udan Rusiya tərəf isə udduğunu dədə malı kimi qamarlayırdı. Lakin hələ bu da fəlakətin hamısı deyildi. Əgər İnanın "parçala, hökm sür!" imperiya siyasəti xalqı islam qanunları ilə qorxudub, mövhumat və xurafat içində gözübağlı saxlamağa əsaslanırdısa, Rusiyanın "parçala, hökm sür!" imperiya siyasəti ilk növbədə xristian təəssübkeşliyinə və milli ayrı-seçkiliyə söykənirdi. Rus qabalığına və rus zorakılığına dayaqlı Rusiya imperiyası Qafqaz-Azərbaycan-Türk kişiliyi və döyüşkənliyi qarşısında gələcəkdə çətin vəziyyətdə qalmamaq üçün Azərbaycan torpaqlarında öz dayaqlarını möhkəmlətməyə tələsir, tez-tələsik İrandan və Türkiyədən erməni-hay millətindən olanları köçürüb gətirir, Qafqazda erməni bufer dövlətini yaratmağın bünövrəsini qoyur.

Bu proses qədimdən türk-oğuz boylarının anayurdu olan Dərələyəz mahalından da yan ötmür. Faktlara müraciət edək. Öncə xatırladaq ki, 1827-ci ildə bölgənin ruslar tərəfindən işğalı zamanı Dərələyəz mahalında 111 azərbaycanlı kəndi vardısa, bu işğal nəticəsində həmin kəndlərin 33-ü tamamilə məhv edilmişdi. Bu 111 kənddən isə yalnız 6-da az sayda erməni əhali yaşamışdır: Aynəzir kəndində 18 ailədə 105 nəfər, Xaçik kəndində 15 ailədə 80 nəfər, Arpa kəndində 14 ailədə 51 nəfər, Gənəşik kəndində 6 ailədə 28 nəfər, Çivə kəndində 4 ailədə 16 nəfər, Ələyəz kəndində 1 ailədə 11 nəfər. Cəmi 58 ailədə 288 nəfər. Vəssalam. Halbuki bu vaxt, hətta rusların işğalı səbəbindən 33 kəndin azərbaycanlı əhalisi tamamilə köçüb başqa bölgələrə getdikdən sonra belə, Dərələyəz mahalında 1001 ailədə 4583 nəfər azərbaycanlı əhali yaşamaqda idi.

Buna görə də azərbaycanlı əhali ilə erməni əhali arasındakı bu nisbət ikincinin xeyrinə dəyişmək üçün qısa vaxtda – 1828-1830-cu illərdə İrandan köçürülüb gətirilən 507 ailədə 2746 nəfər erməni Dərə-

ləyəz mahalında yerləşdirilir. Elə həmin vaxt 8 ailədə 27 nəfər erməni də Türkiyədən gətirilib Dərələyəzdə məskunlaşdırılır. Bununla da Dərələyəz mahalında ermənilərin sayı xeyli artırılır. Bu proses sonrakı onilliklərdə də davam etdirilir.

Nəhayət, 1890-cı illərdən başlayaraq erməni-türk münasibətləri açıq toqquşmalara çevrilməyə başlayar və 1905-1907-ci illərdə Cənubi Qafqazın əksər bölgələrində ermənilər tərəfindən azərbaycanlıların soyqırımını ilə nəticələnir. Məsələn, təkcə Dərələyəz mahalında "100-dən artıq kəndin əksəriyyəti dağıdılıb xarabazara çevrilmiş, bu kəndlərdə yaşamış azərbaycanlılar işgəncələrlə öldürülmüşlər".¹

Azərbaycanlıların bu soyqırımını sonrakı illərdə də davam etmiş, 1917-1920-ci illərdə daha yüksək mərhələyə qalxmış,

"Azərbaycanın bütün bölgələrində, o cümlədən Dərələyəzdə erməni daşnakları bütün şəhər və kəndləri vəhşicəsinə dağıdır, yandırır, uşaqları, qadınları, qocaları doğrayıb quyulara doldurur, anaların gözləri qarşısında körpələri nizəyə taxıb əzabla öldürürlər".²

Qərbi Azərbaycanın başqa bölgələri kimi, Dərələyəz mahalının azərbaycanlı əhalisi də dəhşətli soyqırımına məruz qalaraq öz tarixi dedə-baba torpaqlarından didərgin salınırlar. Həmin illərdə Dərələyəzin qəhrəman oğlu Bala bəy Vəkilov öz dəstəsi ilə erməni quldurlarına qarşı xüsusilə kəskin müqavimət göstərir. Dərələyəz ermənilərin mühasirəsində qalanda isə vedibasarlı xalq qəhrəmanı Abbasqulu bəy Şadlinskiyə müraciət edərək onun köməkliyi ilə dinc əhalini kütləvi qırğından qurtarıb, Araz çayının sağ sahilinə – Cənubi Azərbaycan ərazisinə keçirir.

Az sonra Naxçıvanda Sovet hakimiyyətinin qurulması ilə əlaqədar Cənubi Azərbaycana sığınmış mühacirlər geri qayıdır. Dərələyəzin qəhrəman oğullarından bir çoxları Abbasqulu bəy Şadlinskinin başçılığı ilə Naxçıvanda yaradılmış "Qırmızı tabor"un sıralarına qoşulur və Naxçıvan, Şərur, Vedibasar, Gərnibasar və Dərələyəzin erməni quldur dəstələrindən azad edilməsində yaxından iştirak edirlər. Bundan sonra dinc əhali yavaş-yavaş öz doğma kəndlərinə qayıdıb, dağıdılmış kəndlərini, yandırılmış evlərini yenidən abadlaşdırmağa başlayırlar. Lakin qanlı qırğınlarda şəhidlər vermiş, gözü qorxmış, həmin qırğınların təkrar olunmayacağına inamı qalmamış bir çox ailələr geri qayıtmayaraq elə Naxçıvan ərazisində, qohumlarının, tanışlarının yanında da qalırlar. Tarix boyu Azərbaycanın bir parçası olan Dərələyəz mahalının Göyçə,

1. H.Mirzəyev. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı, B., 2004, səh.32.

2. Yenə orada, səh.32-33.

Qaraqoyunlu və Zəngəzur mahalları ilə bir sırada Azərbaycandan alınaraq "Sovet Ermənistanının" tərkibinə qatılması isə azərbaycanlı əhalinin inamını bir az da sındırır. Beləliklə, ağır el olan Dərələyəz mahalı qismən boşalır, bir çox azərbaycanlı kəndləri yiyəsiz qalır. Bundan istifadə edən erməni millətçiləri Türkiyədən, İrandan axışıb gəlmiş erməniləri tələm-tələsik həmin kəndlərdə məskunlaşdırır, mahalda əhalinin say nisbətini ermənilərin xeyrinə dəyişməyə çalışırlar.

Dərələyəz mahalının azərbaycanlı əhalisi növbəti zərbəni 1930-cu illərin represiyasında alır. Xalqın qabaqcıl, ağıllı, ayıq, dünyanın işlərindən (oxu: ermənilərin şovinist siyasətindən) baş çıxaran bir çox övladları məhv edilir.

1948-1953-cü illər deportasiyası isə Dərələyəzin bir çox kəndlərinin azərbaycanlı əhalisinin zorla köçürülməsi ilə nəticələnir. Dəniz səviyyəsindən xeyli ucalıqda, dağlar qoynunda yaşayan bu əhali Azərbaycanın Salyan, Saatlı, Yevlax kimi isti rayonlarına köçürülür ki, onların da böyük əksəriyyəti iqlimə uyğunlaşa bilməyərək dünyalarını dəyişirlər. Həmin illərdə Dərələyəzdən köçürülənlərin bir hissəsi də Azərbaycanın Tərtər, Bərdə, Ağdam, Goranboy, Gəncə, Qax, Şəmkir, Şərur, Babək, Şahbuz rayonlarında, Xocalıda və s. yerlərdə məskunlaşmışlar.

Heç şübhəsiz, yüzillər boyu eyni bir lokal coğrafi-iqtisadi-mənəvi arealda yaşayıb, etnopsixoloji və etnokulturoloji özəlliklərə malik toplumun bu qədər fərqli və rəngarəng məkanlarda yaşamağa məhkum edilməsi onların nəinki genefonduna ağır zərbə vurur, nəinki mənəvi-əxlaqi dünyagörüşünü deformasiyaya uğradır, həm də coğrafi, tarixi və folklor yaddaşını korşaldır. Nəticədə bütöv bir millət uduzur.

Qərbi Azərbaycanda azərbaycanlıların 1988-ci il soyqırımı Dərələyəz mahalını özünün əzəli sakinlərindən və sahiblərindən bütünlüklə məhrum etdi. Növbəti dəfə dövlət tərəfindən dəstəklənən erməni terrorizmi ilə üz-üzə gələn dinc əhali öz dedə-baba yurdunu tərk etmək məcburiyyətində qaldı. Tariximizin Qazan xanla, Dərsə xanla, Babəklə və başqa qəhrəman oğullarımızla, tarixi hadisələrlə bağlı bir sıra şərəfli səhifələrini qoynunda yaşadan böyük bir türk ulusu da belə dağıldı, türk diyarı da beləcə düşmən əlinə keçdi.

Folklor etnik-milli mədəniyyət sistemində mühüm struktur vahidlərindən birini təşkil edir. Bunu şərtləndirən başlıca səbəb odur ki, folklor yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, dolayısı ilə deyil,

birbaşa, bilavasitə onu yaradan mədəni subyektin – etnosun təfəkkürünün etik-estetik təzahürü kimi meydana çıxır. Məhz bu xüsusiyyətinə görə, folklor etnik-milli mədəniyyətdə o mədəniyyətin müxtəlif təzahür formalarının genezisini təşkil edir, bu təzahür formalarının millilik keyfiyyətinin səviyyəsi folklorla münasibətdə formalaşır. Etnik-milli mədəniyyət sistemində istənilən kulturoloji təmayül digər etnik mədəniyyətlərin təsirinə də məruz qala bilər, kosmopolitizmə qədər millilikdən uzaqlaşa da bilər. Lakin əgər bu uzaqlaşmaların kökündə folklor təfəkkürünə söykənmə, genezis etibarilə ona dayanma varsa, onda yenə də bu təzahürlər istər-istəməz milli keyfiyyətə malik olmalıdır. Beləliklə, etnik-milli mədəniyyətdə folklorun statusu keyfiyyət göstəricisi, milliliyin meyar və etalonu statusundadır.

Bu etnokulturoloji sistemdə folklorun regional öyrənilməsi olduqca böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu əhəmiyyət özünü yalnız folklor irsinin müasir azərbaycanlı şüuruna integrasiyası kimi olduqca zəruri bir missiya ilə məhdudlaşmayıb, bütövlükdə Azərbaycan və eləcə də türk etnik-mədəni sisteminin genezisini, digər mədəni təzahürlərin nə dərəcədə aidliyini də müəyyənləşdirməyə yardım edir. Xalqın mənəvi və mədəni varlığını ən mükəmməl şəkildə özündə cəmləşdirən folklorun öyrənilməsi bu dəyərləri daşıyan mətn materiallarının toplanıb nəşr edilməsindən başlanır. Nəzərə alsaq ki, cəmiyyətin bütün mədəni fəaliyyəti folklorlarda öz əksini tapır, tarix də, ədəbiyyat da, etnoqrafiya da, inam və din də öz nikbin ifadəsini onda, onun epoxal zaman qəliblərində və sosial emosiyaları ifadə edən motivlərində reallaşdırır, onda bu materialın əhəmiyyəti haqqında bir qədər də ciddi düşünməliyik. Folklor mətnlərinin toplanmasının operativ və intensiv şəkildə aparılmasını hazırkı sosial-siyasi situasiyada diqtə edir.

Hər bir bölgədə olduğu kimi, Dərələyəzin də folkloru onun coğrafiyası, tarixi, bu diyarda yaşamış qədim türk tayfalarının bədii yaradıcılıq ənənələri ilə sıx bağlıdır. Dərələyəz mahalı Azərbaycandan hiylə və zorla qoparılıb, onun yerli əhalisi olan azərbaycanlılar doğma dədə-baba torpaqlarından didərgin salındığı bir zamanda onların mənəvi irsini, folklorunu toplamaq, Qərbi Azərbaycandakı mənəvi mədəniyyətimizin öyrənilməsi və dünyaya tanıtılması sahəsində vacib işlərdən biri olmaqla, həm də siyasi əhəmiyyət kəsb edir.

Dərələyəzdə türklərin ən qədim inamlar sisteminin izlərinin qo-

runub saxlanması, kökləri əski çağlara bağlı çoxsaylı adət-ənənələr və s. bu bölgənin konservativ folklor mühitlərimizdən biri kimi xarakterizə etməyə əsas verir. Dərələyəzlilərin folklorunda Qədim türklərin mifoloji təsəvvürlərindən qaynaqlanan çoxsaylı inanc mətnləri, andlar, alqış və qarğışlar əcdadlarımızın sirli-soraqlı dünyasından xəbər verir:

Körpə uşağın üstünə dağdağan tikərlər. Deyərlər ki, qoy bədnəzərdən qorunsun.

Gün düşən yer mındar olmaz.

Bağı bədnəzərdən qorumaqx üçün ya at, ya it kəlləsin ağaca keçirib qoyallar bağa.

Ocağı su ilə söndürməzlər.

İt ulayanda bəla gələr, bayquş ulayanda ev dağılar, toyux bannıyanda ev sahibinə zərər dəyər.

Ocaq haqqı!

Göy haqqı! və s.

Dərələyəz folklorunda hal, cin, əjdaha, Xıdır, Yel baba kimi mifoloji obrazlarla bağlı mətnlərin çoxluğu diqqət çəkir. Maraqlıdır ki, Azərbaycan folklorunda ilanla bağlanan inancların, əfsanələrin, mifoloji rəvayətlərin Dərələyəz variantında bu obrazı əjdaha əvəz edir. Əjdaha ilə bağlı folklor süjetlərinin, ümumiyyətlə Qərbi Azərbaycandan qeydə alınan mətnlərdə tez-tez rastlanılması onunla bağlı əski inancların tarixən bu ərazilərdə geniş yayılmasından xəbər verir. Bu obrazın Dərələyəz folklorundakı mifoloji semantikasi göstərir ki, onun dağ və göy kultu ilə sıx bağlantısı vardır. Mətnlərdə əjdahanın gəlişi göyə – atmosfərə aid təbii stixiyalarla müşahidə olunur: "Yaylax vaxdıymış. Bir oba köçür dağda yurt tutur, çadırların qurur. Elə bu vaxt güjdi yel əsir, yağış yağır, boran olur. Camahat bir də baxır ki, göydən boynu zincirli bir əjdaha endi. Tez gətirib bına qurban kəsillər". Qurban kəsilməsi əjdaha (Göy) kultunun Azərbaycan türkləri arasında əski çağlarda mövcudluğunu göstərir. Tarixdən məlum olduğu kimi hunların bayrağında göyü simvolu kimi əjdaha rəsmi olmuşdur. Əjdaha rəsminə qədim türklərin Altay və Cənubi Sibirdəki tapınacaq yerlərində də rastlanılmaqdadır.

Dərələyəz mahalında nağıl janrı, digər mühitlərlə müqayisədə, az populyardır. Bu əhalinin maldarlıq kimi ənənəvi təsərrüfata üstünlük verməsi ilə bağlı ola bilər. Məlumdur ki, nağıl janrı əkinçiliklə bağlı regionlarda daha geniş intişar tapmaq imkanı qazanmışdır. Bunun əvəzində, Dərələyəzdə soxsaylı rəvayətlər, əfsanələr, miflər, inanclar mövcuddur. Dərələyəzdən qeydə alınmış çoxsaylı rəvayətlərdə

("Qaçaq Nəbinin qoburnatla döyüşü", "Qanlı Dərənin qisası Bərk dərədə alındı", "Qabar onun əlində yox, dilindədir", "Molla Şahverdinin Paşa bəyə ərzi-halı" və s.), tarixi reallıqlar, xüsusən XIX sonu - XX əsrin əvvəllərində bölgədəki gərgin və ağır durum öz bədii-epik inikasını tapmışdır.

Dərələyəzin keşməkeşli tarixi onun bayatı və ağılarında da etnik yaddaşa köçürülüb nəsil-dən-nəslə ötürülüb:

Dağ başını qar aldı,
Güllər soldu, saraldı.
Köç etdi el karvanı,
Vətən qürbətdə qaldı.
Bu yol gedir Çalxana,
Çalxan yolu qəmxana.
Erməni hücum etdi,
Dağıldı Gümüşxana.

Əziziyəm, Qannı göl,
Qannı dərə, Qannı göl.
Namərd elə etdi ki,
Qan ağladı Qannı göl.

Dərələyəz aşiq sənəti Cənubi Azərbaycan (Qaradağ) və Göyçə aşiq mühitləri ilə sıx əlaqədə olmuşdur. Bu, bir tərəfdən bölgənin coğrafi vəziyyəti ilə, digər tərəfdən isə adı çəkilən qonşu aşiq mühitlərinin yüksək sənət keyfiyyətləri ilə şərtlənmişdir. Dərələyəz aşıqları içərisində Aşiq Qəhrəman kimi böyük "Koroğlu" ifaçısının yetişməsi, burada koroğluxanların, "Koroğlu" ifaçılarının qədim və sıx ustad-şagird ənənəsinin mövcudluğundan xəbər verir. Dərələyəzdə Aşiq Abbas, Aşiq Cəlil, Aşiq Fətulla, Aşiq Qəhrəman, Aşiq Behbud kimi dövrünün məşhur aşıqları yaşayıb-yaratmışlar. Dərələyəz aşıqlarının yaradıcılığında məhəbbət lirikası üstünlük təşkil edir. Yüksək sənətkarlıq nümunəsi olan aşiq şeirlərində real insana, gözəlliyə olan məhəbbət poetik sözün imkanları çevrəsində vəsf olunur:

Bahar fəsli, yay ayları gələndə
Ötüşər bülüllər, qonar budağa.
İki həsrət bir-birini qucanda
Qoyarlar ləb-ləbə, dodaq-dodağa.

Pünhan-pünhan danışarlar, güləllər,
Şümşad bilək, şana barmaq, gül əllər.

Qaydadı, gözəldən dilək diləllər,
Aşıqlər dilində olmaz qadağa.

Fətullah eşqindən şirin güləndə,
Hərdən yar yanına pünhan gələndə,
İşarətlə dərdi-dili biləndə,
Canım olsun belə dostə sadağa.

Bununla yanaşı, Dərələyəz aşığılarının poetik irsində aşığı sənətinin öz ədəb-ərkan sistemindən və təsəvvüfi mahiyyətindən qaynaqlanan didaktik və fəlsəfi ideyalara da geniş yer verilmişdir:

Mənə göstər dərdsiz adam, haq sözdü.

Ləğviyyətə deməzlər ha haq sözdü.

Aşığı deyər haq sözdü,

Haq özü də haq sözdü.

Yalanı yalvarmasın,

Canım alsın haq sözdü.

Mərd igidin mərd övladı, haq sözdü.

Baxt gətirə üçündə də üç ola.

Dərələyəz folklorunda bölgənin təbii-coğrafi gözəllikləri və tarixi-etnoqrafik gerçəkliyi xalqın yaddaşında bədiiləşib, söz süzgəcindən keçirilərək arınıb, sakral dəyər qazanıb. Bizi bu yerlərə bağlayan möhkəm mənəvi vasitələrdən olan dəyərlərin - qürbət vətən torpaqlarının folklor ehtiyatının toplanması, nəşri və təbliği işində yardımçı olmaq hər kəsin mənəvi borcdur. Çünki nə qədər ki, Dərələyəz, Göyçə, İrəvan çuxuru, Ağbaba, Vedi, Loru, Zəngəzur və daha neçə-neçə düşmən əlində olan torpaqlarımız folklorda, etnik-tarixi yaddaşda doğma yurd, Vətən statusunda yaşayar, o qədər də bizim bu torpaqlara iddialarımız davam edəcəkdir.

NAHABET QUÇAQ VƏ AZƏRBAYCAN FOLKLORU

Azərbaycanda adı ilə bağlı “Vanlı Köçək”, bəzi bölgələrdə “Kiçik Rza”, “Küçə Rza” dastanları gəzən orta əsr poeziyasının tanınmış nümayəndələrindən sayılan N.Quçaq XVI yüzilliyin həm də türk dilində yazıb-yaradan aşiq-şairlərindən olmuşdur.

Quçaq ona görə aşıqdır ki, aşiq şeri səpgisində istər erməni, istərsə də türkcə (Azərbaycanca) qoşulmuş onlarla şerlərin müəllifi kimi şöhrət qazanmış, adı ilə bağlı rəvayət və hekayətlər yaranmış, ağızda – dildə dolaşa-dolaşa zəmanəmizə qədər yaşamışdır. Ona görə şairdir ki, xalq poeziyasının xüsusi ad daşıyan “hayeren” və “antuni”ləri gah onun şəxsiyyəti ilə bağlanıb camaat arasında yayılmış, gah da xalq içərisində yaranıb onun adına çıxılmışdır.

Həyatı haqqında ziddiyyətli, bəlkə də ehtimallar şəklində dolaşan bilgilərin qeyri-dəqiqliyi üzündən yüz ilə yaxın tədqiqat meydanında dolaşan Quçaq (Köçək) barədə bugün də təsəvvür əldə etmək çətin olur. Sənətkar haqqında yazılanlar çox olduğu qədər də çoxözlüdür, bəzən öləri mahiyyət daşıyır. Aşiq-şairin şəxsiyyəti barədə məlumatların birində deyilir: “Xoraqunis kəndindən olan Nahabetin təxəllüsü Quçaq imiş. Nəvəsinin (o da Quçaq adlanırmış) 1637-ci il tarixli bir xatiratında göstərilir ki, Nahabet Quçaq onun “böyük babası”dır. Hərgah qəbul edilsə ki, Nahabet nəvə Quçaqın babasının atası, yaxud da babasının babasıdır (bəlkə heç atasının yox, anasının) onda aydın olar ki, o XVI yüzilliyin əvvəllərində yaşamışdır (1, s.71).

Özgə bir qaynaqda xatırlanır: “Quçağın kimliyi barədə hərtərəfli bilgi yoxdur. Nəvə Quçaqın bir qeydindən aydınlaşır ki, (qeydin tarixi 1637-ci ildir) babası özündən xeyli öncə yaşayıb. Bu da təxminən XVI yüzilliyə təsadüf edir. Nahabet Quçaq Xoraqunisdə doğulub. Ancaq özünü Vanlı adlandırır. Həmin kənd (Xoraqunis) Van şəhərinə yaxın bir ərazidədir. Kənd Quçaqa məxsus olmuş və sonralar ona nəvəsi varis çıxmışdır.

...Camaat onun qəbrini ziyarətgaha çeviribmiş. Elə bu da Quçaqın tanınmış şəxsiyyət olduğunu göstərir. Müasirləri onu “aşiq Quçaq” adlandırır. Nəvəsi isə ona ustad deyib” (2, s.5-7).

Özgə bir qaynaqda yazılır:

“Məhəbbət lirikasının bu böyük nəğməkarı (N.Quçaq) təxminən XVI yüzillikdə yazıb-yaratmışdır. Deyilənə görə Van yaxınlığındakı

Xoraqunisdəndir. Burada yaşamış, burada da dəfn edilmişdir” (3, s.247)

Quçaq kimdir? “Aknilidir, yoxsa Vanın Xoraqunis kəndindən, yaxud da neçə Quçaq olub, bu məsələlər indiyədək aydınlaşdırılmamışdır. Təkcə o bəllidir ki, 1583-cü ildə xatırlanır: – Quçaq sadə həyat sürən, təbii istedadla yoğrulmuş bir aşiq idi...” (4, s.226)

Sənətkar haqqında deyilənləri ümumiləşdirən akad. M.Abeğyan belə nəticəyə gəlmişdir ki, bizim Nahabet Quçaq barəsində bildilərimiz bunlardır: “1637-ci ildə Vanın Xoraqunis kəndində Quçaq adlı bir şəxs yaşayıb. Onun böyük babası (yəni atasının babası, yaxud babasının atası) ustad Nahabet adlanırmış. Təxəllüsü isə Aşiq Quçaq imiş. Özgə heç nə”. (5, s.10)

Quçaq bir əsrə yaxın ömür sürmüşdür. Şairin ölüm tarixi də bəllidir. O, 1592-ci ildə vəfat etmiş, Xoraqunis kəndində dəfn olunmuşdur. Demək, sənətkarın doğulduğu il təxminən XV yüzilliyin sonları, yaxud XVI əsrin əvvəllərinə təsadüf edir.

Müəllifin qəbul etdiyi “Quçaq” təxəllüsü barədə də müxtəlif fikirlər mövcuddur. Aşiq-şairin tədqiqatçılarından Hovannes Tatevosyan yazır: “Təkcə Quçaq, yaxud Quçak təxəllüsündən - hansı ki, türkcə “kiçik” mənasındadır - təsəvvürə gətirmək mümkündür ki, o gödək boylu bir adam olmuş və sonralar həmin təxəllüsü nəvəsi də qəbul etmişdir” (2, s.7). Ədəbiyyatşünas V.Papazyana görə isə, “Quçaq” titulu ya türkcə (Azərbaycanca - İ.A.) “göyçək” (gözəl, yaraşqlı) sözündən, ya da daha çox “kiçik” (xırda, balaca) ifadəsindən irəli gəlib” (3, s.247).

V.Papazyana əsaslanan As.Mnatsakanyan isə qeyd edir ki, Qeoçeq - müğənni, çalğıçı, oynayan deməkdir. Bu ifadənin həmin anlamı daşdığını akad. H.Acaryan və S.Malxasyan da öz lüğətlərində izah etmişlər (6, s.239).

Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan folkloru örnəklərindən sayılan “Vanlı Köçək”(7) dastanında da əsər qəhrəmanı yenə də Quçaq adına yaxın olan “Köçək” şəklində tanınmaqdadır. Şübhəsiz ki, bu “Quçaq”ın xalq danışığında yaşayan forması olmuşdur.

Quçaq/Köçək, Kiçik hər şeydən öncə, Azərbaycan – erməni aşiq yaradıcılığının ilk nümayəndələrindən biri kimi diqqəti cəlb etməkdədir. Elə buna görə də o, şifahi xalq poeziyasının təsiri altında yazıb-yaradan Qurbani, Abbas Tufarqanlı, Sarı Aşiq, Xəstə Qasım kimi aşiq şerinin sərkərdələri ilə bir sırada dayanır.

Quçaq xalq arasında daha çox bir aşiq-şair kimi şöhrət qazanmışdır. Prof. M.Mkryan yazır ki, Nahabet Quçaq dövrünün tanınmış və

sevilmiş aşıqlarından olmuşdur. Xalq arasında yaşayan rəvayətlər də bunu təsdiq etməkdədir (8, s.29). Akad. M.Abeğyan isə Quçaqın həm də bir ustad aşiq olmasını etriaif edir (9, s.417). “Ancaq o aşiq (Nahabet Quçaq - İ.A.) savadlı idi” - deyən prof. Leo isə Quçaqı daha çox türk poeziyasına yaxından bələd olan, habelə müəyyən qədər də bu poeziyanın təsiri altına düşən bir sənətkar kimi qiymətləndirmişdir (10, s.215).

Quçaqın savadlı olması, hətta “Qurani oxuyub başa çatdırması”na “Vanlı Köçək” dastanında da işarə edilmişdir. Bu baxımdan dastanda deyilir:

Atalar işini qoymazlar zaya,
Tutdular qolumdan, getdim mollaya
Əlif oxudum, əl-Qurana yetişdim.
Oxudum Qurani eyelədim tamam
Eşq gəldi sərimə alışdım o dəm
Püşdü hay vurdum, tapdım bir həmdəm
Xana tikdim, ta mehmana yetişdim.

Quçaqın coşqun təbə malik aşiq olması barədə bir sıra xalq rəvayətləri də mövcuddur. Burada sənətkar istedadlı aşiq-ifaçı kimi səciyyələndirilmişdir. Rəvayətlərdən birində təsvir olunur ki, onun oxuduğu nəğmələr o qədər təsirli, şirin, könülə yatandır ki, hətta bundan ağır xəstələr belə şəfa tapıb dirçələ bilirmiş. “Vanlı Köçək” dastanı mövzusu ilə yaxından səsleşən həmin rəvayətlərdən birinin qısa süjeti belədir:

Quçaq qocaldığı günlərdə əkinçiliklə məşğul olurmuş. Bir gün türk sultanının arvadı ağır xəstələnir. Qadının döşləri yara olur. Bu vəziyyət həm azarlını, həm də yeni doğulmuş şahzadəni təhlükə qarşısında qoyurdu. Sultan müdrik ağsaqqalların məsləhətinə əsasən ölkədə yaşayan bütün tanınmış şair və müğənniləri saraya gətirir ki, bəlkə onlar qadın üçün şən nəğmələr, şerlər oxuya, xəstə şəfa tapa. Lakin onun bütün cəhdləri nəticəsiz qalır. Nə şer, nə də müğənnilərin məlahətli avazı xəstəyə kömək əli uzada bilmir.

Uzun götür-qoydan sonra saray əyanları məşhur aşiq kimi tanınan Quçağı xatırlayırlar. Sultan dərhal aşığın dalınca elçi göndərir. Şah adamları Quçaqı əkin suvardığı yerdə tapır.

Nəhayət, Quçaq saraya gətirilir. O vəziyyətdən hali olub özünün ən yaxşı şerlərindən oxuyur. Aşığın məlahətli səsi xəstəyə dərindən təsir edir və o yavaş-yavaş sağalmağa başlayır. Beləliklə, həm şah arvadı, həm də şahzadə ölümdən xilas edilir. Bunun müqabilində sultan Quçaqı qiymətli bəxşislərlə mükafatlandırmaq

istəyir. Amma, Quçaq bildirir ki, ona heç nə lazım deyil. Təkcə şah icazə versin o istədiyi şerlərini İstanbulda sərbəst oxusun, elə bu kifayətdir. Sultan aşığın istəyini qəbul edir. Quçaq iyirmi gün də İstanbulda çalıb-oxuyub paytaxt camaatını şənləndirir. Bununla onun şan-şöhrəti artıb hər tərəfə yayılır.

Sultan yenə də Quçaqa qiymətli bəxşislər təklif edir. Quçaq isə qəbul etmir. Sultandan xahiş edir ki, paytaxtdan Xoraqunisə qədər olan yol üzərindəki çaylar üstündən yeddi körpü saldırsın, elə bu ona bəsdir. Aşığın bu arzusu da yerinə yetirilir (11, s.4).

Quçaqın həyat macəraları ilə bağlı yaranmış bu rəvayətin “Vanlı Köçək” dastanının bir çox epizodları ilə səsələşməsi bizi sənətkarın Azərbaycan xalqı arasında da şöhrət qazanması qənaətinə gətirir. Azərbaycan dastanında da Quçaq-Köçək qabiliyyətli, bacarıqlı ustad aşiq kimi obrazlaşdırılmışdır. Onun bu sənətə yiyələnməsi məhz bir sıra dastanlarımızda təsvir edilən sabitləşmiş bir yolla əldə olunur.

“Vanlı Köçək” dastanında deyilir ki, olduqca kasıb güzəran keçirən, anası və özünü dolandırmaq üçün tikan yığıb, odun qırıb şəhərdə satan gənc Köçək gəlib bir məclisə çıxır. Burada “bir tacir oğlu üçün toy idi. Dədə Yedigər da orada idi. Vanlı Köçək ora çatdı, baxdı bura camaat yığılıb, qırx nəfər diləkli əsnaf çalır, cürbəcür sədalar çıxır. O xeyli baxdı. Birinci dəfə idi belə şey görürdü. Bir nəfər ona dedi:

– Qoçağım, şələni qoy sonra tamaşa elə.

Bu sözdən Vanlı Köçək dedi:

– Bunlar nəçidilər?

Dedi:

– Bunlar toy edirlər, aşıqdılar.

Bu söz ona xoş gəldi.

Dedi:

– Bu sənəti neçə ildə öyrənmək olar?

– Fərasəti olan on ildə, olmayan heç”.

Həmin hadisədən sonra Köçək aşiq olmaq eşqinə düşdü. Lakin bu istedad ona yuxuda, vergi (buta) şəklində verilir. O nəinki aşiq, həm də aşiq olur, Süleyman padşahın bacısına vurulur. Köçək evlərinə dönüb anasına deyir:

“Ana, mənə beş-üç şahı pul tapa bilərsənmi?

Anası axtardı beş abbası Şirvan pulu vardır. Bu pulu kəfənlik üçün saxlamışdı. Onu gətirib oğluna verdi. Vanlı Köçək getdi bir sazbəndin yanına. Pulu ona verib, dedi:

– Al mənə saz bağla.

Sazbənd dedi:

– Bir saz var.

Vanlı Köçək baxıb gördü saz nasazdı. Münasib saz aldı. Sazbənd bunu xan oğlu üçün bağlamışdı. Sazı dindirdi, saz saz idi.

Dedi:

– Bu sazı mənə ver.

Sazbənd dedi:

– İgidliyinə, yoxsulluğuna görə bu sazı sənə üç tümənə verəcəm.

Dedi:

– Əşi, ovcunu aç.

Köçək sazbəndə üç tümən verdi. Evə qayıdıb gördü ki, anası acdır. Ana baxdı oğlu gor-kəfənlüyə çömçə alıb.

Dedi:

– Bala bunu niyə almısan?

Dedi:

– Bu dadi-busat çömçəsidir, Allah çömçəsi deyil.

Sazı bala-bala çaldı. Anası oynamağa başladı...”

Bundan sonra Köçəyin şöhrəti günü-gündən artır. Onun qazancı get-gedə çoxalmağa başlayır. Köçək hətta Dədə Yedigər kimi ünlü, ustad bir aşığa belə qalib gəlir.

Dastandakı Dədə Yedigər surəti “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Dədə Qorqudu xatırladır. Dədə Yedigər də Dədə Qorqud kimi məhz dədə - yəni ustad, hər sirri bilən aşıqdır. 39 şagird saxlayan Dədə Yedigər hətta o qədər şöhrətlənmişdir ki, heç bir aşiq onun qabağına çıxıb bilmir.

Dədə Yedigərlə dəyişib öz qıfılbəndləri ilə onu bağlayan Vanlı Köçək olur. Bir gün onlar toyda qarşılaşırlar. “... Vanlı Köçək də ora gəlir. Araya, məclisə salam verir. Ona etina etmirlər. Vanlı Köçək çox peşiman olur.

Dedi:

– Ey Dədə Yedigər. Mən salam verməyə gəlmişdim.

Dedi:

– Sən kimsən?

Dedi:

– Gəl deyəək.

Şərtləşib kağız bağladılar. Sazı köklədilər. Dədə Yedigər saysız-hesabsız qıfılbəndlər dedi.

Aldı Dədə Yedigər:

Səndən xəbər alım, ay Vanlı Köçək

Əzəl-əzəl hansı şəhər tikildi?
Adəmə can gəldi, qələm çalındı
Neçə il bu dünya lap yesir qaldı?

Vanlı Köçək cavab vermədi. Hökm etdi onu kəsin.

Dedi: – Ustad özü öz sözünü bağladı.

Dədə Yedigər mat qaldı.

Aldı Vanlı Köçək:

Sənə xəbər verim, ay Dədə Yedigər
Əzəl-əzəl Toğan şəhri tikildi.
Adəmə can gəldi, qələm çalındı
Yetmiş il dünya lap yesir qaldı.

Dədə Yedigər:

Nədən xəlp olundu İsrəfil suru
Haqq kiya baxanda yandırdı turu.
Kim idi alnında var idi nuru
Kim onu tanıdı müsəlman oldu?

Vanlı Köçək:

Nurdan xəlp olundu İsrəfil suru
Haqq kiya baxanda yandırdı turu.
Cənabı Rəsulun alnında nuru
Xədicə tanıdı müsəlman oldu.

Dədə Yedigər:

O nədi ki, Yedigərin dəstində
Kimdi durub onun diri qəsdində?
Dərviş Şərainin qəbri üstündə
Maviyanın bığn nə yerdə yoldu?

Vanlı Köçək:

Can töfhədi Yedigərin dəstində
Torpaq ölüdü durub diri qəsdində.
Dərviş Şərainin qəbri üstündə
Maviyanın bığn dümüşgidə yoldular”.

Dastan qəhrəmanı Vanlı Köçəyi bir anlığa əsərdən ayıraraq adi həyata qaytarsaq - sənətkar Quçaqın yüksək istedadı və coşqun təbə malik bir aşiq olduğunu aydın hiss edirik. Bu istedad nəinki tədqiqatçıların mülahizələrində, habelə dastan boyu əsər qəhrəmanının bacarığında, qabiliyyətində də özünü biruzə verməkdədir. Vanlı Köçək təkcə Dədə Yedigərin yuxarıda təqdim edilən bağlamasını

açmaqla özünü qalib saymır. O habelə dərin mətləbli qıfılbəndlər, bağlamalar söyləyərək rəqibini lərzəyə salır.

Səndən xəbər alım ay Dədə Yedigər
Alnımızda yazı nə rəngindədi?
Yazan kimdi, pozan kimdi, çatan kim?
Əlində qələmi nə rəngindədir?

Neçə illikdi dünyanın başı
Axıtdın didəndən qanlı göz yaşı,
Neçədi Kəmahinin mübarək yaşı
Belində tükləri nə rəngindədi?

Köçək deyər, yoxdu sözüm çarası,
Neçə qatdı yer ilə göy arası?
On iki imamın kimdi babası
Çiyində əbası nə rəngindədi?

Vanlı Köçək öz istedadına, qabiliyyətinə görə fəxr edən aşıklardan deyildir. O olduqca sadə, təvazökar, ustadlara hörmət bəsləyən bir sənətkardır. Köçəyin bu xüsusiyyəti bütün dastan boyu özünü göstərməkdədir. Köçək Dədə Yedigər üzərində qələbə çalsa da, ona ustad aşiq kimi hörmət bəsləyir. Dədə Yedigəri bağlasa belə yenə onun sazını əlindən almır. Hətta özünə verilən hədiyyələri də Dədə Yedigərə bağışlayır.

Yedigərin dar günündə də köməyinə çatan Vanlı Köçək olur. Bəsrə padşahının bacısı Şahi xanım tərəfindən dustaq edilən Dədə Yedigər məhz Köçəyin saz və sözünün qüdrəti sayəsində zindandan qurtarır. Böyük məclis qurulub, şənlik keçirilir. Dədə Yedigər və 39 şagirdi toy edib Şahi xanımı Vanlı Köçəyə alırlar.

Göründüyü kimi, xalq yaradıcılığı nümunələrindən olan həm yuxarıdakı rəvayət, həm də “Vanlı Köçək” dastanında Quçaq zehinlərdə dolayan bir aşiq kimi səciyyələndirilmişdir. Hərgah birincidə aşığın məlahətli səсindən xəstə qadın şəfa tapırsa, ikincidə uzun illər boyu bağlı qalan zindan qapıları açılır. Saz, söz və sənət birləşərək bütün maneələrə qalib gəlir, öz qüdrətini nümayiş etdirir.

“Vanlı Köçək” dastanı hərtərəfli təhlil olunursa xalq romanı ilə aşiq-şairin həyat və yaradıcılıq macəraları arasında yaxından bağlanan bir sıra əlaqədar cəhətlər meydana çıxar. Maraqlıdır ki, istər dastandakı qoşma, deyişmə, bağlamalar, istərsə də yalnız son zamanlar aşkar edilən Azərbaycanca (türkcə) yazılmış bir sıra şerlərində Quçaq özünə eyni təxəllüsü seçmişdir. Bir sözlə,

Azərbaycan dastanında da əsər qəhrəmanı əksər yerlərdə özünü “qul, kəmtər” Köçək adlandırmış, adi şerlərində də. Misal üçün dastanın bir şerində deyilir:

Süleyman peyğəmbərə yetir Köçəyi
Alim olan anlar yalan, gerçəyi.
Müşgüldə qoydular Vanlı Köçəyi
Saxla Köçək kimi kəmtər qulunu.

Quçaqın öz şerlərində isə oxuyuruq:

Nə dedi alan, nə dedi gələn
Allah dedigilən tücrət algilən.
Qul Quçaq der bu əhvalilən
Hax divanı indi nə gözəl olmuş.

yaxud:

Vanlı Qul-Qeoçek d/i/r çağırısam hürü
Köyki sora yanar, tapar inc nuri.
Mən ustamdan aldım hax kəlamını
Hər qul qismətini dilər sabahdan.(12, s.465-481)

Doğrudur, dastanda Vanlı Köçəyin erməni olmasına işarə edilmir. Xatırlanır ki, ona aşılıq istedadı veriləndən sonra bazara gəlir, saz bəndə saz bağlatdırır. Dastandakı hadisələr əsasən Vanda cərəyan edir.

Bəllidir ki, Van şəhəri Türkiyənin qədim mədəniyyət mərkəzlərindən olmuşdur. Ənənəvi tarixi olan şəhərlər və ölkələr arasındakı mədəni əlaqələr sənətkarların yaxınlıq, dostluq münasibətlərini daha da artırmışdır. XVI əsrin aşiq-şairi Nəhabet Quçaqın bugünədək Azərbaycanda “Vanlı Köçək” kimi orijinal bir xalq romanında yad edilməsi, məhz həmin əsrlərin nümunəvi ədəbi mühitindən irəli gəlmiş, həmin folklor mühitinin sənət örnəyi olaraq da yaşamışdır.

Quçaqın erməni və Azərbaycan xalqı arasında böyük nüfuza malik aşiq - sənətkar kimi tanınması, şerlərinin geniş ərazidə yayılması, hətta akad. M.Abeğyanın qeyd etdiyi kimi “Mahnılarının xəlqiləşməsi” bizi belə bir qənaətə gətirir ki, görünür Azərbaycanda yayılıb-yaşayan “Vanlı Köçək” dastanı yaranma tarixi etibarilə çox da ehtimallara söykənən bir hadisə deyildir. Xalq romanının yaranmasını hər halda Quçaqın yaşadığı dövrdən (XVI) əvvəllərə aparmaq inandırıcı olmaz. Həmin örnəyin daha çox aşiq-şairin dövründə, bəlkə də ondan az sonra mövcud olduğunu söyləmək isə yəqin ki, həqiqətə yaxın görünər.

Dastanın ümumi gedişindən göründüyü kimi, Quçaq coşqun təbə malik müğənni, gözəl çalmaq qabiliyyəti olan aşıqdır. Onun bağlama, qıfılənd və deyişmələrindəki ibrətamiz fikirlər bunu bir daha sübut etməkdədir. Demək, Quçaqın Azərbaycan-türk aşiq mühitində yetişməsi, aşiq sənətkarlarımız, habelə xalqımız arasında böyük şöhrətə malik telli saz ustası kimi yad edilməsi haqqında daha geniş bəhs açmaq mümkündür. Quçaqın (Vanlı Köçəgin) adı ilə ayrı-ayrı əsrlərə aid əlyazmalarında, arxiv sənədlərində qorunan nüsxələr də buna imkan verir.

Nahəət Quçaqın bir şair kimi fəaliyyəti barədə müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bəzi araşdırıcılar onun Şərq poeziyasından təsirləndiyini etiraf edirlər. Məsələn, ədəbiyyatşünas Abr.Zaminyan yazır ki, miqdarı çox olan məhəbbəti tərənnüm edən şerlərindən Quçaq Şərqin korifey sənətkarları Hafiz, Sədi, Xəyyam kimi şairlərdən təsirlənmişdir (4, s.227). Bu təsirlənmənin mövcudluğunu inkar etmək çətinidir. Bununla bərabər, öncə deyildiyi kimi sənətkarın əsərlərindən daha çox erməni xalq şerinin xüsusi ad daşıyan “hayeren” və “antuni”ləri də onun adına bağlanmışdır. Quçaqın ilkin tədqiqatçı-tərtibçilərindən Hovannes Tatevosyan sənətkarın hansı ölçüdə yazması barədə danışarkən həmin məsələ ilə əlaqədar deyir: Bu ölçünün adı hayerendir. Qədimdə (hətta indi də) müxtəlif tarixi səbəblərin təsiri sayəsində erməni xalqı yaratdığı nəğmələri artıq türkcə (Azərbaycanca - İ.A.) oxumağı adət etmişdi. Ancaq hər halda o (yəni xalq - İ.A.) öz içərisindən çıxan nəğməkarların doğma ana dilində qoşduqları mahnıları belə yenə də oxumağı sevmiş, onları formasına, habelə ümumiyyətlə vəzninə və ideyasına görə türkcə şerlərdən fərqləndirmək üçün hayerenlər adlandırmışdır (2, s.23). Ədəbiyyatşünas K.Qostanyana istinad edən akad. M.Abeğyan görə isə hayeren oxumaq erməni dilində oxumaq deməkdir (5, s.16). Ümumiyyətlə hayeren orta əsrlərin həm xalq, həm də qədim qusan-ozan mahnılarına verilən ad idi. Bu istilahlə yanaşı sonralar özgə bir ad da meydana çıxmışdır. Belə ki, Akna tərəflərdə yaranmış mahnılar “antuni” adlandırılmışdır. Akad. M.Abeğyan yazırdı ki, hayerenlərin özgə bir tipi, hansılar ki, elə əslində qədim hayerenlərdir, yeni bir ad kəsb etmiş, yəni “antuni” adlanmışdır. Antuni adı Akna tərəflərdə meydana çıxmış və bu tip xalq mahnılarına bundan sonra “antunilər” demişlər (5, s.17).

Bu qəbil nüsxələr Azərbaycan folklorunda da geniş yayılmışdır. M.Abeğyan xatırladırdı ki, bizdə olan hayerenlər formasındakı

nümunələrə türklərdə (azərbaycanlılarda - İ.A.) də təsadüf edilməkdədir. Qədim və orta əsr xalq mahnılarına onlar da xüsusi ad vermiş, bizdə olduğu kimi onlarda da bu tip mahnıları “türkü”, yaxud da “şərqi” adlandırmışlar (5, s.18).

Qeyd etmək kifayətdir ki, Azərbaycan (türk) şərqiyləri təkcə xalqımız arasında geniş yayılmamışdır. Orta əsrlərdə ermənilərin özləri də Azərbaycanca (türkcə) şərqiylər, türkülər qoşmuşlar. Qədim əlyazmalarında indiyədək mühafizə olunan erməni əlifbası ilə yazıya alınmış onlarla belə örnəklər bir daha bunu aşkar etməkdədir.

Kim bilir, bəlkə elə Quçaqın Azərbaycanca (türkcə) oxuduğu hayeren və antunilər də belə şərqiylərdən imiş? Hər halda “hayerenlərin dilinin Akna antuniləri ilə yaxın olması, habelə hayerenlərə oxşar antunilərin daha çox Akni tərəflərdən toplanmasından belə bir qənaətə gəlmək mümkündür ki, hayerenlərin müəllifi aknili bir şair imiş. Bəlkə də o XVI əsrdə yaşayan Aşıq Nahabet Quçaq olmuşdur? Başqa şəkildə düşünmək də mümkündür. Ola bilsin ki, onun (Quçaqın - İ.A.) mahnıları xəlqiləşmiş və yalnız Akni tərəflərdə saxlanmışdır ”. (5, s.228; 13, s.417-418).

Hayeren və antuniləri (türkü və şərqiyləri) təkcə Quçaqın adı ilə bağlamaq da düzgün deyildir. Həmin məsələ üçün Nahabet Quçaq əsərlərinin (14), son tərtibçisi Av.Quqasiyanı tənqid edən As.Mnat-sakanyan “Nahabet Quçaq və hayerenlər haqqında” adlı məqaləsində qeyd edirdi ki, hayeren və antunilər təkcə Quçaqla deyil, daha qədimlərlə bağlanır. Müəllifə görə orta əsr erməni poeziyasının tanınmış nümayəndələri - Nerses Şnorhali (XII), Mxitar Anetsi (XIII-XIV), Hovannes Yerzenqatski (XIII), H.Sepastesi (XVI) və başqaları da hayerenlər yazmışlar (6, s.251)

Nahabet Quçaqı şifahi ədəbiyyatımızla bağlayan hayerenlər - yəni “şərqi” və “türkü”lərdən çox Azərbaycanca (türkcə) yazmış olduğu şerləridir. Bu şerlərdən bir çoxu yalnız son illərdə aşkar edilmişdir. Həmin hadisəyədək sənətkarın Azərbaycanca (türkcə) yazıb-yaratması yalnız ehtimal şəkilində qalmaqda idi. Məsələni bir yandan da iki Quçaq - baba və nəvə Quçaqların olması dolaşdırırdı. M.Abəğyan tədqiqatlarının birində xatırladırdı ki, Parisin Milli kitabxanasında xoraqunisli Quçaq adlı bir şəxsin şeri tapılmışdır. Şer öz dili, üslubu ilə Nahabet Quçaqın əsərlərindən tamamilə fərqlidir. Bu bir daha təsdiq edir ki, Xoraqunisdə iki Quçaq yaşamışdır. Həmin şer isə nəvə Quçaqa məxsusdur (13, s.418).

Ümumiyyətlə, indiyədək çap olunmuş N.Quçaqın bizə bəlli

əksər əsərlərində bir nümunə də olsa Azərbaycanca (türkcə) şəri verilməmişdir (15; 14). Aşıq-şairin erməni əlifbası ilə Azərbaycan (türk) dilində qələmə alınmış yeddi şerini Qədim Əlyazmaları Elmi-Tədqiqat İnstitutunun (Matenadaran) əməkdaşı əslən Cənubi Azərbaycandan olan Onik Yeqanyan tapıb dərc etdirmişdir (12, s.465-481). Bu örnəklər Azərbaycan xalq şerinin tarixi üçün xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Həmin şerlərin üslubu, hətta bəzilərinin məzmunu “Vanlı Köçək” dastanında Köçəyin dili ilə deyilmiş qoşmalarla məzmun və forma baxımından yaxından səsləşməkdədir.

Biz də əlaqədar arxivlərdə axtarış apararkən sənətkarın adı ilə bağlanan Azərbaycanca (türkcə) yazılmış bəzi naməlum şerlər əldə etməyə müyəssər olduq. Bu nümunələrin ikisində “Vanlı Quçaq”, ikisində isə “Vanlı Köçər” (yaxud, Vanlı Küçər) adları xatırlanır. Məsələnə yenə də iki Quçaqın (baba və nəvə) olması dolaşdırır. Hər halda “Vanlı Quçaq” təxəllüsü xatırlanan şerlərin daha çox Nahabet Quçaqa məxsus olduğu ehtimalına gəlmək doğru olardı. Əlyazmasında erməni əlifbası ilə Azərbaycan türkcəsində yazılmış həmin nümunələrdən birini təqdim etməyi məqsədyönlü sayırıq:

Ey ağalar sizə tərif eləyim
Qara çaylar daşandadı tamaşa.
Fani dünya üstümüzə dar olmuş
İpliği tərs seçəndədi tamaşa.

Bu dünyanın malı kimə mal olur
Hax özü otursa gəlhagəl olur.
Çox qulaq tutulur, çox dil lal olur
Haxa cavab verəndədi tamaşa.

Bu dünyada çoxdu malı-xəzinə
Yaxşılıq, yamanlıq qalar özünə
Qulaq asın Vanlı Quçaq sözünə
İncil, Quran kitabdadı tamaşa (16, iş№181).

Bu qoşmanın Ədəbiyyat və İncəsənət Muzeyinin Ədəbiyyat arxivində saxlanan 3 №-li “Aşıq şerləri” dəftərində (s.91a) birinci bəndi belədir:

Ey ağalar, sizə tərif eləyim
Qızgın çaylar daşandadı tamaşa.
Qırx günündə qıl körpünü yapıdılar
O körpüdən keçəndədi tamaşa.

Bu qoşmanın özgə bir variantı da saxlanmaqdadır (16, iş № 80). Həmin variantda 2 və 3-cü bəndlər yuxarıdakı mətndən fərqlənmir. Yalnız birinci bənd aşağıdakı şəkildədir ki, onun da bir misrası düşmüşdür:

Ey cümə, sənnən necə sirrim eyib etdilər

Qırx günündə, qıl körpünü yapıdılar,
Qıl körpüyə qılandadı tamaşa.

“Vanlı Quçaq” təxəllüsü ilə təsadüf etdiyimiz ikinci şer üç bənddən ibarət olan bir müxəmməsdır (16, iş № 181). Nümunə yenə də erməni əlifbası ilə Azərbaycan türkcəsindədir. Müxəmməsin son bəndi belədir:

Həyatın əlindədi hər üsulda qan verir
Hax oturub, səbr istə, mələklərə san verir.
Vanlı Quçaq çox yaşasa yenə bir gün can verir
Günahının altında ol İncil, Qurana bax.

Deyilənlərdən göründüyü kimi, Nahabet Quçaq irsinin hərtərəfli öyrənilməsi Azərbaycan folklor tarixinin qaranlıq qalan bir çox məsələlərini maraqlı faktlarla zənginləşdirə bilər. Biz isə bu faktların ancaq az bir hissəsinə toxuna bildik.

QAYNAQLAR

1. Yeni məcmuə, buraxılış A. Orta əsr erməni mahnı və şerləri, K. Qostanyants, Tiflis, 1892, s. 71 (ermənicə)
2. H. Tatevosyan. Nahabet Quçaqın şerləri, Tiflis, 1903, s. 5-7 (ermənicə)
3. V. Papazyan. Erməni ədəbiyyatı tarixi (Şifahi ədəbiyyat tarixi), Tiflis, 1910, s. 247 (ermənicə).
4. Erməni ədəbiyyatı tarixi, yazan Abr. Zaminyan, cild A, Yeni-Naxçıvan, 1914, s. 226 (ermənicə)
5. M. Abeğyan. Qədim qusan xalq mahnıları, Dövlət Universiteti Nəşriyyatı, İrəvan, 1931, s. 10 (ermənicə)
6. Tarix-filoloji jurnalı, № 2, Erm. EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1958, s. 239 (ermənicə).
7. “Vanlı Köçək” dastanı Azərbaycan EA Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutunun Şifahi ədəbiyyat şöbəsinin 1963-cü il Lerik ekspedisiyası zamanı Aşıq Müseyibdən (Mehrəliyev) yazılmışdır (Toplayanı Əli Saləddin).
8. XIII-XVIII əsrlər erməni xalq ədəbiyyatından seçilmiş nümunələr, tərtib edən M. Mkryan, Dövlət Universiteti Nəşriyyatı, İrəvan, 1939, s. 28 (ermənicə).
9. M. Abeğyan. Qədim erməni ədəbiyyatı tarixi. İkinci kitab, Erm. EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1946, s. 417 (ermənicə).
10. Leo. Erməni tarixi, cild 3, Erm. EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1946, s. 215 (ermənicə).
11. Nahabet Quçaq. Şerlər, Haypethrat, İrəvan, 1957, s. 4 (ermənicə).
12. Matenadaranın xəbərləri, № 5, Ermənistan EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1960, s. 465-481 (ermənicə).

15. Erməni ədəbiyyatı tarixi, yazan Abr.Zaminyan, cild A, Yeni-Naxçıvan, 1914, s.227 (ermənicə).
16. Hovannes Tatavosyan. Nahabet Quçaqın şerləri, Tiflis, 1903, s.23 (ermənicə).
17. M.Abeğyan. Qədim qusan xalq mahnıları, Dövlət Universiteti Nəşriyyatı, İrəvan, 1931, s.16 (ermənicə).
18. M.Abeğyan. Qədim qusan xalq mahnıları, Dövlət Universiteti Nəşriyyatı, İrəvan, 1931, s.17.
19. Yenə orada, s.18.
20. M.Abeğyan. Qədim qusan xalq mahnıları, Dövlət Universiteti Nəşriyyatı, İrəvan, 1931, s.228 və Qədim erməni ədəbiyyatı tarixi, İkinci kitab, Ermənistan EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1946, s.417-418 (ermənicə).
21. Nahabet Quçaq. Şerləri, tərtib edən: Av.Quqasyan, Haypethrat. İrəvan, 1957, (ermənicə).
22. Tarix-filoloji jurnalı. Erm. EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1958, №2, s.251 (ermənicə).
23. M.Abeğyan. Qədim erməni ədəbiyyatı tarixi, ikinci kitab, Erm. EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1946, s.418 (ermənicə).
24. Məhəbbət müğənnisi, Nahabet Quçaqın şerləri, tərtib edən: Gevorq Asatur, Tiflis, 1905; Nahabet Quçaq, Şerlər, tərtib edən: Av. Quqasyan, Haypethrat, İrəvan, 1957 (ermənicə).
25. Matenadaranın xəbərləri, №5, Erm. EA Nəşriyyatı, İrəvan, 1960, s.465-481 (ermənicə).
26. Bax: Erm. Respublika Xalq Yaradıcılığı Evi, Folklor arxivi, iş №181.
27. Bax: Erm. Respublika Xalq Yaradıcılığı Evi, Folklor arxivi, iş №80.
28. Xatırlanan arxiv, iş №181.

Oruc ƏLİYEV

NAĞIL MƏTNLƏRİNDƏ SÖYLƏYİCİNİN ROLU

Nağıl süjetlərini üç yerə ayıra bilərik: müştərək süjetlər, alınma süjetlər və orijinal süjetlər. Şübhəsiz, bu bölgü özü də şərtidir. Ona görə ki, məlum bir süjeti də hər hansı bir nağılçının dilindən yazıya aldıqda yeni məna alır, nağılçı məlum süjetə öz əlavəsini edir, onu yeni motiv və epizodlarla zənginləşdirir.

Deməli, improvizator nağılçılar söyləmə prosesində məlum nağılı dəyişdirərək əvvəlki nağıldan fərqli yeni bir nağıl və ya bir neçə nağılı birləşdirərək yeni süjetli bir nağıl yarada bilirlər. Odur ki, müxtəlif bölgələrdə ayrı-ayrı nağılçıların repertuarlarının yazıya alınması, öyrənilməsi bu janrın spesifik xüsusiyyətlərini aşkara çıxarmağa kömək etmiş olur.

Nağılda kontaminasiya üsulunun müxtəlif tiplərinin xüsusiyyətlərindən bəhs edən N.M.Vedernikova yazır:

"Bu tiplərin fərqi yalnız süjetlərin bənzərsizliyi, iştirak edən

şəxslərin müxtəlifliyi ilə deyil, həm də danışanın qarşıya qoyduğu müxtəlif yaradıcılıq vəzifələri ilə izah edilir. Təkcə nağıllarda deyil (heyvanlar haqqında, məişət, sehrli), eləcə də folklorun başqa janrlarında özünü göstərən ən səciyyəvi kontaminasiya tiplərindən biri - tematik kontaminasiyadır" (1, 160-165).

Azərbaycan nağıllarında da kontaminasiya üsulundan geniş şəkildə istifadə olunur. Nağılçılar "Sehrli sünbül", "Qızıl qoç", "Quru kəllə" və s. bir sıra nağıllarda bu üsuldan istifadə edərək nağılda təbliğ olunan əsas mövzunu təsirli bir şəkildə dinləyicilərə çatdırmağa çalışırlar.

Misal üçün, "Sehrli sünbül" nağılının əsasında ədalətli şah problemi durur. Nağılın əsas süjetində təsvir olunan şah ədalətli şah kimi verilir. O, ölkəsini ədalətlə idarə edir, kömək istəyən hər kəsə əl tutur, zəhməti, sənəti qiymətləndirməyi uca tutur. Kontaminasiya üsulundan istifadə edən nağılçı sehrli sünbül haqqında hekayəti əlavə edərək təbliğ olunan bu ideyanı daha təsirli şəkildə söyləməyə nail olur.

"Qızıl qoç" nağılı da bu cəhətdən diqqəti çəkir. Şahzadə Məlik dostunun qədrini bilmir, onun daşa dönməsinə bais olur. Ancaq bu hərəkətdən peşman olan şahzadə dostunu xilas etmək üçün çətin sınaqlardan keçir. Nağılçı əsas süjetə Əhmədlə Məhəmmədin dostluğu haqqındakı hekayəti daxil etməklə əsil dostluğun xalq arasında necə olduğunu göstərməyə çalışır. Şahzadə bundan təsirlənir və dostunu xilas etməyə nail olur. Bu nağılda kontaminasiya üsulundan istifadə edilərək dostluq haqqındakı mövzu daha təsirli şəkildə əks etdirilir.

Deməli, kontaminasiya üsulundan nağıllarda geniş şəkildə istifadə olunması təsadüfi deyildir. Bu vasitənin köməyi ilə nağılçılar hadisələri daha cəlbədicə, maraqlı qurmağa, təbliğ olunan ideyanı dinləyənlərə daha təsirli çatdırmağa çalışırlar.

Danışılan məsələyə bir qədər də aydınlıq gətirmək üçün "Üç qapı" nağılını yada salaq. Bu nağıl Şah Abbasla vəzirinin dərviş libası geyinib şəhəri gəzməsi ilə başlayır. Şahla vəzir İsfahan şəhərinin bazarında üç qəribə hadisə ilə rastlaşırlar: onların salamlını almayıb ora-bura vurnuxan dəmirçi ilə, heç nəyi görməyib gah minbərə çıxan, gah da minbərdən düşən molla ilə, pul verdikcə başını yumruqlayan dilənçi ilə. Şah taxta çıxan kimi bu sirləri öyrənməyi vəzirdən tələb edir. Vəzir şahın əmrini yerinə yetirir.

Şah Abbasın və vəzirinin adı ilə bağlı bu nağılda hər hansı tarixdən, tarixi hadisədən danışılmır, bir vasitə olaraq nağıl süjetinə Şah

Abbas və onun vəziri nağılçı tərəfindən daxil edilir. Süjet dəmirçinin, mollanın və kor oğlanın əhvalatı ilə bağlı motivlərin əlavə edilməsilə davam etdirilir. Bu vasitədən - kontaminasiya üsulundan istifadə edən nağılçı səxavətli, səbirli olmağı, öz ruzusuna qane olub tamahkarlıq etməməyi cəlbədicə bir şəkildə nağıl edir. Belə təmtəraqlı təhkiyə üslubu Şirvan nağılçılığı üçün səciyyəvidir.

Nağıllarda epik təkrarın müxtəlif növlərindən də geniş şəkildə istifadə olunur, personajlar öz əhvalatını danışır, müdrik şəxsin və ya xeyirxah köməkçinin dedikləri sonrakı hadisələrin gedişində həyata keçir. Bir çox qeyri-adi hərəkətlər, əhvalatlar - qəhrəmanın möcüzəli varlıqlarla vuruşması, çətin tapşırıq, sınaq və s. üç dəfə təkrar olunur. Xalq nağıllarının poetik mətnlərində bu üsula da tez-tez müraciət olunur.

Bəzən eyni hərəkəti üç dəfə bir qəhrəman yerinə yetirir. Bu halda təkrar əhvalatı uzatmağa xidmət edir və formal xarakter daşıyır. Eyni hərəkət müxtəlif qəhrəmanlar tərəfindən yerinə yetirilrsə, bu vasitə ilə qarşılaşdırma gücləndirilir, iki əvvəlinci şəxsin yerinə yetirə bilmədiyini üçüncü yerinə yetirir və bu yolla üçüncü şəxsin üstünlüyü üzə çıxır.

Nağılçı personajların öz əhvalatını danışması üsulundan da təhkiyədə geniş şəkildə istifadə edir. Dinləyici əvvəlcədən olub-keçənlərlə tanışsa, əhvalat yalnız xatırladılır və "mən sizə söylədiyim kimi nağıl edildi" deyilməklə kifayətlənilir, bir çox halda isə qəhrəmanın öz əhvalatını danışması yolu ilə hadisələr genişləndirilir. "Tapdıq", "Oxxayla Əhməd" və s. nağıllarda bu üsuldən istifadə edilmişdir. Bir bölüm nağıllarda isə hər şey dinləyiciyə məlum olur, olub-keçənlər personajın dilindən digər personajı xəbərdar etmək məqsədilə danışılır. Bu halda personajların öz əhvalatını danışması vasitəsilə hadisələrə yekun vurulmuş olur. Bu üsuldən "Nar qızı" nağılında bacarıqla istifadə olunmuşdur. Burada əvvəlcə baş vermiş əhvalat söylənilir, ancaq həmin əhvalatdan - qulluqçunun özünü Nar qızı kimi qələmə verməsindən, bu qızın isə başına gələnlərdən şahzadənin xəbəri olmur. İnci-muncuq mərasimində Nar qızı mahnı oxuya-oxuya başına gələnləri şahzadəyə söyləyir.

Epik təkrarın sehrli nağıllarda istifadə olunan digər bir növü isə deyilənin olduğu kimi baş verməsidir. Qəhrəman hər hansı səfər zamanı çətinliklə qarşılaşarkən müdrik şəxs və ya xeyirxah köməkçilər qəhrəmana əvvəlcədən başına gələcək hadisələri söyləyir və çıxış yolunu göstərir. Sehrli nağılların mürəkkəb məzmun və quruluşuna uyğun olaraq nağılçılar bu vasitəyə tez-tez müraciət edirlər.

Ənənə çərçivəsində çıxış edən nağılçılar nağılı daha təsirli şəkildə dinləyicilərə çatdırmaq üçün ənənəvi təhkiyə vasitələrinə tez-tez müraciət edirlər. Belə vasitələr yalnız süjeti zənginləşdirmir, həm də nağılın təkraredilməz üslubunun yaradılmasında əhəmiyyətli rol oynayır.

Nağıl məntiqinə görə Şah Abbas hirslənəndə qızını Keçəl Həsənə də verə bilər, bəzən də quldurları tapmaq üçün dəvəş libası geyinib onlara da qoşula bilər ("Şahın tədbiri" nağılında olduğu kimi). Bəzən də bir qadının xəyanətini görüb bütün qadın və qızların ölümünə də fərman verə bilər, bir müddətdən sonra isə qoca vəzirin ağıllı məsləhətini eşidib öz fərmanını dəyişər, inanar ki, qadınların pisi olduğu kimi, namuslu və igidi də ola bilər ("Arvadın eləsi də var, beləsi də" və s. nağıllarda olduğu kimi).

Nağılda məhz belə xüsusiyyətləri nəzərə alan tədqiqatçılar bu janrın fərqləndirici əlamətini müəyyənləşdirməyə çalışıblar. Yusif Vəzir Cəmənzəminli göstərir ki, nağıl və əfsanə kimi zaman və məkan tanımayan xalq ədəbi nümunələrinə ehtiyatla yanaşılmalıdır, çünki tarixi hadisə və şəxsiyyətlərə bu janrlarda sərbəst münasibət çoxdur (2, 49).

Nağıl tədqiqatçılarından N.V.Novikov isə bu barədə yazır:

"Nağılçı və onun dinləyicilərinin nağılda danışılan hadisələrin real olmasına inanıb inanmamasından asılı olmayaraq nağıl həqiqətə uyğunluğu cəhətdən əzəldən nağıl olaraq qalır, yəni bədii cəhətdən obyektiv surətdə əsaslandırılmış əfsanəvi əsər kimi qalır" (3, 14).

Bu deyilənlərlə yanaşı, onu da göstərmək gərəkdir ki, bütün regionlarda yayılmış nağıl süjetlərində də söyləyicinin yaşadığı yerin tarixi, həyatı, məişəti ilə bağlı özünəməxsusluqların da əks olunduğunu inkar etmək qeyri-mümkündür. Şübhəsiz ki, deyilən cəhətlər nağıllarda bayatı, rəvayət və ya dastanlardan fərqli, özünəməxsus bir şəkildə ifadə olunur. Bununla yanaşı, hər bir regionda aparıcı motivlər və süjetlərin də olduğunu görmək olar.

Qərb regionunda "Ovçu Pirimin nağılı", "Göyçək Fatma", "Sehrli üzük", "Bənidaş şəhərinin sirri", "Oxxayla Əhməd", "Əhmədlə qızıl balıq", "Qismətini axtaran" nağıllarının müxtəlif variantları geniş yayılmışdır. Bu bölgələrdə qəhrəmanın sehrli doğuluşu motivi xüsusilə seçilir. Qərb bölgəsi nağıllarında bu motivin daha qabarıq şəkildə üzə çıxdığı, nağılçılıq ənənəsində mühüm yer tutduğunu qeyd edə bilərik. Bu motivin yayıldığı nağılların bir bölümü öz məzmunu ilə digər nağıllardan seçilir. Bu tipli nağıllara "Aldərvişin nağılı" yaxşı nümunə ola bilər. Professor

M.Həkimov qədim mifik görüşləri əks etdirən bu nağılın "Şah İsmayıl - Gülzar" dastanının yaranmasına təsiri olduğunu ehtimal edir (4, 113).

Professor M.H.Təhmasib bu məsələdən bir qədər daha ətraflı şəkildə söhbət açır və hər hansı məşhur nağılın dastan şəklində yenidən işlənməsinin də yayıldığını göstərir:

"Bizcə, bu yolla işlənmiş onlarca gözəl dastan vardır ki, ən məşhurları "Şah İsmayıl-Gülzar", "Alıxan-Pəri", "Seyfəlmülk", "İbrahim", "Dilsuz-Xəzangül", "Dünya gözəli", "Gül-Sənubər", "Şəms-Qəmər", "Ovçu Pirim", "Kəlbi", "Təhmiraz", "Adıgözəl" və başqalarıdır.

Tək elə buradakı natamam siyahıdan göründüyü üzrə bu, xüsusi tədqiqata möhtac olan çox geniş və mürəkkəb bir məsələdir" (5, 202).

Şübhəsiz ki, bu yaradıcılıq təsiri qarşılıqlı olmuşdur. Məlum olduğu kimi, aşıqlar həm də onlarla xalq yaradıcılığı örnəklərinin, o sıradan nağılların da nəsil-dən-nəsilə keçməsində, dildən-dilə keçib yaşamasında mühüm rol oynamışdır. Bir çox xalq nağıllarının aşıklardan yazıya alınması da bunu təsdiqləyir.

"Sınağın nağılı"nda təsvir olunur ki, qəhrəmanı hər şeydən çox babasından qalmış saz maraqlandırır. O, səfərə çıxanda da sazını özü ilə götürür. Sevgilisinin ölkəsinə aşiq libasında yollanır.

"Narın xanımın nağılı"nda müdrik qoca qəhrəmana tilsimi ancaq sazla sındıra biləcəyini söyləyir. Elə də olur. Qəhrəman qaranlıq dünyadakı tilsimli qapını yalnız saz çalmaqla açar.

Qəhrəman rəqibin əlindən qaçıb qurtarmaq üçün müxtəlif şəkillərə, canlı, cansız varlıqlara çevrilməklə özünü gizlətməyə çalışır. Bu süjetlərin Azərbaycan nağılları içərisində geniş yer tutduğunu, müxtəlif variantlarda yayıldığını müşahidə etmək olar. Odur ki, bu nağılların bəziləri üzərində bir qədər ətraflı dayanıb fikrimizi izah etməyə çalışaq. Belə nağıllardan biri də "Ölü Məhəmməd" (11, 247-254) nağılıdır. Bu nağılda da digər bir çox nağıllarda olduğu kimi, valideynlərin övlad arzusu dərvişin verdiyi almanın yeyilməsindən sonra həyata keçir. Möcüzəli almanın yeyilməsindən sonra dünyaya gələn qız boya-başa çatır. Ancaq atasının sevinci uzun sürmür. Bir dərviş hər gün qızın qabağına çıxıb deyir: "Xassan, xubsan, ölüyə münasibsen". Bundan xəbər tutan kimi valideynləri onu götürüb buradan köçürlər. Yolda təsadüfən onlar bir qapıya rast gəlirlər, qız əlini qapıya atan kimi qapı açılır, ata-anası isə nə qədər çalışsalar da, içəri girə bilmirlər. Axırda ata-

anası çıxıb gedir, qız isə burada qalmağa məcbur olur. Bir qədər keçəndən sonra qız buranın bir qalaça olduğunu başa düşür. Qırx pilləkən yuxarı qalxıb qırxıncı otağı açanda görür ki, buradakı qutunun içində bir meyit var, onun üstündə yazılıb: "Mən ölü Məhəmmədəm, hər kim üstümdə qırx gün, qırx gecə oturub Quran oxusa, qırx günün tamamında dirilib ayağa duraram". Qız oğlanın barmağındakı üzüyü çıxarıb öz barmağına taxır və otuz doqquz gün deyilən şərtə əməl edir, axırıncı gün buradan keçən köçdən bir qız alıb gətirir, onu öz yerinə qoyub başını yumağa başlayır. Bu vaxt oğlan ayılır, elə başa düşür ki, onu dirildən indi gördüyü qızıdır, bunu bilən qız bir göyərçin olub ağaca qonur. Məhəmməd isə köçdən qalan qızla evlənir, o, hamilə olur, göyərçini zorla ərinə kəsdirir, bu vaxt göyərçinin qanından bir damla yerə düşür, o saat ağaca dönüb bağda bitir. Məhəmməd bu işə mat qalır. Arvadı işi başa düşüb ağacı kəsdirib beşik düzəltdirir. Bu zaman ağacdən bir parçası hovuzun içinə düşür. Bir qarı buradan su aparanda ağac parçasını da su qabının ağzına qoyub evinə aparır. Hər gün qarı evdən çıxanda ağac parçası qıza çevrilib hər tərəfi silib-süpürür, xörək hazırlayır, sonra da səhəngin ağzında durur. Hadisədən xəbər tutan qarı qızı tutub saxlayır. Bundan sonra onlar bir yerdə yaşamağa başlayırlar. Bu vaxt Məhəmməd saxlamaq üçün camaata at paylayır, qarıya da bir axsaq at verirlər, qız üzüyünü onun dilinin altına qoyan kimi at sağalır. Məhəmməd bunu eşidib şübhələnməyə başlayır. Bir gün də o, incidən padşahlıq xələti düzdürür, bu işi heç kim bacara bilmir, qarının evindəki qız bir otağa çəkilib "incim, düzül" deyən kimi xələt hazır olur. Məhəmməd əhvalatı bilib bu qızla xoşbəxt həyat qurur.

Bu nağılın ayrı-ayrı bölgələrdə variantlarına təsadüf etmək olar. Onlardan biri - "Əməmxiyar qızı" nağılı da (9,190-199) maraq doğurur. Şahzadənin incitdiyi bir qarı ona qarğış edir ki, görüm səni Əməmxiyar qızının sehrinə düşəsən. Şahzadə gedib dağda Əməmxiyar kolunu qopardır, bu vaxt kol gözəl bir qıza dönür. Oğlan qızı götürüb bir çinar ağacının altına gətirir. Qız ağacın başında gözləyir, oğlan isə ona paltar gətirməyə gedir. Bu hadisəni gören bir qaraçı qızı Əməmxiyar qızını ağacdən salır, salan kimi o, bənövşə koluna çevrilir. Şahzadə gəlib gözəl qızın yerində dayanmış çılpaq bir qız görür, bu işə mat qalır. Bu qızı götürüb geri qayıdanda bənövşə kolunu da qoparır. Qaraçı qızı işi duyub bənövşələri bir-bir yola atır, axırıncı bənövşə sarayın qabağında sərv ağacı olur. Şahzadənin qaraçı qızından bir oğlu olur. Arvadı ağacı kəsdirib

beşik düzəltdirir. Bu vaxt ağacdən bir parça yerə düşür və onu qarı aparıb küpünün ağzına qoyur. Nağılda sonrakı hadisələr "Ölü Məhəmməd" nağılında olduğu kimi davam edir. Bu nağılda da inci düzmə zamanı şahzadə aşiq olduğu qızı tapır.

Bu nağılın "Nar qızı", "Gah-gah dağında üç xiyara aşiq olasan", "İncili Mərcanın nağılı", "Əyil, çinarım, əyil", "Qıra qız" adlı variantları Naxçıvan, Göyçə, Qazax, Ağbaba və Güney Azərbaycanda və s. regionlarda yayılıb. Bunların arasında "İncili Mərcanın nağılı" da diqqəti çəkir (10,110-114). Nağılın maraqlı bir süjeti var: padşahın nəzir-niyazla bir oğlu olur, o, böyüyüb on beş yaşına dolur. Bir gün şahzadə cıdırda at çapanlara qoşulur. Padşah buna görə camaat yağ, bal paylayır. Bir qarı da ona düşən payı götürüb gedəndə şahzadənin atının ayağı onun qabına dəyib yerə calayır. Qarı ona "İncili Mərcan yolu gedəsən", - deyib qarğayır. Şahzadə həmin qızın dalınca gedir. Qarı şahzadəyə onu da demişdi ki, yanında yeddi quyruq, yeddi tuluq da su apar, tüstü çıxan tərəfə yox, it hürən tərəfə gedər, quyruğu itin ağna atarsan. Şahzadə gedib divin əlində əsir olan qızı tapır, onlar bir-birinə aşiq olurlar. Divin gəldiyini görən qız bir sehr oxuyub oğlanı xalçaya döndərir. Dia işi başa düşüb xalçanı yandıranda qız imkan tapıb xalçadan bir ip qopara bilir. Div çıxıb gedən kimi duz, ülgüc və su götürüb qaçırlar. Divin gəldiyini görüb ülgücü, duzu suya atırlar. Div suda boğulub ölür. Onlar gəlib şəhərə çatanda qız bir palıd ağacının başına çıxır, şahzadə isə saraya yollanır ki, sonra qayıdıb qızı təmtəraqqla aparsın. Bu zaman ağacın altındakı bulaqdan su aparmağa gələn qaraçı qızı al dili ilə qızın paltarını alıb geyinir, o saat İncili Mərcan göyərçinə dönür. Şahzadə Məhəmməd adamları ilə gəlib çıxır. Gördüyü mənzərə onu heyretə salır. "Məhəmməd görür ki, bu başqa qızdı, taa bir şey deyə bilmir. Qız da nə qədər sehr oxuyursa, çinar da əyilmir ki, onu düşürdüf aparalar. Məhəmməd çinara yalvarır, yaxarır, axırda çinar bir təhər əyilir, qızı gəcəvaya qoyuf aparıllar. Göyərçin də başdarının üstüçə gəlir. Gəllər ki, toy düyüsü təmizdənir. Göyərçin hərrənif, firranıf deyir:

Pətşah, oğlun öləydi,
Düyüsü qara gələydi.
İncili Mərcanı, gətdimi,
Toy-düyünü etdimi?

Sonra qənətdərini çəkif pütün düyüyü calıyır. Göyərçin iki-üç dəfə beləcə deyif düyüyü calıyır. Axırda Məhəmməd göyərçini tutuf qənətdərini yolur və qəfəsə salır. Toy çalınır, kurtarır. Vaxt ötür qız

həmli olur, ağzı pis olur. Məhəmmədə deyir: "Gərəy o göyərçini kəsəsən, yeyəm". Məhəmməd nələc qalıb göyərçini kəsir. Kəsəndə qanının bir damcı yerə düşür, çinar oluf damı deşir" (10, 113).

"İncili Mərcan nağılı"nda da əvvəlki iki nağılda olduğu kimi kəsilmiş ağacın parçası qarının evində gözəl bir qıza dönür. İnci düzmə mərasimində şahzadə onu tanıyır.

Bu nağıl əvvəlki iki nağıldan bəzi epizodları ilə seçilir. Bu nağılın qəhrəmanı İncili Mərcan həm də sevdiyi oğlanı müxtəlif şəkillərə salmaqla ölümdən qurtarır. Sonra isə sehrli vasitələrdən istifadə etməklə həm özünü, həm də sevdiyi oğlanı divin əlindən qurtarır.

Naxçıvan da nağılların geniş yayıldığı regionlardan biridir. Burada yayılmış müxtəlif bölüm nağıl süjetlərində "yuxugörmə", "yuxuyozma", "yuxudəyişmə", "yuxusatma" bir vasitə kimi geniş yayılmışdır.

Yuxunun dəyişilməsinin, alınmasının bəxt, talelə bağlı olması, xoşbəxtlik gətirməsi inamına başqa regionlarda da variantları geniş yayılmış "Qıra qız" adlı Naxçıvandan toplanılmış nağılda da rast gəlirik. Bu nağılın "Nar qızı", "Gah-gah dağında üç xiyara aşiq olasan", "İncili Mərcanın nağılı", "Əyil çinarım, əyil" variantları Göyçə, Qazax, Ağbaba, Borçalı və Güney Azərbaycanda geniş yayılıb. Bu nağılın Güney Azərbaycan variantı barədə f.ə.n M.Hatəmi yazır:

"Gah-gah dağında üç xiyara aşiq olasan" nağılı Hatəm Sitara xanımın dilindən 1954-cü ildə yazıya alınmışdır. Aradan uzun illər keçəndən sonra nağılı ona oxuduqda özü də təəccübləndi. Bu onu göstərir ki, indiki zamanda folklor təkcə yaşlı nəslin sıradan çıxması ilə ortadan qalxmır, həm də nəslin özü həyatda ikən unudulur. Təkcə bizdə deyil, dünyanın bütün mədəni xalqlarında da folklor beləcə səssiz-səmirsiz ortadan yığışmaqdadır" (6, 3).

Deməli, folklor örnəklərini yaddaşında saxlayan, onu gələcək nəsillərə çatdıran söyləyici müəyyən səbəblər üzündən bəzən yaddaşındakı örnəkləri unuda da bilir. Bəlkə də bunun bir səbəbi söyləyicinin yaşadığı mühitdən uzaqlaşması, başqa yerdə yaşaması ilə də bağlıdır.

Bu süjetin digər variantları, eləcə də Naxçıvan və Güney Azərbaycan variantları da göstərir ki, hər bir nağılçının variantında ümumi cəhətlərlə yanaşı, fərqli cəhətləri də müşahidə etmək mümkündür. Daha doğrusu, hər bir nağılçının variantında müəyyən motiv və obraz fərqlərinə təsadüf etmək olar. Güney

Azərbaycan variantında nağılçı qarının səhəngini sındıran şahzadəyə edilən qarğışdan bir vasitə kimi istifadə edir. Qarının "Səni görüm Gah-gah dağında üç xiyara aşiq olasan" qarğıışı çin olur. Qarının sözlərindən sonra şahzadə Gah-gah dağına gedib üç xiyardan üçüncünün içindən çıxan qıza aşiq olur. Bir çox folklor örnəklərindən də bəlli olduğu kimi, dağ insanlara xoşbəxtlik gətirir, onlara güc, qüvvət verir, şər qüvvələrdən insanları qoruyur. Dağdan dərdi xiyarın içindən çıxan gözəl qız da şahzadəyə xoşbəxtlik gətirir. "Qıra qız" nağılında isə nağılçı yuxudəyişmədən bir vasitə kimi istifadə edərək nağıla başlayır. Kəsib kişinin yuxusunu satın alan şahzadə inanır ki, görülən yuxu çin olacaq, elə də olur.

"Gah-gah dağında üç xiyara aşiq olasan" nağılında qulluqçu xanımın paltarını ələ keçirib onu ağacdan itələyir, bu vaxt xanım göyərçinə çevrilir. Paltarın ələ keçirilməsindən sonra qulluqçu özünü şahzadəyə xanım kimi təqdim edə bilir, xanım isə artıq çarəsiz qalıb göyərçinə dönür.

Paltarı - qanadı oğurlanan pəri qızı öz dünyasından olur, geyimini ələ keçirməsə, öz dünyasına qayıda bilmir.

O biri variantlardan fərqli olaraq "Qıra qız" nağılında şahzadənin xanımını qulluqçu deyil, öz qızını onun yerində görmək istəyən cadukün qarı öldürmək istəyir. O, Qıra qızı itələyib dərəyə salır, onun paltarlarını öz qızına geyindirib onu çinarın başına çıxarır. Gadukün qarının qızı dərəyə itələməsi də nağıla təsadüfi düşməyib. Bir çox nağıllarda müdrik şəxs qəhrəman çətin səfərə yola düşəndə tapşır ki, heç vaxt dərədə gecələməsin. Hündür yerdə, təpədə, dağ döşündə məskən salsın. Bu məsləhət qəhrəmanı fəlakətdən, ölümdən qurtarır. Bəzən də müxtəlif səbəblərdən öz yurdundan, elindən ayrılan qəhrəman dağda məskən salır və bundan sonra o bütün çətinlikləri dəf etməyə qadir olur. Nağıllarda tez-tez rast gəlinən "Az getdilər, üz getdilər, dərə-təpə, düz getdilər" formulunda "dərə-təpə" antonim mənəli sözlərin işlənməsi də təsadüfi deyil, bu söz və ifadələrin xalq yaradıcılığı üçün xarakterik olan mənə tutumu da var.

Ağac parçası və ya çuvalduz gözəl bir qıza çevrilib qarının evini silib-süpürür, yemək-içmək hazırlayır. Qarı gizləni sirdən agah olur.

Bu epizod "Gah-gah dağında üç xiyara aşiq olsana" nağılında fərqlidir:

"...Qarı qapını bağlayıb gedir, gəlib görürdü ki, ev-eşik tər-təmizdir, çay qoyulub, xörək də bişirilib. Qarı bu işə təəccüb edir və

öz-özünə deyirdi:

- Allah bu nə işdi? Oğul yox, qız yox qapını açanım yox, necə olur ki, evim bu cür səliqəli olur?" Qarı Allahdan istixarə elədi: "Bu nə işdi xudaya, mənə aydın elə, qoy mən bunu bilim". Bu zaman iynə başı çadralı bir qız olub qadının arxasında dayandı:

"- Ana, - dedi, sənin evində bu işləri görən mənəm" (6, 112).

Deməli, hər bir epizodda da nağılçının aldığı tərbiyə, onun dünyagörüşü, yaşadığı mühitin də təsirinin müəyyən izlərini görə bilərik.

İkinci tərəfdən nağılçılar söyləmə prosesində həm də yaradırlar. Bu zaman müxtəlif nağılların fərqli variantları meydana çıxmış olur. Məhz bu cəhəti nəzərə alan folklorşünaslar bu cəhətə xüsusi diqqət vermiş, hər bir nümunənin müxtəlif söyləyicilərdən yazıya alınmasını gərəkli saymışlar:

"Öz təcrübəmdən göstərəcək olursam, eyni nağılın iki nağılçı tərəfindən müxtəlif şəkildə yazıla bildiyini qeyd etmək lazım gəlir. Səbəbi? Çünki bunun birində xatirə qüvvətli, digərində bir qədər zəif olduğu üçün təfsilatın buraxıldığını və bununla da, nağılın ən gözəl və etnoqrafik və bəlkə də tarixi əhəmiyyəti qayıb edilmiş olurdu. Buna görədir ki, bir nağılı nə qədər müxtəlif şəkildə (variantda) eşitməyə baxmayıb hamısını yazmaq vacibdir" (11).

Onu da qeyd edə bilərik ki, ayrı-ayrı regionların özünəməxsus söyləyicilik ənənəsi, ənənəvi repertuarı olduğu kimi, hər bir peşəkar nağılçı da bu baxımdan fərdi yaradıcılıq üslubuna, dil xüsusiyyətlərinə malik olur. Məhz buna görə tədqiqatçılar folklor örnəklərinin, o cümlədən nağılların yazıya alınması və çapı zamanı yerli danışiq təzahürlərinin nəzərə alınmasını da gərəkli hesab edirlər:

"Azərbaycan folklorunu dil rənglərinə görə zonalara ayırısaq, bu, Azərbaycan dilinin dialekt bölgüsü ilə üst-üstə düşər. Yəni belə təsnifatda folklorumuzun dili obrazlar sisteminə görə yox, məhz lüğət tərkibinə, fonetik tələffüz xüsusiyyətlərinə və qismən də morfologiyasına görə fərqlənir. Bu halda ciddi bir problemlə qarşılaşırıq: folklor materialı yazıya alınanda yerli danışiq təzahürü nəzərə alınmalıdır? Dünya praktikası göstərir ki, folklor dilində şifahi əlamətlər, o cümlədən regional danışiq-tələffüz rəngləri əks olunmalıdır" (12,16-17).

Göstərilən cəhətlərə əsasən belə qənaətə gələ bilərik ki, ayrı-ayrı nağılçıların repertuarlarının sistemləşdirilib üzə çıxarılması və onların digər regionların nağılçıları ilə müqayisəli şəkildə nəzərdən keçiril-

məsi də nağıl janrının hərtərəfli və dərinlən araşdırılmasına kömək etmiş olar.

ƏDƏBİYYAT

1. Ведерникова Н.М. Контаминация как творческий прием в волшебной сказке. Русский фольклор. XIII, Л.: Наука, 1972, с.160-165.
2. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. üç cildə, III cild. B., Elm, 1977.
3. Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., Наука, 1974.
4. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları. Orta əsrlər. B., Elm, 1972.
5. Xalqımızın deyimləri və duyumları (toplayıb tərtib edən M.Həkimov). B., Maarif, 1986.
6. Qaravəllilər, nağıllar (toplayanı və tərtib edənləri Hatəmi M.H., Əliyev S.) B., Yazıçı, 1988.
7. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, (Göyçə folkloru) (toplayanı, tərtib edən və ön sözün müəllifi H.İsmayilov). B., Səda, 2000.
8. Azərbaycan nağılları. Beş cildə, II cild (tərtib edən Ə.Axundov). B., Azərb. EA nəşriyyatı, 1961.
9. İlk dəfə nəşr olunan nağıllarımız (tərtib edənlər: Oruc Əliyev, Rza Xəlilov). B., Yazıçı, 1994.
10. Azərbaycan folkloru antologiyası (Ağbaba folkloru) (toplayanı və tərtib edən S.Ağbabalı). B., Azərnəşr, 1996.
11. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab (Naxçıvan folkloru) (tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı). B., Sabah, 1994.
12. Zeynallı H. Ağız ədəbiyyatı. "Maarif və mədəniyyət" jurnalı, 1926, №8.
13. Azərbaycan folkloru. B., Sabah, 1994.

РЕЗЮМЕ

Орудж Алиев

РОЛЬ СКАЗИТЕЛЯ В СКАЗОЧНЫХ ТЕКСТАХ

В статье изучаются вопросы отношения между сказителем к тексту. Автор обращает внимание на неслучайный характер частого пользования сказителем литературным приёмом контаминации.

В статье также высказывается мысль о том, что мировоззрение, психология, индивидуальные творческие особенности каждого сказителя тоже могут сказаться в сказках.

Поэтому представляется полезной и целесообразной фиксация разных вариантов каждой сказки от различных сказателей, представляющих различные регионы.

SUMMARY

Oruj Aliyev

THE ROLE OF THE TELLER IN STORY TEXTS

In the article the question of relation among teller and texts is investigated. The author puts attention to unaccidental character frequency using tellers literary method contamination.

In the article the thought about psychology, individual creative peculiarity of every teller which also can be told in stories is also stated.

That is why fixation of different variants of teller from different regions are useful and advisable.

Seyfəddin RZASOY

TÜRK TOTEMİZMİ ELMİ PROBLEM KİMİ

Türk mədəniyyətində totemizm məsələsinə heç də birmənalı münasibət yoxdur. Bir sıra tədqiqatçılar türk etnokosmik düşüncəsində totemizm dünyagörüşünü yerli-dibli inkar edirlər. Məsələnin bu şəkildə qoyuluşuna Azərbaycan alimlərindən qabaq ilk dəfə Türkiyə alimlərinin yaradıcılığında rastlaşırıq. "Türklərdə totemizmin varlığını sübuta yetirə biləcək dəlil olmaması türk mədəniyyət tarixçisi İ.Qəfəsoğlunu və onun ardınca bir çox türk etnik-mədəni ənənəsi araşdırıcılarını əski türk dininin totemizm sayılması və ya onun, heç olmazsa, başlanğıc şəkli ola biləcəyi fikrini qəti rədd etməyə gətirmişdir" (5, 363-364). Yaxud Ə.İnan Z.Göyalp və digər alimlərin türk tayfalarının onqonlarını totem sayması ilə razılaşmamışdır (9, s. 268-270).

Qeyd edək ki, türk dini-mifoloji düşüncəsində totemizmin olmasını inkar edən A.Acalov, C.Bəydili və F.Bayat kimi Azərbaycan alimlərinin baxışları problemin qoyuluşunun ciddi elmi səviyyəsi kimi diqqəti cəlb edir.

A.Acalov, ümumiyyətlə, Azərbaycan elmində "totemizm konsepsiyasının qeydsiz-şərtsiz Azərbaycan materialına tətbiqi və bu terminin yeri gəldi-gəlmədi işlədilməsini" haqlı olaraq tənqid etmişdir. O yazır ki, mənbələrdə hər hansı bir heyvana müsbət münasibət aşkarlanan kimi, o, totem elan edilir. Və araşdırmalar bu istiqamətə yönəldilir. Unutmaq olmaz ki, hər hansı bir heyvanın müsbət təsviri, ona müsbət münasibət hələ totemizm deyil" (1, 8).

Totemizmi "daha çox Avstraliya, Afrika və Amerikanın yerli tayfalarına xas olan ictimai institut" olaraq səciyyələndirən A.Acalov "klassik totemizmin konkret xalqların sosial-mədəni tarixinin faktı" olduğunu göstərir (1, 8).

A.Acalov klassik totemizmin semantik strukturunda etnosun (onun struktur vahidlərinin) ayrı-ayrı heyvanları özünün əcdadı (yaxud əcdadlarından biri) hesab etməsinin durduğunu göstərir. Alim totemin etnik klassifikator funksiyasını xüsusi vurğulayır: "Adətən... qəbilələrin və uyğun heyvanın adı sinonim səviyyəsində bərabərləşdirilir və qarşılıqlı şəkildə əvəz edilir. Tayfa daxilindəki qəbilələr totem bölgüsünə uyğun olaraq öz aralarında ekzoqam nikahla evlənilir. Bir etnos daxilində bir neçə tayfanın, yaxud qəbilənin totemi eyni ola bilməz. Onlar mütləq fərqlənməlidir. Bu, totemin ilkin şərtlərindən biridir. Bütün bunlar mürəkkəb şəcərə və

iyerarxiya sistemi, ideoloji strukturlarla müşayiət edilir. Həmin tayfaların sosial, siyasi, ideoloji həyatı üçün totemizm tənzimləyici mexanizm və proqramlaşdırıcı başlanğıcdır" (1, 9).

Türk mədəniyyətində totemizm məsələsinin bir səhv kimi qoyulmasının izahını "məntiq sahəsində... ibtidai düşüncənin (və təkcə onun yox) təsnifat qanunlarında və semiozis prosesində axtarmağın gərəkliyi" vurğulayan (1, 9) A.Acalov göstərir ki, ibtidai düşüncə dünyanı təsnif edərkən gerçəklik faktlarının keyfiyyət səciyyəsinə ("keyfiyyət-qiyətləndirmə"yə), müasir düşüncə kəmiyyət göstəricilərinin önə çəkilməsinə ("miqdari-təsviri"ə) əsaslanır. Müəllif bu kontekstdə boz qurdun etnoqonik aktivliyini "genetik" (qurd totem, əcdad kimi) yox, məntiqi-semantik məqam kimi izah edir: "... türk ənənəsində qurd (təbii ki, bütün qurdlar yox, məhz Boz qurd) "biz", "bizimkilər", "özümüz" sinfinə (uyğun qarşıdurmaların müsbət qüt-bünə) aid edilərək etnik-mədəni sistemdə öz "qanuni" struktur mövqeyini qazanır; həm o özü, həm də onun törətdiyi paradigmatik sıra kosmo və etnoqonik prosesin iştirakçısı kimi çıxış edir... Diaxronik planda Boz qurd əcdadların (ilk türklərin) müasiri, kosmoqonik aktın iştirakçısı, başqa cür desək, ilkin əcdad-mədəni qəhrəman kimi çıxış edir. Bəzi məqamlar onu kosmoqonik aktın yeganə subyekti (yaradıcı başlanğıc) saymağa imkan verir. Lakin bu cəhət də onu etnosun sadəcə heyvan-əcdadı saymaq üçün əsas vermir" (1, 10-11).

Müəllif son olaraq belə bir yekunlaşdırıcı qərara gəlir: "Məsələ burasındadır ki, Boz qurd, eləcə də bəzi başqa heyvanlar (ana Maral, at və b.) bütün türk dünyası üçün müqəddəs sayılan varlıqlardır. Yəni burada heyvan simvolikası etnik birliklərin daxili bölgüsünə xidmət etmir, ortaq mədəni sərvət olaraq onları birləşdirir. Eyni zamanda bəzi türk tayfaları arasındakı ekzoqamiya tipli nikah münasibətləri nə əcdad sayılan, müqəddəsləşdirilən heyvanlarla, nə də saysız-hesabsız onqonlarla qətiyyən bağlı deyildir" (1, 11).

A.Acalovun "müzakirə üçün" "qrifi" ilə yazdığı bu məqalədə onun türklərdə totemizm düşüncə sisteminin olmaması ilə bağlı irəli sürdüyü "tezislər", doğrudan da, müzakirə üçün ciddi material verir. Məsələyə sistemli münasibət bildirməyə çalışaq:

Fikrimizcə, müəllifin türk totemizminə münasibətdə nəzərə almalı olduğu ən başlıca məsələ problemin həlli üçün uyğun nəzəri-metodoloji yanaşma modelinin tapılması olmalı idi. Başqa sözlə, A.Acalov totemizmin ibtidai düşüncədəki semiotik konstruksiyasını

elmi baxımdan uyğun şəkildə modelləşdirməmişdir. Totemizm istər sinxron, istərsə də diaxron konstruksiyasına görə insan-heyvan münasibətlərini modelləşdirir. Onun hər cür izahı bu modeli hökmən nəzərdə tutmalıdır. Çünki bu model öz təbiətinə görə semiotik strukturlu ibtidai düşüncənin fenomeni olan totemizmi məhz semiotik struktur kontekstində təhlil etməyə imkan verir. Totemizmin, ümumiyyətlə, semiotizm kontekstindən qıraqda götürülərək inkar olunması yanaşma modelinin əvvəlcədən düzgün seçilməməsi üzündən, istər-istəməz, ibtidai düşüncənin funksional strukturunu təhrif etməklə nəticələnir. Bu düşüncəyə məxsus hər bir işarə sistemi, o cümlədən totemizm yalnız həmin sistemin nəzərə alınması ilə düzgün metodoloji dəyərləndirmə konteksti kəsb edə bilər.

Müəllifin kosmoloji düşüncə ilə tarixi düşüncəni faktların, uyğun olaraq, keyfiyyət və kəmiyyət göstəriciləri kontekstində səciyyələndirməsi mövcud ümumelmi prinsiplərdən doğmaqla düzgün olsa da, türklərdə totemizmin onun tərəfindən inkarı üçün elmi-metodoloji baza vermir. Çünki ibtidai düşüncənin "keyfiyyət səciyyəsi", yaxud "keyfiyyət-qiymətləndirmə" xassəsi türklərdə "totemizm" terminoloji anlayışı ilə işarələndirilə biləcək insan-heyvan münasibətlər modelinin nə diaxron (əcdad), nə də sinxron (klassifikator) mövcudluğunu inkar edə bilmir.

Kosmoloji düşüncəyə məxsus "sinifləndirmə" keyfiyyətinin müasir düşüncənin varlığı təsnifləndirmə modelindən öz semantik strukturuna görə tamamilə fərqlənməsi türklərdə insan-heyvan münasibətlərinin "əcdad", "etnokosmik klassifikasiya" və s. semantemlərin kosmoqonik bütövü (sistemi) kimi təşkil olunan totemizm düşüncə konstruksiyasını inkar etmir.

Boz qurdun "özümüz-özlər" kontekstində totem olaraq inkarı, əslində, onun kosmoloji düşüncənin funksional semantik strukturunun yalnız bir konkret mexanizmi səviyyəsində dəyərləndirilməsi deməkdir. Bu halda "özümüz-özlər" semantik konstruksiyası, ümumiyyətlə, elmi-metodoloji planda totemizmin dəyərləndirilməsi üçün ümumişarə sistemi rolunda çıxış edə bilmir. Belə ki, totemizm kosmoloji düşüncənin tarixi modeli olaraq bütöv dünyagörüşü konstruksiyasıdır: həmin şüurun inkişafında Y.M.Meletinskiyin təyinləndirməsindən istifadə etsək, "total modeləşdirici işarələr sistemidir". Başqa sözlə, bu təyinatla səciyyələndirilən (geniş mənada götürülmüş) "mifologiyanın" tarixi təzahür tipidir. Bu anlamda, "totemizm" mifologiyanın tarixi inkişaf prosesinin konkret mərhələlərindən biridir. Totemizm dünyagörüşü sistemi kimi, "total

modelləşdirici işarələr sistemi" olan mifologiyanın xüsusi halı olaraq çıxış edir. Mifologiya və totemizm fəlsəfi qavrama modelində ümumi ilə onun hissəsi olan təkin münasibətləri zəminində də anlaşıla bilər. Həm mifologiya, həm də totemizm – hər ikisi dünyagörüşü konstruksiyasıdır: totemizm daha geniş olan mifologiyanın total strukturunda bir layı təşkil edir. Bu halda totemizm mifologiyanın sinonimi, yaxud paradigması "statusundadır".

Totemizmin "özümüz-özlər" semantik modeli müstəvisində inkarı zamanı unifikativ dolaşıqlığa yol verilmişdir. Təhlil zamanı yanlış olaraq sinxron unifikativ konstruksiyalar kimi müqayisə edilmiş totemizmin və "özümüz-özlər" semantik təsnifat modelinin funksional statusları onları belə bir müqayisə müstəvisinə gətirməyə imkan vermir. Belə ki, totemizm "total modelləşdirici işarələr sisteminin" özü, "özümüz-özlər" semantik qarşıdurma qoşası isə bu sistemin funksional strukturunun yalnız bir mexanizmidir.

"Özümüz-özlər" mexanizmi totemizmin həm də total konstruksiyasının mexaniki hissəsidir. Lakin bu hissənin dünyanı universallaşdırmasının məhdud və dəqiq sərhədləri ona totemizmin total sisteminin kosmik ekvivalenti, yaxud totemizmin paradigması kimi çıxış etməyə imkan vermir. Bu səbəbdən də həmin model totemizmin kriteriya "apararı" rolunu oynaya bilməz.

"Özümüz-özlər" semantik modelinin universallaşdırma bildiyi kosmos qatında totemizmin "insan-heyvan" münasibətlər modeli, A.Acalovun yazdığının əksinə olaraq, həm diaxron, həm də sinxron sxemlər üzrə öz funksional strukturunu yalnız təsdiq edir. Boz qurda gəlincə, "həm o özü, həm də onun törətdiyi sıra" totemçilik universallaşdırması üçün xarakterik olan diaxron (əcdad) və sinxron (kosmik klassifikasiya) funksionallaşmanın struktur mexanizmləri kimi çıxış edir.

Müəllifin bütün türk dünyası üçün müqəddəs sayılan varlıqlar kimi Boz qurd, ana Maral, at və sair heyvanların simvolikasının etnik birliklərin daxili bölgüsünə xidmət etməməsi haqqındakı fikri, sadəcə olaraq, yanlışdır. AMEA Folklor İnstitutunda bu istiqamətdə son illərdə aparılmış tədqiqatlar türk mədəniyyətindəki sakral heyvan obrazlarının etnokosmik təsnifatın struktur modelləri olmasını və bu zooklassifikatorların totem düşüncə konstruksiyasının semantik mexanizmləri rolunu oynamasını artıq aşkarlamışdır.

Ümumiyyətlə isə, onqonların Oğuznamə mətnlərində hər hansı bir tədqiqatçı tərəfindən bərpa edilməsinə heç bir ehtiyac olmayan, adi gözlə görünən klassifikator semantikasının A.Acalov tərəfindən

inkar edilməsi artıq elm müstəvisindən çıxır.

Müəllif tərəfindən Boz qurdun və digər heyvanların ümumtürk səviyyəli simvolikasına türk antitotemizminin əsas tezislərindən biri kimi müraciət edilməsi iki prinsipial məsələnin nəzərə alınmaması deməkdir:

1. Sözü gedən simvolikanın artıq folklor düşüncəsinin fakturası kimi çıxış etməsi.

Folklorda mifoloji düşüncənin totem konstruksiyası parçalanır və tarixi-epik düşüncədə folklor təhkiyəsinin qanunları ilə işləyən epik vahidlərə çevrilir. Dağılmış sistemi (arxetipi) bərpa etmədən onu inkar etmək elmi nəticələrə gətirə bilməz.

2. Boz qurdun (və digər heyvanların) ümumətnos səciyyəli simvolikasının, təqribən, politeizm-monoteizm səciyyəli bir inkişaf modelinin məhsulu olmasının nəzərə alınmaması.

Lakin bu halda da Boz qurdun etnokosmik simvolikasının kosmos və onun zooişarəsi arasındakı münasibətlər modelinə bağlanmasına etinasızlıq elmi baxımdan doğru deyildir.

Müəllifin klassik totemizm regionlarında heyvan şəklində təsəvvür edilən əcdadların cildini tez-tez dəyişə bilən dönərgə tipli varlıqlar – insanlar olması haqqındakı öz qeydini "Oğuz xan" obrazının mövcud oğuznamələr müstəvisində Qurd, Öküz (uyğur versiyasında), At (Rəşidəddində), Qoyun, Toyuq (Əbülqazidə) və s. zoomodel paradigmlərində çıxış etməsi kontekstində məhz özü tərəfindən "yoxlaması" (həmçinin Azərbaycan nağılları, əfsanələri və s. mətnlərdə ilan-arvad, qurd-arvad və s. dönərgə obrazlarını yada salması), bizcə, onu öz antitezisləri barəsində bir də düşünməyə məcbur edərdi.

Totemizmin türk mədəniyyətində inkarı məsələsində qəti mövqedən çıxış edən Azərbaycan alimlərindən biri mifoloq C.Bəydilidir. O, bu barədəki mövqeyini "Türk mifoloji sözlüyü" adlı kitabında ensiklopedik tezislər olaraq ümumiləşdirməyə çalışmışdır. Bu baxımdan, alimin həmin tezisləri özünə münasibətdə ətraflı yanaşma tələb edir.

C.Bəydili adı çəkilən əsərinin "Totemizm" oçerkində totemizmin elmdə ümumiləşmiş təyinatlarından çıxış edərək onu "arxaik mədəniyyətlərlə bağlı, müxtəlif qatları olan özünəməxsus tapınış sistemi", "sosial və ideoloji strukturları olan bir mürəkkəb kompleks adlandırır" (5, 363).

Z.Göyalpın "əski türk dininin başlanğıc şəklinin totemizmdən gəldiyinə dair görüşünü", o cümlədən türklərdə totemizm düşüncəsinin

mövcudluğunu inkar edən müəllif totemizmi "olsa-olsa, klan və qəbilə tipli cəmiyyət və topluluqların dini" sayır: "Yəni totemizmə görə hər klanın ayrı totemi var. O klandan olanlar həmin totemi müqəddəs sayır, onun soyundan gəldiklərinə inanırlar. Halbuki türklərdə qurd ata inancı var ki, o da hansısa bir klan və ya qəbilənin deyil, bütün türk soylarının əcdadıdır" (5, 363). Öncə müəllifin buraqədərki fikirlərinə münasibət bildirək.

Totemizmin "klan və qəbilə tipli cəmiyyət və topluluqlara" məxsus dini dünyagörüşü hadisəsi olması türklərdə totemizmin inkarı üçün əsas götürülə bilməz. Çünki bu halda, ümumiyyətlə, türklərin də nə vaxtsa qəbilə və klan tipli cəmiyyət və topluluqlar mərhələsindən keçməsinə inkar etmək lazım gəlir.

Müəllifin hər klanın ayrı toteminin olması haqqındakı qeydi, nəticə etibarilə, onun totemizmin etnokosmik klassifikasiya modeli olaraq çıxış etməsini, totemlərin həmin modelin klassifikator vahidləri olmasını təsdiq etməsi deməkdir. Bu halda türk etnik vahidlərində heyvanların və quşların belə bir etnoklassifikasiyanın müxtəlif səviyyələrinin zoovahidləri (obrazları) olması nəzərə alınmalı idi.

Türklərdə qurd ata inancının hansısa bir klan və qəbilənin deyil, bütün türk soylarının əcdadı sayılması haqqındakı fikir türk əsatirini düşüncəsinin inkişaf strukturunun modelləşdirilməməsi (yaxud, ümumiyyətlə, belə bir modelləşdirməyə cəhd olunmaması) ilə bağlıdır. Belə ki, qurd zooklassifikasiyanın "böri" modelində təqdim olunan sırasının heyvan simvollarından biridir. Bu baxımdan, onunla eyni unifikativ cərgəyə at, öküz, qoyun və s. də girir. Qurdun türklüyün etnosimvolu kimi mütləqləşdirilməsi, ümumiyyətlə, əsatiri-kosmoloji düşüncədən sonrakı hadisədir. Qurd totem fakturası olaraq yalnız kosmoloji düşüncə kontekstində mənalana bilər. Fərqli epoxaların Boz qurdun "birləşdiriciliyi" fonunda belə birləşdirilməsi obyektiv nəticəyə gəlməyə, məntiqi və təbii olaraq, imkan vermir.

Müəllifin gətirdiyi antitezislər, əslində, onun inkar etdiyi semantemin təsdiqinə qulluq edir. C.Bəydili yazır: "Qurbanlıq heyvanın ətinin paylanması da totemizm nişanı olmayıb, Sayan-Altay türk xalqlarının mifoloji ənənəsindən belə göründüyü kimi, sosial strukturun formalaşdırılması ilə bağlı hadisədir" (5, 363).

Müəllif bu fikri ilə qurbanlıq heyvanın ətinin paylanmasının aid olduğu semantik düşüncə modelini, göründüyü kimi, düzgün müəyyənləşdirməmişdir. Ritualda kəsilən qurban adı heyvan olma-

yıb, etnosun kosmik strukturunu modelləşdirən sakral zoomodeldir. Diaxron planda bu model onun əcdadıdır. Etnosun özünü sakral qurbanın strukturu əsasında təsnif etməsi etnokosmik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkilidir. Etnosun özünü bu şəkildə zooklassifikasiyadan keçirməsi yalnız "total modelləşdirici işarələr sistemi" olan totemizmə xasdır. Öncəki araşdırmalarımızdan birində yazdığımız kimi: "Totemin kosmik modelləşdiricilik funksiyası onu modelləşdirilən etnik vahidin... bütün profan elementləri ilə əlaqələndirmiş olur. Yəni etnik vahid sakral səviyyədə totemdə modelləşir, totem də profan səviyyədə etnik vahiddə gerçəkləşir. Etnik vahid və totem iki sistem olaraq bir-birində proyeksiyalanır (şifrələnir). Hər iki sistemdə proyeksiyalanan eyni bir strukturdur: sistemin bu iki səviyyəsini vahid struktur birləşdirir" (13, 128). Beləliklə, əcdad heyvan modeli əsasında aparılan etnokosmik təsnifat bütün hallarda totemizmin universal semantik strukturunu ortaya qoyur. C.Bəydili qurban ətinin paylanması etnokosmik modelləşdirmənin semiotik strukturu kontekstində götürmədiyi üçün, təbii ki, onun təhlilində totemizm "total modelləşdirici işarələr sistemi" aşkarlana bilməzdi.

Türk xalqlarının düşüncə tarixində totemizmin olmaması fikrini müdafiə edən alimlərdən biri də F.Bayatdır. O bir sıra tədqiqatlarında, o cümlədən "Mifologiyaya giriş" kitabında bu məsələdən bəhs etmişdir. Alim həmin əsərdə türklərdə totemizmin olmamasını 6 şərtlə əsaslandırmışdır.

F.Bayat yazır: "Türk xalqlarında totemizmin mövcud olduğu söylənilir. Ancaq hər bir sistemin ictimai və hüquqi tərəfi vardır və sistemin yaşaması üçün bu şərtlərin olması şərtidir. Totemizmin məlum inanc sistemi kimi türk həyatı ilə heç bir şəkildə bağlanmadığı bilinməkdədir:

1. Totemizmə anaxaqanlıq (matriarxat, yaxud madəşahlıq - S.R.) dövründəki insanların təsəvvürlərini xarakterizə etdiyi halda, türk xalqlarında ataxaqanlıq (patriarxat, yaxud pedəşahlıq - S.R.) mövcud olmuşdur" (4, 61).

F.Bayat doğru olaraq göstərir ki, hər bir sistem öz ictimai və hüquqi əsaslarına malikdir. O, bu mənada belə hesab edir ki, totemizm anaxaqanlıq xas sistem olduğu üçün ataxaqanlıq sistemi ilə yaşayan türklərdə mövcud ola bilməzdi. Beləliklə, alimin birinci şərtinə görə, türklər anaxaqanlıq mərhələsini keçməmişlər.

Fikrimizcə, müəllifin anaxaqanlıq və ataxaqanlıq sistemlərini fərqləndirməsi doğru, lakin totemizmi türklərin kosmoetnik inkişaf tarixinin lazım olduğu mərhələsində axtarmaması və bunun üçün həmin

mərhələnin (qeyri-məntiqi olaraq) inkarı yanlışdır. Yanlışlıq ilk növbədə türk etnosunun sosial inkişaf modeli tarixinə indiki halda, ən azı, səthi yanaşmadan irəli gəlir. Söhbət tarixdən bizə gəlib çatmış faktların necə formullaşdırılmasından getmir. Məsələnin mahiyyəti ilk növbədə ona məntiqi yanaşılıb-yanaşılmaması ilə bağlıdır.

Bilindiyi kimi, çağdaş sosiologiyada, antropoloji tədqiqatlarda, bütövlükdə tarixşünaslıqda ataxaqanlıq və anaxaqanlıq sosial təsisatlarının özü belə bəzən inkar olunur. Lakin hətta bunun inkar edilib-edilməməsindən asılı olmayaraq, bu, türklərdə anaxaqanlıq məntiqi olaraq inkar etmir.

Türk cəmiyyətinin inkişaf modelində ataxaqanlıq qəbul edib, anaxaqanlıq inkar etmək, məntiqi baxımdan türk tarixinin ataxaqanlıqdan əvvəlki mərhələsini inkar etmək deməkdir. Çünki cəmiyyətin inkişaf modelində ataxaqanlıq tarixi inkişaf mərhələsi, yaxud ümumiyyətlə, sosial münasibətlər modeli kimi qəbul olunursa, bu halda ataxaqanlıqdan əvvəlki mərhələ olan anaxaqanlıq da qəbul olunmalıdır.

Ataxaqanlıq cəmiyyətin sosial struktur modeli kimi atanın hakimiyyətini (patriarxal münasibətləri) nəzərdə tutur. Bu, kosmoetnik strukturun inkişaf modellərində (qəbilədə, tayfada və onun daxili struktur vahidlərində) ictimai idarəciliyin, siyasi qüvvələrin ataya konsentrasiya olunması deməkdir. Beləliklə, ataxaqanlıqda siyasi, sosial güc atanın üzərində təmərküzləşir. Türklərdə, o cümlədən oğuzlarda Ata-Baba-Dədə təsisatları və onlarla bağlı kult sistemləri öz sosial mahiyyəti etibarilə ataxaqanlıqla bağlı patriarxal münasibətlərdir.

Lakin bu halda istər türk etnosuna, istərsə də digər etnosların tarixinə münasibətdə ataxaqanlıqın anaxaqanlıqdan sonrakı mərhələ olduğu hökmən nəzərə alınmalıdır. Çünki etnik vahidin sosial təşkilatlanmasının arxaik başlanğıcında ata yox, ana dururdu.

İstənilən heyvan sürüsü "ana"-nın ətrafında təşkil olunur: heyvan icmalarında başçı "ana"dır və "ata" ona tabedir. Bu baxımdan, heyvan sürüsündə münasibətlər matriarxat (anaxaqanlıq) əsasında təşkil olunur. Heyvan cəmiyyətindən üzvlənmiş ilk insan qrupları da ana ətrafında təşkil olunmuş və ilkin cəmiyyətlərdə anaxaqanlıq əsas olmuşdur. Bu, istisnasız olaraq türk etnosunun inkişaf tarixinə də aiddir.

Türk cəmiyyəti tarixində anaxaqanlıq sosial sistem, mərhələ kimi inkar etmək yox, onu bərpa etmək, qabaqcıl metodoloji texnologiyaları

tətbiq etməklə rekonstruksiya etmək lazımdır. Bu rekonstruksiya üçün kifayət qədər faktlar vardır. Çünki ataxaqanlığın bərqərar olması, yəni atanın sosial strukturda kosmoetnik münasibətlərin konsentrasiya obyektinə çevrilməsi ananı yeni münasibətlərin subyektinə çevirdi. Xüsusilə dual struktura malik cəmiyyətlərdə ataxaqanlıq əsas olsa da, ana anaxaqanlıq hakimiyyətinin davamçısı kimi dual strukturun bir tərəfini təşkil edib, balanslaşdırıcı tərəf kimi təmsil olundu. Ata tərəfinin siyasi, inzibati hakimiyyəti ana tərəfinin sakral-mistik hakimiyyəti ilə tənəsübləşdirildi. Məsələn, KDQ oğuzlarında ucoqlar (içoğuzlar) ata tərəfi olmaqla siyasi hakimiyyəti, onların dayıları olan bozoqlar (daşoğuzlar) ana tərəfi kimi sakral hakimiyyəti təmsil edirdilər (bax: 14, 100-106)

Bu baxımdan, türklərdə totemizmin olmadığını sübut etmək üçün türk tarixində anaxaqanlığın inkar olunması qeyri-məntiqidir və arxaik cəmiyyətlərin sosial struktur modelləri baxımından özünü doğrultmur.

F.Bayatın yazdığı növbəti şərtə diqqət edək:

"2. Qəbilə dini olan totemçilikdə mülkiyyət ortaqlığı olduğu halda, türk xalqlarında özəl mülkiyyət xüsusi rol oynamışdır" (4, 61).

Alimin bu fikrində də türk cəmiyyətinin inkişaf tarixinə, o cümlədən iqtisadi münasibətlərin inkişaf modellərinə birtərəfli yanaşılmışdır. "Türk xalqlarında özəl mülkiyyətin xüsusi rol oynaması" həmin cəmiyyətlərin tarixində totemizmin inkarı üçün argument rolunu oynaya bilməz. Çünki bu halda türklərdə ortaq mülkiyyətə əsaslanan qəbilə modelini inkar etmək lazım gəlir. Əgər totemizmin türklərdə olub-olmaması ortaq mülkiyyətin olub-olmaması ilə "şərtlənirsə", onda təsdiq cavabı vermək lazımdır.

Ümumiyyətlə, özəl mülkiyyət cəmiyyətdaxili iqtisadi münasibətlər modeli kimi ortaq mülkiyyətdən inkişaf etmişdir. Türk etnosu tarixində özəl mülkiyyətin xüsusi rol oynaması ortaq mülkiyyət münasibətlərinin "xüsusi rol oynadığı" dövrü (mərhələni) inkar edə bilməz. Mülkiyyətin xüsusiləşməsi fərdin cəmiyyətin strukturunda xüsusiləşməsi demək idi. İbtidai qəbilə icma halında yaşamış və mülkiyyət ortaq olmuşdur. Mülkiyyətin xüsusiləşməsi sonrakı mərhələyə aiddir. Türk cəmiyyəti də ortaq mülkiyyət dövrünü yaşamış və daha sonra xüsusi mülkiyyətə keçmişdir. Ortaq mülkiyyətin struktur modelləri mərasimlərdə, eposlarda yaşamaqda davam etmişdir. KDQ-nin sonuncu boyunda mülkiyyət ortaqlığını əks etdirən mərasimi akt qorunub qalmışdır.

Oğuzda üç ildən bir keçirilən mərasimə görə, "Üç oq, Boz oq

yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı" (11, 123). Sadələşdirilmiş mətnə diqqət edək: "Qazan üç ildən bir İç Oğuz, Daş Oğuz bəylərini cəm edərdi, evinin şeylərini payladardı. Qazan ev şeylərini talan etdirdikdə özü ilə birlikdə arvadı evdən çıxardı. Ondan sonra ev şeylərini Oğuz camaatının ixtiyarına verərdi" (12, 158).

"Göründüyü kimi... Qalın Oğuzda onun hər iki qolunun... birgə iştirakı ilə icra olunan yağmalama törəni vardır. Bu törən Qalın Oğuzun başçısının evinin vaxtaşırı yağmalanmasından ibarətdir" (14, 56).

Beləliklə, Salur Qazanın evi Qalın Oğuzun hər iki qolunun (İç Oğuz və Daş Oğuzun) ortaq mülkiyyətidir. Onun üç ildən bir keçirilən mərasimdə yağmalanması Oğuzun struktur vəhdətini təmin edən əsas ritual modelidir. Bu, ortaq mülkiyyət münasibətlərinin xüsusi mülkiyyət dövründə yaşayan oğuzların eposunda qorunub qalmış izidir. Ona təsadüfi element kimi yanaşmaq olmaz. Çünki: "Epik mətndə... təsadüfi heç nə olmur. Buradakı bütün elementlər sistem ünsürləri, işarələr sisteminin çeşidli səviyyələri əks etdirən vahidləridir" (14, 101-102). Bu baxımdan, oğuzlarda ortaq mülkiyyət modelinin arxetipik obraz kimi KDQ eposunda qorunub qalması qanunauyğunluqdur.

Beləliklə, türklərdə totemizmin olmamasının onlarda özəl mülkiyyətin xüsusi rola malik olması ilə əsaslandırılması özünü doğrultmur və arqument (tezis) müəllifin özünə qarşı antiarqumentə (antitezisə) çevrilir. Çünki bütün tarixi etnoslar kimi, türklər də ortaq mülkiyyət münasibətləri mərhələsini keçmişlər. Onda müəllifin öz məntiqindən çıxış etsək, türklərdə totemizmi onların tarixinin ortaq mülkiyyət mərhələsində məhz təsdiq etmək lazım gəlir.

F.Bayatın növbəti arqumentinə diqqət edək:

"3. Eyni bir totemə bağlı olanlar bir-biri ilə soydaş (eyni nəsilən olan - S.R.) sayıldığı halda türk tayfalarında qan qohumluğu mövcud olmuşdur" (4, 61).

Müəllifin bu tezisində türk etnosunun qəbilə, tayfa strukturu düzgün modelləşdirilməmişdir. Qan qohumluğu sosial-bioloji mahiyyətinə görə cinsi əlaqələr əsasında yaranan münasibətlərdir. Lakin qan qohumluğu toplumdaxili münasibətlərin bütün hallarda yalnız bir səviyyəsi olub, başqa münasibət modellərinin mövcudluğunu qətiyyənlə inkar etmir.

Ümumiyyətlə, qan qohumluğu sosial münasibətlərin antropoloji (insanlararası) səviyyəsidir. Lakin ibtidai cəmiyyətlərdə qohumluq (daha doğrusu doğmalıq - "rodstvennost") münasibətləri çox iri anlayış

olub, təkcə insanlararası münasibətləri əhatə etmir. Buraya insanla ətraf aləm (təbiət), o cümlədən insanla sakral aləm arasındakı doğmalıq (qohumluq) münasibətləri də aiddir. Epos yaddaşında qorunub qalmış faktlara diqqət edək.

KDQ-də Qazan "əzvay qurd əniyində bir köküm var" deyir və özünü "Tulu quşun yavrusu" sayır. Beləliklə, Salur Qazanın üç səviyyədə valideyni var:

1. Doğma atası Ulaş (Ulaş oğlu Salur Qazan) - antroposfera.
2. Heyvan əcdadı Əzvay Qurd - zoosfera.
3. Quş əcdadı Tulu quşu - astral-zooloji sfera.

Yaxud yenə də KDQ-də Basatın üç səviyyədə valideyni var:

1. Bel atası Alp Aruz - antroposfera.
2. Qağan Aslan - zoosfera.
3. Qaba Ağac - bitki (təbiət) sferası.

(Qeyd edək ki, KDQ-nin bütün invariant strukturlu obrazlarının hamısının belə totem əcdadları vardır. Məsələn, Qorqudun totem əcdadı - qurd, Alp Aruzun totem əcdadı - at, Beyrəyin totem əcdadı - börü (qurd), Buğacın totem əcdadı - buğadır (Məlumat üçün bax.: 14, 73-74, 88-100).

Bu baxımdan, müəllifin türklərdə yalnız qan qohumluğu münasibətlərinin olması haqqındakı fikri özünü doğrultmur. Epos yaddaşı türklərin qohumçuluq (doğmalıq) sisteminin qan qohumluğundan iri və geniş hadisə olduğunu, təbiət və heyvanlar aləmini əhatə etdiyini, başqa sözlə, bu cür münasibətlərin elmdəki termin-adlanmasından istifadə etsək, totem qohumçuluğu olduğunu da bizə çatdırmışdır.

F.Bayatın yazdığıının əksinə olaraq, türklərdə totem münasibətləri dərk olunan, funksional münasibətlər idi. Yəni "eyni bir totemə bağlı olanlar bir-biri ilə soydaş (eyni nəsilədən olan - S.R.) sayıldığı" kimi türklərdə də totemə əsaslanan soydaşlıq münasibəti olmuşdur. Məsələn, Rəşidəddin "Oğuznamə"sində 24 oğuz boyunda hər 4 boyun bir quş onqonu vardır. Başqa sözlə, hər dörd boyu bir quş (onqonu) birləşdirir və eyni bir quşa (onqona) mənsub olmaq onlar arasındakı doğmalıq (qohumçuluq) münasibətlərinin onqonla müəyyənləşən səviyyəsidir. Şübhəsiz ki, hər dörd boyun bir quş obrazında birləşməsi mənasız hadisə deyildi. Hər bir onqon quş dörd boyu zoosəviyyədə birləşdirən modeldir. İnsanların quşlarla birləşməsinin qohumçuluqdan başqa modeli olmamışdır. Bu baxımdan, hər onqon quş dörd qəbiləni qohumlaşdıran, soydaşa çevirən quş totemidir.

F.Bayatın növbəti "şərtinə" diqqət edək:

"4. Tayfa və qəbilələrdən hər birinin öz totemi mövcud olduğu halda, əksər türk xalqlarının kult saydığı bir heyvan mövcuddur. Türklərdə qurda sayqı göstərilməsi, fikrimizcə, onun əcdad və ya Tanrıoğlu, xilaskar olması ilə bağlıdır (4, 61).

Müəllifin tezi türk etnosunun qəbilə-tayfa strukturu baxımından özünü doğrultmur. Türklərdə kult sistemi struktur baxımından mürəkkəb hadisə idi (və struktur kontekstində səthi öyrənilmişdir). Kult sistemindən danışılması, ümumiyyətlə, sistem anlayışını nəzərdən qaçırmamağı tələb edir. Bu baxımdan, məsələyə bütün hallarda sistemli yanaşılmalı və yalnız bir sistem daxilində özünü doğruldan faktlara müraciət edilməlidir. Fakt odur ki, Rəşidəddin "Oğuznamə"sində 24 oğuz qəbiləsi dörd-dörd olmaqla öz onqonlarına malik idi və hər dörd boyun öz onqonu var idi.

"Əksər türk xalqlarının kult saydığı bir heyvanın mövcud olması" haqqındakı fikir tarixin fərqli çağlarındakı münasibət modellərinin bir-biri ilə qarışdırılmasının nəticəsidir. İnsanlığın şüur tarixinin bütün daxili rəngarəngliyinə baxmayaraq, iki qlobal mərhələsi vardır: mifoloji şüur və tarixi şüur. Totemizm mifoloji düşüncə çağının dünyagörüşüdür. Türklərdə totemizmin olub-olmaması məsələsindən danışılarkən türk şüurunun bütün hallarda mifoloji şüur çağına müraciət edilməli və bu şüur çağı tarixi şüur çağı ilə qarışdırılmamalıdır. "Əksər türk xalqlarının kult saydığı bir heyvanın mövcud olduğu" çağ tarixi şüur çağıdır və bu baxımdan, tarixi şüur çağında vəziyyətin necə olması məsələnin vaxtilə mifoloji şüur çağında necə olduğuna heç bir təsir edə bilməz.

Türklərdə qurdun Tanrıoğlu sayılması da türk mifoloji görüşlərinin artıq dini görüşlərə transformasiya olunduğu çağdır. Tanrıçılıq monoteist dünyagörüşüdür. Bu halda qurd obrazı da "politeizmdən monoteizmə keçid" proseslərinə, etnik təmərküzləşməyə uyğun olaraq dini-ideoloji təmərküzləşməyə məruz qalmış və qüvvətli inam sistemi kimi digər "politeist" obrazları öz içində əritmişdir. Bütün bunlar totemizmdən sonrakı hadisədir və bunların totemizmə birbaşa aidiyyəti yoxdur. Fakt ondan ibarətdir ki, qurd türk mifoloji görüşlərində əcdad funksiyasının daşıyıcısıdır. Heyvanla insanın əcdad-qohumçuluq münasibətlərinin bu modeli müxtəlif xalqlarda fərqli şəkildə (məsələn, oğuzlarda - onqon) adlansa da, elmdə totemçilik adlanır.

Digər tərəfdən, qurdun sonrakı inkişaf prosesində daha çox simvollaşması türk mifoloji düşüncəsində müxtəlif heyvanların totem-əç-

dad rolunu inkar etmir. Azərbaycan nağıllarında, əfsanələrində, eləcə də mifoloji mətnlərində insan-heyvan münasibətlərinin totem çevrilmələri heyvanlardan və quşlardan ibarət zəngin qalereya təqdim edir (bu barədə folklorşünas alim R.Əliyevin təqdim etdiyi faktlara diqqət etmək kifayətdir: 7)

F.Bayatın növbəti tezisinə diqqət edək:

"5. Totemizmin hökm sürdüyü tayfalarda hər fərd totemin adını daşdığı halda, türk xalqlarında hər fərdin, hər ailənin ayrı bir adı vardır" (4, 61).

Müəllifin bu tezisində adın ənənəvi cəmiyyətlərdə yerinə yetirdiyi funksional rol və onun struktur modeli nəzərə alınmamışdır. Ad işarə modelidir. Ənənəvi cəmiyyətlərdə fərdin sosial struktur daxilində bioloji fərd olmaqdan başlamış bütün sosial, siyasi, dini, sakral mövqeyi onun adında işarələnir. Çünki şifahi ənənəsi ilə yaşayan cəmiyyətlərdə ad fərdin bütün kosmoetnik mahiyyətini ifadə edən başlıca vasitədir. Bu baxımdan, ad ənənəvi cəmiyyətdə kosmoetnik strukturun linqvomodeli, fərdi total dünya modeli baxımından səciyyələndirən semiotik söz modelidir. Etnosun total modeli - təsəvvürlər sistemi ad-modeldə proyeksiyalanır: ad-modeli təhlil etməklə etnosun dünya modelini bərpa etmək mümkündür. Bu baxımdan, KDQ-nin adlar sistemi oğuzların dünya haqqında təsəvvürlər sistemini bərpa etmək üçün qiymətli faktlar təqdim edir. Onlardan birinə diqqət edək.

KDQ-nin ikinci boyu Qazanı belə təqdim edir: Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrusu, bizə miskin ümidi, Amit soyunun aslanı, Qaraçuğun qaplanı, qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayındır xanın köyğüsü, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış yigit arxası Salur Qazan.

Bu adda Qazanın Oğuz kosmoloji dünya modelində tutduğu fərdi-bioloji, siyasi, sosial, psixoloji, etnik, inzibati, hərbi, demoqrafik, sakral-mifoloji və s. səviyyələr işarələr modelinə çevrilmişdir. Həmin adı təhlil etməklə oğuzların dünya modelinin hansı səviyyələri əhatə etdiyini aşkarlamaq mümkündür. Dünya modelinin adda işarələnmiş səviyyələrinə diqqət edək:

1. Ulaş oğlu - antropoloji-bioloji mənsubiyyət səviyyəsi;
2. Tulu quşun yavrusu - zooastral totem mənsubiyyəti səviyyəsi;
3. Bizə miskin ümidi - etnopsixoloji mənsubiyyət səviyyəsi;
4. Amit soyunun aslanı - zooarxetipi baxımından aslan toteminə bağlı olan klan mənsubiyyəti səviyyəsi;

"Aslan" burada metafora kimi çıxış etsə də, mifoloji çağda Amit klanını və onun üzvlərini birləşdirən zooişarə, totem

klassifikatordur;

5. Qaraçuğun qaplanı - Qazanın zoototem mənsubiyyəti (mənsəyi) ilə bağlı səviyyə;

"Qaplan" metaforasının arxetipində Qaraçuq çölü ilə bağlı qaplan obrazı (totemi) dayanır;

6. Qonur atın yiyəsi - indiki halında metafora olub hərbi mənsubiyyət səviyyəsini işarə edir;

Bu ad arxetipi baxımından "iyə" inanclarını əks etdirməklə, Qazan obrazının mifoloji mənsəyi baxımından heyvan iyəsi ipostasını da aşkarlamağa imkan verir;

7. Xan Uruzun atası - sosial və ailə münasibətlərini əks etdirən mənsubiyyət səviyyəsi;

8. Bayındır xanın kürəkəni - sosial və siyasi münasibətləri ifadə edən mənsubiyyət səviyyəsi;

9. Qalın Oğuzun dövləti - siyasi, hərbi, inzibati, sosial hakimiyyət (idarəçilik) mənsubiyyəti səviyyəsi;

10. Qalmış yigit arxası - hərbi mənsubiyyət səviyyəsi;

11. Salur (Qazan) - oğuzdaxili tayfa mənsubiyyəti səviyyəsi.

12. Qazan - inisiyasiya ritualı baxımından mənsubiyyət səviyyəsi;

O, "Qazan" adını Oğuzun ritual dünya modelindən keçmədən, başqa sözlə, ritual modelinin konkret yarusunda yer tutmadan, Oğuz kosmoetnik modelində öz yerini ad səviyyəsində təsdiq etmədən ala bilməzdi.

Göründüyü kimi, "Qazan" vahidinin mənsub olduğu bütün səviyələr onun adında işarələnmişdir. Oğuz kosmosunun Qazanın əlaqələndiyi (aid, mənsub olduğu) elə bir səviyyəsi qalmır ki, onun adında semiotik baxımdan əks olunmasın (söz-işarəyə çevrilməsin). Eləcə də Qazanın totem mənsubiyyəti də onun adının konkret səviyyəsi kimi çıxış edir.

Beləliklə, oğuzların adlandırma sistemində totem mənsubiyyətinin əks olunması F.Bayatın "Totemizmin hökm sürdüyü tayfalarda hər fərd totemin adını daşdığı halda, türk xalqlarında hər fərdin, hər ailənin ayrı bir adı vardır" fikrini inkar edir.

Digər tərəfdən, bu fakta da diqqət yetirək ki, oğuzlarda 24 tayfanın hər birinin öz adı olduğu kimi, onun dünya modelinin müxtəlif səviyələri ilə bağlı totem adları da var idi. Məsələn, hər dörd tayfanın hər biri öz adı ilə adlandırılmış kimi, eyni zamanda dörd tayfanın birgə onqon adı da vardır. Tutaq ki, Bəydili konkret 24 oğuz tayfasından birinin adı olduğu kimi, Bəydilinin daxil olduğu dördlüyün onqon adı (quş totemi) da vardır.

Bu baxımdan:

- a) Bəydili adı həmin tayfaya məxsus fərdin tayfa adını (mənsubiyyətini);
- b) Bəydili tayfasının Əbülqazi "Oğuznamə"sindəki laçın onqonu fərdin totem adını (quş toteminə mənsubiyyətini);
- c) Bəydili tayfasının Oğuz xanın altı oğlu içərisində aid olduğu (yəni nəvə Bəydilinin atası) Ulduz xan fərdin kosmoqonik adını (təbiət mənsubiyyətini) bildirir.

Beləliklə, oğuz toplumunda ad klassifikator model idi. Fərdin bütün mənsubiyyəti (mənşəyi) onda işarələnirdi. Bu baxımdan, hər bir oğuz fərdi özünün fərdi-bioloji, ailə-məişət, sosial, inzibati, etnik, siyasi, hərbi, ritual adına malik olduğu kimi, onun totem (heyvan, bitki, təbiət cismi) mənsubiyyətini bildirən adı da var idi.

F.Bayatın sonuncu arqumentinə diqqət edək:

"6. Totemçilikdə ruhun varlığına və o biri dünyaya inanılmadığı halda, əski türklərdə ruhun ölməzliyinə inanc mövcud olmuş, ata ruhları ayrı bir kateqoriya təşkil etmiş və ruhların şərəfinə qurbanlar kəsilmişdir" (4, 61).

Bu fikirdə totemizmlə animizm bir-birinə qarışdırılmış və süni şəkildə bir-birinə qarşı qoyulmuşdur. Mifoloji-dini görüşlər tarixində totemizm və animizm mifoloji şüurun inkişaf mərhələləri kimi səciyyələndirilir. Lakin onlar, bütövlükdə götürüldükdə, bir-birindən təcrid olunmuş, biri digərini inkar edən müstəqil düşüncə sistemləri deyildir. Onlar arasında keçilməyən sərhədlər yoxdur. Belə ki, totemizmdə "o biri dünya haqqında təsəvvürlərin olmadığı" barəsində hökm vermək yanlışdır. Totemizmdə insanların yaşadığı profan (adi) dünya ilə totem əcdadlara məxsus sakral (müqəddəs) dünya aydın şəkildə dərk olunurdu. Totemizm öz görünən tərəfləri baxımından insanla təbiət arasında münasibətləri nəzərdə tutur. Həmin münasibətlərin əsasında qohumçuluq modeli durur: insan öz antropoloji valideyni (doğma ata-anası) ilə bərabər, heyvan, quş, bitki, relyef obyektinə və s. şəkildə totem valideyninə də malikdir. Totem valideynlər sakral dünya - əcdadlar dünyası ilə bağlıdır. Bu təsəvvürlər animizmdə ruhlar haqqında təsəvvürlərə çevrilir. Bu baxımdan, totemizm və animizm bir-birini inkar edən düşüncə sistemləri olmayıb, mifoloji-dini düşüncənin inkişafının ardıcıl mərhələləridir (onların bir-birindən hansı məsafədə durması isə artıq başqa bir məsələdir). Türklərdə "ata ruhlarının ayrı bir kateqoriya təşkil etməsi", yəni ata inancı ilə bağlı inkişaf etmiş animistik təsəvvürlər sisteminin olması ata ilə bağlı totemçilik sistemini inkar yox,

təsdiq edir. Ata - əcdaddır və onun bu funksiyası həm totemizmdə, həm də animizmdə dəyişməz olaraq qalmışdır. Türk totem dünya modelində sakral əcdad rolunu oynayan ata animistik dünyagörüşündə əcdad ruhuna çevrilmişdir. Ata animizmdə semantik strukturu baxımından nə qədər mürəkkəbləşsə də, onun strukturunda totem əcdad arxetipini asanlıqla bərpa etmək mümkündür.

Qeyd edək ki, folklorşünas alim Ramil Əliyev də "Mif və folklor: genezisi və poetikası" adlı monoqrafiyasında F.Bayatın türk düşüncə tarixində totemizmin olmaması haqqındakı fikirləri ilə razılaşmayaraq yazmışdır: "F.Bayat Afrika, Amerika və Avropa xalqlarının inanclarında totemizmin 4 ünsürünü göstərir..." (7, 34). Həmin ünsürlərə münasibət bildirən R.Əliyev belə bir qənaətə gəlmişdir ki, totemizm üçün xarakterik olan şərtlər türk düşüncə tarixində var idi: "Bu şərtlər (F.Bayatın göstərdiyi 4 ünsür - S.R.) ola-ola F.Bayat totemizmin türk yaşamı ilə bağlılığının olmamasını deyir..." (7, 34).

Beləliklə, Azərbaycan alimləri A.Acalov, C.Bəydili və F.Bayatın türklərdə totemizm düşüncəsinin inkarı ilə bağlı təhlil etdiyimiz fikirləri haqqında aşağıdakı ümumiləşdirici qənaətlərə gəlmək mümkündür:

Fikirlərdə totemizm yalnız lokal-coğrafi fenomen kimi götürülmüş və onun düşüncə konstruksiyası olaraq semantikasi düzgün dəyərləndirilməmişdir.

Totemizmin düşüncə konstruksiyasının düzgün təsəvvür olunmaması onun semiotik strukturuna etinasızlıqdan irəli gəlmişdir. Halbuki semiotiklik totemizmin semantik strukturunun dəyərləndirilməsinin başlıca nəzəri-metodoloji kontekstidir.

Fikirlərdə türk etnokosmik düşüncə tarixində totemizm inkar olunsa da, bu anlayışın türk mədəniyyətində işarələndirdiyi düşüncə konstruksiyası bu fikirlərin sahibləri tərəfindən, əslində, təhlilə cəlb olunmamış və problemə ötəri yanaşılmışdır.

Totemizm son dərəcə mürəkkəb bir problem olub, onun xüsusilə türk mədəniyyəti üzrə inkar edilməsi üçün fundamental araşdırmalar tələb edir. Belə bir tədqiqatların ortada olmadığı şəraitdə isə qəti hökmlər vermək tezdir.

Qeyd edək ki, türklərdə totemizmin olmaması haqqında fikirlər ilk öncə Türkiyə alimləri tərəfindən söylənmiş və daha sonra bir sıra Azərbaycan alimləri də onları paylaşmışdır. Eləcə də F.Bayat türklərdə totemizmin olmaması haqqında irəli sürdüyü şərtlərində görkəmli türk

alimi İ.Qəfəsoğlunun müvafiq tədqiqatlarından bəhrələnmişdir (bax.: 10, 14-21). İ.Qəfəsoğlu özünün "Əski türk dini" adlı kitabının "Əski türklərdə totemçilik var idimi?" adlı birinci bölməsini (10, 10-21) bu məsələyə həsr etmiş və öz fikirlərini çoxsaylı faktlar əsasında arqumentləşdirmişdir. Onun fikirləri Azərbaycan alimlərinin bəhrələndiyi əsas qaynaq olduğu üçün bu görkəmli türk aliminin "tezislərini" sıra ilə sistemləşdirməyə çalışaq:

1. "Totemçi ailədə ana hüququ caridir. Türk ailəsi isə "pedəri" xarakter daşımışdır" (10, 14).

Biz bu məsələyə artıq F.Bayatın "şərtlərini" nəzərdən keçirərkən münasibət bildirdik. Onu əlavə etmək istərdik ki, türk ailəsinin yalnız "pedəri", başqa sözlə, patriarxat olması haqqında hökm, əslində, gerçəkliyi əks etdirmir. Sadəcə olaraq, türk cəmiyyətinin inkişaf strukturu kifayət qədər öyrənilmədiyi, yaxud səthi öyrənilmədiyi üçün müəllif bu qənaətə gəlmişdir. Patriarxat matriarxatdan üzvlənmişdir: ilkin insan icması bütün hallarda matriarxat əsasında qurulurdu.

İ.Qəfəsoğlunun növbəti "tezisi" belədir:

2. "Klanda qohumluq totemə söykəndiyi halda, türklərdə əsası qan qohumluğu təşkil edir" (10, 14).

Biz bu məsələyə də yuxarıda qeyd etdiyimiz səbəbdən geniş münasibət bildirməyəcəyik. Təkcə onu qeyd etmək istəyirik ki, türklərdə qohumçuluq sistemi yalnız qan qohumluğu səviyyəsində öyrənilmədiyi üçün İ.Qəfəsoğlu belə bir hökm vermişdir. Qohumluq (doğmalıq) mürəkkəb sistemdir və onun səviyyələri var. Qan qohumluğu onun bir səviyyəsidir. Ümumiyyətlə, ibtidai cəmiyyətlərdə qohumluq (doğmalıq) münasibətləri, təqribən, aşağıdakı səviyyələri əhatə etmişdir:

- İnsan-insan münasibətləri (qan qohumluğu);
- İnsan-heyvan münasibətləri (totem qohumluğu);
- İnsan-quş münasibətləri (totem qohumluğu);
- İnsan-bitki münasibətləri (totem qohumluğu),
- İnsan-relyef obyektləri münasibətləri (kosmoqonik totemlər).

(Qeyd edək ki, sonuncu səviyyəyə elmdə totem qohumçuluğu kimi əhəmiyyət verilməmişdir. Çünki D.Y.Xaytunun yazdığı kimi: "astronomik təzahürlərin totem kimi götürülməsi nadir hadisədir...": 8, 33).

Göstərilən qohumluq səviyyələrinin hamısı ibtidai türk klanı üçün xarakterik olmuşdur və bu mənada, türk cəmiyyəti klan mərhələsindən keçdiyi kimi, klan daxilində mövcud olan mürəkkəb

qohumluq sistemindən də keçmişdir. Bu baxımdan, türklərin qohumçuluq sistemini yalnız qan qohumluğu ilə məhdudlaşdırmaq olmaz və bu səbəbdən müəlliflə razılaşmaq mümkün deyildir.

İ.Qəfəsoğlunun növbəti "tezisinə" diqqət edək:

3. "Klanda mülkiyyət ortaqlığı əsas olduğu halda, türk ailəsində fərdi mülkiyyət böyük rol oynayır" (10, 14).

Biz yenə də eyni səbəbdən məsələyə geniş münasibət bildirməyib, yalnız onu qeyd edirik ki, türk ailəsində fərdi mülkiyyətin böyük rol oynaması sonrakı hadisədir və bunu klan (totemçilik) dövrü ilə qarışdırmaq olmaz. Müqayisə qüsurludur. Klan (qəbilə) quruluşu xüsusi mülkiyyətə əsaslanan ailə quruluşundan çox-çox qabaqdır. Fərqli səviyyə və mərhələləri sinxron (yanası dayana bilən) səviyyələr kimi müqayisə etmək olmaz. Bunlar eyni tipli mərhələlər deyildir. Bu baxımdan, əgər müəllif türk cəmiyyətinin klan mərhələsini təhlil etsəydi, onda ortaq mülkiyyəti hökmən aşkarlayacaqdı.

İ.Qəfəsoğlu daha sonra göstərir:

4. "Totem klanında "iqtisadiyyat" "parazit" səciyyəlidir, yəni toplayıcılığa və ovçuluğa söykənir. Halbuki türk iqtisadi daha çox heyvan yetişdirmə və əkinçilik üzərində qurulmuşdur" (10, 14).

Müəllif yenə də fərqli epoxaları (mərhələləri) bir-biri ilə qarışdırmış və unifikativ dolaşıcılığı yol vermişdir. Əgər müəllif totemizmin toplayıcılıq və ovçuluq klanları üçün xarakterik olduğunu qəbul edərsə, onda bu halda müqayisə üçün, təbii və məntiqi olaraq, türk cəmiyyətinin toplayıcılıq və ovçuluq mərhələsi götürülməli idi. Ancaq İ.Qəfəsoğlu şüurlu şəkildə fərqli epoxaları eyni epoxalar kimi müqayisə etmişdir.

Müəllif, digər tərəfdən, "türk iqtisadi daha çox heyvan yetişdirmə və əkinçilik üzərində qurulmuşdur" hökmünü verməklə türk cəmiyyəti tarixinin toplayıcılıq (yığıcılıq) və ovçuluğa əsaslanan ibtidai mərhələsinin üstündən, sadəcə olaraq, xətt çəkmişdir. Təbii ki, bununla razılaşmaq mümkün deyildir. Heyvan yetişdirmə və əkinçilik istənilən cəmiyyətin, o cümlədən türk cəmiyyətinin iqtisadi münasibətlərinin sonrakı inkişaf dövrüdür. Başqa etnoslar kimi, türk etnosu da ibtidai çağda yığıcılıq və ovçuluq mərhələsindən keçmişdir. Bu halda, İ.Qəfəsoğlunun "öz məntiqindən" çıxış etsək, onda türk cəmiyyətinin ovçuluq və yığıcılıq çağları üçün totem dünyagörüşünü təsdiq etmək lazım gəlir.

Alimin növbəti tezisi belədir:

5. "Totemçiliyin xüsusiyyətlərindən biri də hər klanın bir totemə

sahib olmasıdır, yəni totemsiz klan mövcud deyildir. Türklərdə isə "ata" kimi qəbul edilən heyvanın sayı təkdir: qurd. Əski çağlarda türk ailə və soylarının ayrı-ayrı totem atalarının olmasına dair bir izə təsadüf edilməmişdir. Qurd əfsanəsinin türklərdə bir ümumilik göstərməsinin qurdun totem olmasından daha çox bozqırların qorxulu bir heyvanı olaraq bilavasitə heyvan sürüləri üçün böyük təhlükə təşkil etməsi səbəbindən ona qarşı bəslənilən qorxuqarışıq sayğı hissindən irəli gəldiyi anlaşılr" (10, 14).

Müəllifin bu fikirləri tənqidə qətiyyətlə dözmür. Onun "türklərdə "ata" kimi qəbul olunan heyvanın tək qurd olması" haqqındakı hökmü, sadəcə, yanlışdır. Təkcə onu yada salaq ki, oğuzlarda Basatın totem atası Qaba Ağac, totem anası Qağan Aslandır. Yaxud 24 oğuz boyu dörd-dörd olmaqla bir quş totemində (onqonunda) birləşir. Digər tərəfdən, 24 tayfa (növə) dörd-dörd bölünməklə hər dörd tayfanın (qardaşın) təbiət cisimlərindən ibarət müştərək valideynləri (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz) var. Bu mənada, "Əski çağlarda türk ailə və soylarının ayrı-ayrı totem atalarının olmasına dair bir izə təsadüf edilməmişdir" fikri doğru deyildir. Sadəcə olaraq, türk cəmiyyəti tarixi bu kontekstdə öyrənilməmişdir.

Qurd semanteminə gəlincə, bu obraz türk düşüncə sisteminin tarixi boyunca bir neçə mərhələdən keçmiş və fərqli epoxaların dünyagörüşləri onun obrazında öz izlərini buraxmışdır. F.Bayatın da yazdığı kimi: "Türk mifologiyasında bir çox arxaik obrazlar bir neçə dəfə transformasiya olunub, bir neçə statusdan keçmişlər. Belə obrazların semantikasını öyrənərkən onların keçid mərhələlərini diskret kəsiklərə bölmək lazımdır" (3, 41). İ.Qəfəsoğlu isə türk mifologiyasının bu çox arxaik struktura malik obrazına (qurda) yalnız psixoloji kontekstdə yanaşmış və onun semantik strukturunda heç nə ilə inkar olunmayacaq əcdad-totem funksiyasını inkar etmişdir.

Müəllifin qurdla bağlı növbəti "tezisində" diqqət edək:

6. "Digər tərəfdən, qurd əfsanəsinin türk kütlələri üçün toplayıcı (birləşdirici - S.R.) səciyyəyə malik olması klanları bir-birindən ayıran, bir-biri ilə qarşı-qarşıya qoyan totemin funksiyasına uyğun gəlmir" (10, 14-15).

Müəllifin bu "tezisində" iki səviyyədə dolaşıqlığa yol verilmişdir:

a) Qurd obrazının semantikasının tarixi səviyyələri, tarixən onun üçün aktual olmuş funksiyalar bir-birinə qarışdırılmışdır.

b) Totem üçün xarakterik olan semantika (totemizmin struktur mahiyyəti - tərfi) dolaşlıq (yanlış) şəkildə təqdim olunmuşdur.

Birincisi, "qurd əfsanəsinin türk kütlələri üçün toplayıcı (birləşdirici - S.R.) səciyyəyə malik olması" funksiyası bu obrazın semantik inkişafının mifoloji düşüncədən sonrakı dövrünə aiddir. Qurdun türk kütlələri üçün toplayıcı (birləşdirici) rol oynadığı dövr türk xalqlarının özünü artıq milliyyət, yaxud xalq kimi dərk etdiyi dövrüdür. Bu tarixi şüur çağıdır. Bu çağda mifoloji şüurdan (mifoloji dünyagörüşündən) danışmaq, ümumiyyətlə, olmaz. Tarixi şüurda mifologizmlər folklor dünyagörüşünün arxaik struktur qatlarına aid semantemlərdir. Bu çağda qurd obrazı artıq millilik simvolu səviyyəsinə qalxır və bu mənada, "qurd əfsanəsinin türk kütlələri üçün toplayıcı səciyyəyə malik olması" artıq folklor simvolizmidir. Folklor simvolizmi ilə totemizm ayrı-ayrı epoxaların ideoloji semantemləridir. "Qurd əfsanəsinin türk kütlələri üçün toplayıcı səciyyəyə malik olduğu" çağda heç bir totemizmdən söhbət gedə bilməz. Bu baxımdan, İ.Qəfəsoğlu qurdun tarixi semantik strukturunu düzgün modelləşdirməmiş və bunun nəticəsində obrazın strukturunda yalnız tarixi şüur çağı üçün xarakterik olan simvolizm funksiyasını görə bilmiş, yanlış modelləşdirmə ona qurd obrazının mifoloji şüur çağı üçün xarakterik olan totemizm funksiyasını aşkarlamağa imkan verməmişdir.

İkincisi, İ.Qəfəsoğlunun totemin funksiyasının klanları bir-birindən ayırmaqdan, onları qarşı-qarşıya qoymaqdan ibarət olması haqqında verdiyi "tərif", sadəcə olaraq, yanlışdır. Bu "tərif", ən yaxşı halda, totemizmə birtərəfli yanaşma kimi qiymətləndirmək olar.

Gəldiyimiz qənaətlərə görə, t o t e m i z m:

- Strukturu baxımından insan-təbiət münasibətlərinin qohumçuluğa əsaslanan modelidir;

- Dünyagörüşü baxımından dünya modeli statusundadır;

- Bir dünya modeli olaraq insanla ətraf aləm (dünya) arasındakı münasibətlərin tənzimlənmə strukturudur;

- Totemizm çağının insanı gerçəklik hadisələrini totem dünya modelindən keçirməklə qavrayır;

- Beləliklə, totemizm funksional strukturu baxımından dünyanı klassifikasiya modelidir. (O, İ.Qəfəsoğlunun yazdığı kimi, klanları nə bir-birindən ayırmağa, nə də qarşı-qarşıya qoymağa xidmət edir). Totemizm klassifikasiya modeli (aparatu) olaraq insan özü də daxil olmaqla gerçəkliyin bütün ünsürlərini düzərək nizama salır. O, etnosici (insanla insan arasındakı) və etnosçölü (insanla təbiət arasındakı) münasibətlərin nizamlanma vasitəsidir. Düzümün

əsasında insan-heyvan münasibətlərini inikas edən dünya modeli dayanır.

Alim növbəti "tezisində" yazır:

7. "Totemçi klanda hər kəs eyni adla - totemin adı ilə anıldığı halda, türklər əksərən qurdun əsl adını belə söyləməzlər. Türkcədə qurdun gerçək adı "böri"dir. Türklər bunun yerinə kiçik bir həşərat olan "qurd"u istifadə etmişlər. Bu da, hər halda, "böri"yə qarşı bəslənilən sayğı-qorxu hissindən irəli gəlməkdədir. Təkrar edək ki, bu durum adı anılmayan heyvana "dini" bir mahiyyət vermək demək deyildir. Türklərdə qurd çox əziz, hörmət bəslənilən bir məxluq sayılmışsa da, özünə tapınılmamışdır. Tabğaqlardakı (miladın 3-6-cı yüzilləri) qurdla əlaqəli mağara kultu, Göytürklərdə "atanın yaşadığı yer"in ziyarət edilməsi və orada törənlər keçirilməsi (bax: 6 - S.R.) qurdun varlığı ilə bağlı deyil, keçmişin qaranlıqlarına qarışmış fəlakətli günlərin, qurda sayğı duyğusu ilə qarışmış xatirələri ilə bağlıdır" (10, 15-16).

Biz totem düşüncəsində, mifologiyada, epik düşüncədə və ümumiyyətlə, ənənəvi cəmiyyətlərdə adın dünya modeli funksiyasını yerinə yetirməsi barədə F.Bayatın 5-ci "şərtinə" münasibət bildirərkən ətraflı danışdıq. Buna görə də indi konkret detallara münasibət bildirəcəyik.

a) İ.Qəfəsoğlunun yazdığının əksinə olaraq, "totemçi klanda hər kəs eyni adla - totemin adı ilə anılmamışdır". Cəmiyyətin hər bir fərdinin şəxsi, sosial, siyasi, hərbi və s. mənsubiyyətini bildirən adları var idi. Fərd bir sosial fazadan digərinə, bir siyasi rənqdan başqasına, yaxud bir mövqedən o birisinə keçdikcə bu, onun adında təsbit olunurdu. Totemçi cəmiyyətlərdə hər bir fərdin bütün başqa adları ilə yanaşı, onun totem mənsubiyyətini bildirən adı da var idi. Bu türk cəmiyyətinə tarixinə də xas olmuşdur. Örnək üçün KDQ-nin adlandırma sisteminə nəzər salmaq kifayətdir.

b) İ.Qəfəsoğlu türklərin qurdun əsl adını söyləməməsini onların totemçi olmaması ilə izah etmişdir. Lakin hörmətli alim nəzərə almamışdır ki, müəyyən heyvanın adının çəkilməməsi (adın çəkilməsinə yasaq qoyulması - tabu) ilk növbədə kult hadisəsindən soraq verib, indiki halda qurdun ətrafında pərəstiş sisteminin qurulduğunu göstərir. Əksinə, qurdun adının çəkilməməsi faktı məhz totemizmdən xəbər verir. Totemçi cəmiyyətlərdə totem sayılan heyvanın ətinin yeyilməməsi faktı da məlumdur. Bu baxımdan, qurdun adının çəkilməməsinin semantik dəyəri onun ətinin yeyilməməsinə bərabərdir. Başqa tərəfdən, İ.Qəfəsoğlu bөрünün nəyə görə

soxulcanın (qurdun) adı ilə adlanmasını tamamilə yanlış izah etmişdir. "Qurd" və "börü" adları eyni bir heyvanın müxtəlif türk dillərindəki adlarıdır və canavar qurdun adı heç də soxulcan (həşərat) qurdun adından götürülməmişdir. "Qurd" türk dillərində çoxmənalı söz olduğu kimi, "börü" adı da çoxmənalıdır və türk mədəniyyəti tarixində böri modelinə qurd (canavar) olmayan heyvanlar da aid idi.

"Qeyd edək ki, "börü" şərq türk şamanizmində animizmin struktur vahidlərindəndir. Məsələn, V.N.Basilovun yazdığına görə, şor şamanı dərisini davuluna çəkdiyi heyvanı taq-bura (taq - dağ, bura - vəhşi buy-nuzlu heyvan) adlandırır və özünün baş hamı ruhu sayırdı (2, 81). Altay-teleutlarda şamanın canı davulu ilə eyniləşdirilən heyvan idi və tın-bura (tın - həyat, həyat qüvvəsi, can) adlanırdı (2,82). Burada iki cəhət diqqəti cəlb edir:

1. "Bura-Börü" şamanizmin struktur vahidlərindəndir;
2. "Bura-Börü" şaman totemizm sferası ilə bağlı heyvandır.

Hər iki cəhət "Bura" zoovahidinin çeşidli etnoepik kontekstlərdə çeşidli heyvan növü (qurd, at və s.) təqdim etməsini inkar etmir..." (14, 73-74).

c) İ.Qəfəsoğlunun "Tabğaqlardakı (miladın 3-6-cı yüzilləri) qurdla əlaqəli mağara kultu, Göytürklərdə "atanın yaşadığı yer" in ziyarət edilməsi və orada törənlər keçirilməsi (...) qurdun varlığı ilə bağlı deyil, keçmişin qaranlıqlarına qarışmış fəlakətli günlərin, qurda sayğı duyğusu ilə qarışmış xatirələri ilə bağlıdır" fikri türk tarixində qurdla bağlı inanclar sisteminə, onun ətrafında mövcud olmuş pərəstiş (kult) kompleksinə, obrazlı desək, romantik-psixoloji yanaşmanı ifadə edir.

Kult, o cümlədən tabğaqlardakı qurdla bağlı mağara kultu mürəkkəb inanclar sistemi və onun ritual praktikasını nəzərdə tutur. Pərəstiş (kult) obyektı olan heyvan artıq sakraldır. O, inanclar sisteminin içinə girməsə, kultlaşa bilməz. Bu baxımdan, görkəmli və ünlü türk alimi İ.Qəfəsoğlunun özünün də kult sisteminin içinə nüfuz etməsi lazım idi. Bu halda tabğaqlardakı qurdla bağlı mağara kultunun məhz "qurdun varlığı ilə bağlı" olduğu aydın görünərdi.

Bundan başqa, göytürklərdə qurdla bağlı "atanın yaşadığı yer" in ziyarət edilməsi və orada törənlər keçirilməsi struktur tipologiyası baxımından "əcdad kultu", etnokosmik tipi baxımından türk "əcdad qurd kultu" ilə bağlıdır. Həmin ziyarət-törən sisteminə qurdun totem funksiyası artıq arxetipik səciyyə daşıyırdı. Burada birbaşa qurd totemindən danışmaq mümkün deyildir. Çünki əcdad qurd kultunun bu göytürk mərhələsi qurdun totem mərhələsindən

çox uzaqlaşmış, inkişaf edərək yeni keyfiyyət kəsb etmişdir. Göytürklər klan-qəbilə dövrünü və buna uyğun olaraq mifoloji şüur çağını yox, tarixi şüur çağını və buna uyğun dövlətçilik mərhələsini yaşayırdılar. Lakin həmin ziyarət-törən öz arxetipik strukturu baxımından totem qurd semantemindən heç bir halda qıraqda deyil. Bu baxımdan, totem qurdu həmin ziyarət-törənin zahiri planında yox, arxaik strukturunda axtarmaq faydalı nəticə verərdi.

İ.Qəfəsoğlu qurd obrazı ilə bağlı fikirlərinə növbəti "tezisdə" belə yekun vurur:

8. "Nəhayət, yalnız totemdə deyil, totemə bağlı bütün insanlarda, bütün varlıqlarda olduğuna inanılan və toxunduğu hər şeyi müqəddəsləşdirən "mana" adlı (söz Melaneziya dilindən alınmışdır) gizli bir qüvvə təsəvvürünü ehtiva edən totemçilikdə ruhun ölməzliyi, atalar ruhları, o biri dünya düşüncələri olmadığı halda, əski türklərdə bir "mana" təsəvvürü heç yer almadığı kimi, ...kainat ruhları dünyası olaraq tanınmaqda..., ata ruhları üçün... qurbanlar kəsilməkdədir. Təs deyilən bütələr də totem "Şirinqa"ları (çuringaları - S.R.) deyil, daha çox ata ruhlarının timsallarıdır" (10, 16).

Ümumiyyətlə, təkcə İ.Qəfəsoğluda yox, eləcə də türklərdə totemizmi inkar edən digər müəlliflərdə də totemizmə bir səthi, deklorativ münasibət var. İ.Qəfəsoğlunun məntiqinə görə, əgər türklərdə totemizm düşüncəsi olmuşsa, onda hökmən "mana" adlı gizli bir qüvvə mövcud olmalı idi. Əgər bu qüvvə yoxsa, demək, türklərdə totemizm adlanan hadisə olmamışdır.

Belə yanaşma son dərəcə səthidir. Başqa sözlə, İ.Qəfəsoğlu və bir sıra başqaları üçün totemizmin qeyri-türk xalqlarının ideoloji təcrübəsində mövcud olan deklorativ modeli, maketi var. Həmin maket kalka şəklində türk cəmiyyəti tarixində aşkarlanmırsa, demək, türklərdə totemizm olmayıb. Lakin unudulur ki, türk totemizmi bütün tipoloji ortaqlığına baxmayaraq, qeyri-türk xalqları totemizminin heç bir halda kalkası deyildir.

Biz belə yanaşmanı xüsusilə elmin çağdaş mərhələsində qəbul etmirik. Çünki totemizm ilk növbədə düşüncə konstruksiyası (dünya modeli) və onun mətn reallaşmasıdır. İ.Qəfəsoğlu da daxil olmaqla fikirlərinə toxunduğumuz alimlərin heç biri totemizmə nə düşüncə konstruksiyası (mənalara paradigması), nə də mətn sistemi (dünya modelinin gerçəkləşdiyi sintaqmatik sistem) kimi yanaşmamışdır. Belə yanaşma olmadan faktların şərhə heç bir halda sistemi əks etdirə bilməz və sistemli olmaz. Sistemin (yaxud antisistemin) aşkarlanmadığı yerdə faktların gerçəkliyin rekonstruksiyasına qulluq etməsi mümkün deyildir.

Deyilənlər İ.Qəfəsoğlunun toxunduğu "Şirinqa" məsələsinə də aiddir. D.Y.Xaytun etnoqraflar B.Spenser və F.Gillenin Mərkəzi Avstraliyanın aranda qəbilələri ilə bağlı tədqiqatlarına (bax.: 16; 17) söykənərək yazır: "Arandaların inanclarına görə, onların əcdadları səyahət edərkən özlərindən sonra müxtəlif yerlərdə öz "çuringalarını", yaxud "turingalarını" qoyub gedirdilər. Onlarda əcdadların "mənəvi hissəsi" təcəssüm olunurdu. Çuringa adı uzunsov, yastı daş, yaxud ağac parçası idi. Əcdadların səyahətlərini simvolik şəkildə təsvir edən naxışlarla, başlıca olaraq, konsentrik çevrələrlə, yarımçevrələrlə, yaylarla, paralel xətlərlə və s. bəzənirdi. Bu çuringalar xüsusi totem mərkəzlərində - əcdadların məskun olduğu yerlərdə yerləşir və özünün yenidən təcəssüm olunmasını gözləyirdi. Ötüb keçən qadını görəndə ona "uşaq rüşeymi", yaxud "uşaq ruhu" şəklində daxil olurlar..." (8, 39-40).

Beləliklə, çuringa totem ruhunu, əcdadın ruhunu özündə təcəssüm etdirən əşyadır. İ.Qəfəsoğlu çuringaları türklərin tosları ilə müqayisə edərək "Tös deyilən bütələr də totem "Şirinqa"ları deyil, daha çox ata ruhlarının timsallarıdır" hökmünü verir. Maraqlıdır, çuringalar da, toslar da - hər ikisi əcdad ruhlarını özündə təcəssüm etdirən cansız əşyalardır. Onların funksional semantikasi eynidir. Bu halda İ.Qəfəsoğlu əgər semantik struktur eyniliyindən çıxış etsəydi, şübhəsiz ki, başqa nəticəyə gəlməli olacaqdı (məsələn, nağıllarda qadınların qeri-adi yolla - sudan, bitkidən, cansız əşyalardan və s. hamilə qalmasının semantik mahiyyətini aşkarlayacaqdı).

İ.Qəfəsoğlunun sonuncu "tezisləri" onqonla bağlıdır:

9. "Fəqət başqırdlarda, oğuzlarda görülən, xüsusilə ov quşları ilə bağlı "onqon" məsələsi necə izah ediləcəkdir?

Türklərdə totemçilik dininin varlığını qəbul etmək gücü qarşısında həqiqi bir totemçiliyin izləri sayıla biləcək bu məsələni, hər halda, qonşu tayfaların təsirində aramaq doğru olacaqdır. Başqırdlardakı durumda "Ural"lı topluluqların təsirləri düşünülə bilir" (10, 17).

"... Oğuzlara gəlincə, bunlardakı totemçilik izlərinin monqollarla bağlı olduğu daha ağlabatan görünməkdədir" (10, 18).

"... Söz... ehtimal ki, türkcə onq (sağ, doğru, uğur) kökündən... törəmişdir. Fəqət "totem" mənasını ifadə edən termin olaraq yalnız monqolcada yaşamış olub, türk dillərində mövcud deyildir" (10, 18-19).

"Oğuz dastanında da ("Oğuznamə"də - S.R.) bu mənada (totem mənasında - S.R.) bir işarəyə rast gəlinməz. Dastanda adları çəkilən qızıl toyuq-gümüş toyuq, ağ qoyun-qara qoyun sözləri əski türk

iqtisadiyyatında çobanlıq və cütçülüüyü simvolizə etməkdə olub, qutsallıq və tapınma ilə bağlı olduğuna dair hər hansı bir əlamət yoxdur" (10, 19-20).

Göründüyü kimi, İ.Qəfəsoğlu türk mədəniyyətində onqon məsələsini "həqiqi bir totemçiliyin izləri sayıla biləcək bu məsələ" hesab etsə də, bunu ilk növbədə Ural, monqol təsirləri hesab edir. Bilindiyi kimi, türklər Ural-Altay nəzəriyyəsinə görə, Ural-Altay xalqları, o cümlədən monqollarla uzaq əcdad baxımından eyni mənşəlidirlər. Totemizmin köklərini də məhz tarixin dərinliklərində, mifoloji şüur çağında, başqa sözlə, uzaq əcdadlarımızın dünyagörüşü səviyyəsində axtarmaq lazımdır. Bu baxımdan, onqon hadisəsinin türklərə urallılardan, yaxud oğuzlara monqollardan keçməsinə qəbul etsək belə, bu, onun türkə məxsusluğunu inkar etmir. Digər tərəfdən, müəllifin "onqon" sözünün kökünü türkmənşəli hesab etməsi də türk onqon totemçilik kompleksinin kosmoetnik mənşəyinin məhz onun özünə məxsus olduğunu göstərir.

İ.Qəfəsoğlunun "Oğuz dastanında... ("Oğuznamə"də - S.R.) ...adları çəkilən qızıl toyuq-gümüş toyuq, ağ qoyun-qara qoyun sözləri əski türk iqtisadiyyatında çobanlıq və cütçülüüyü simvolizə etməkdə olub, qutsallıq və tapınma ilə bağlı olduğuna dair hər hansı bir əlamət yoxdur" fikri tamamilə yanlıştır. Əksinə, "Oğuznamə"də istər toyuqların, istərsə də qoyunların çobanlıq və cütçülüklə "bağlı olduğuna dair hər hansı bir əlamət yoxdur". Bu heyvanlara biz oğuzların etnokosmik klassifikasiya (etnokosmik özünüdəyərləndirmə və yenidən təşkil olunma) ritualının obyektləri kimi rast gəlirik. Ritualda dünya ağacını simvollaşdıran şüvüllərin başında yerləşdirilmiş qızıl və gümüş toyuqlar astral sferanı, mərasimdə kəsilən qoyunlar dünyanı simvollaşdırır.

Qeyd edək ki, görkəmli alim, türk elm tarixinin danılmaz siması, fundamental əsərlər müəllifi İ.Qəfəsoğlu onqon məsələsində türk totemizmi probleminin həllinə yaxın olsa da, təəssüf ki, totemizmi arxaik düşüncə konstruksiyası, dünya modeli və onun mətn reallaşması kontekstlərində götürmədiyi üçün yanlış istiqamətdə getmiş və uyğun nəticələr əldə etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Acalov A. Azərbaycan folklorşünaslığının bəzi epistemoloji problemləri "Azərbaycan folklorşünaslığı məsələləri" (məq. məc.). B., "Elm", 1989, s.3-12.
2. Б а с и л о в В.Н. Из б р а н н и к и д у х о в . М, 1984.

3. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz kağan" dastanı. B., "Sabah". 1993.
4. Bayat F. Mitolojiyə giriş. Karam, Çorum, 2005.
5. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. B., "Elm", 2003.
6. Eberhard W. Çinin Şimal Konşuları, s. 80-86 və s. (İ.Qəfəsoğlunun isnad etdiyi ədəbiyyat - S.R.).
7. Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. B., "Elm", 2005.
8. Хайтун Д.Е. Тотемизм: его сущность о происхождение. Сталинабад, 1958.
9. İnan A. Onqon ve Tös Kelemeleri Hakkında. Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3 Baskı, I cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 268-273.
10. Kafesoğlu İ. Eski Türk Dini. Kültür Bakanlığı Yayınları: 367. Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 12. Ankara: 1980.
11. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadə çapı. B., "Yazıçı", 1988.
12. Kitabı-Dədə Qorqud. Sadələşdirilmiş mətn. B., "Elm", 1999.
13. Rzasoy S. "Kitabı-Dədə Qorqud"un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqlər, XII c., B., "Səda", 2002, s.85-155.
14. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları. B., "Səda", 2004.
15. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. B., "Yazıçı", 1983.
16. Spencer B, Gillen F. The native tribes of Central Australia. L., 1899, s. 145, 123-125 (D.Y.Xaytunun isnad etdiyi ədəbiyyat - S.R.).
17. Spencer B, Gillen F. The northern tribes of central Australia. L., 1904, s. 143-144 (D.Y.Xaytunun isnad etdiyi ədəbiyyat - S.R.).

РЕЗЮМЕ

Сейфеддин Рзасой

ТЮРКСКИЙ ТОТЕМИЗМ, КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА

В статье были затронуты проблемы тюркского тотемизма. В древнем тюркском сознании была проведена экспертиза аргументировалась их необоснованное существование.

SUMMARY

Seyfeddin Rzasoy

TURKIC TOTEMISM, AS A SCIENTIFIC PROBLEM

In article problems Turkic totemizm have been mentioned. In ancient Turkic consciousness examination of idea about not existense totemizm has been lead and their unreasonable existence was given reason.

Ağalar MİRZƏ

ŞİRVAN AŞIQ ŞERİNDƏ QOŞMANIN POETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Xalq şeri, aşıq yaradıcılığı mövzusunun xalq həyatından, qayğı və arzularından götürsə də, o, poetik ənənlərin fəvqəlzaman və fəvqəlməkan sənət prinsiplərindən süzülərək fərdi düşüncədən etnik düşüncəyə, yaradıcılıq işarətlərinə doğru istiqamət götürmüşdür. Çünki xalq şeri universal düşüncə, poetik sistem olduğu üçün burada şerin kompozisiya çərçivəsi şərtləşir, ifadə olunan arzu rəmzi folklor imperativinə çevrilir. "Xalq şeri reallıqdan daha çox reallıq haqqında təsəvvürləri istifadə edir, bədii zaman və məkan ənənəvi dünya mənzərəsinə yaxınlaşır, realist detallar rəmzləşir, təsvir obyektləri estetik işarə səciyyəsi qazanır. Bədii mətn öz gerçəkliyini təsliqləyir, şərti reallığa, müstəqil işarələr sisteminə çevrilir" (1, s.8). Bu, xalq şerinin yaranma və inkişafı üçün xarakterik haldır. Mifik təfəkkürün əski şer formasına çevrilməsi dövrünü əks etdirən az hecalı şerlərdəki poetik işarələrin, rəmzi obrazların məlum sistemi sanki inkişaf mərhələlərində də zaman şərtiliyini məkan və şəxsiyyətlərin şərtiliyi prinsipinə çevirə bilər. Xalq şeri təkcə həyatda baş verənlərin poetik çevrəsini çəkməklə, onu xüsusi kanonlar daxilində verməklə yüksələ bilməzdi. Bu, söz adamını salnaməçidən fərqləndirməzdi. "Şairin vəzifəsi həqiqətən olub keçənlərdən deyil, ola bilən şeydən, daha doğrusu, ehtimala və zərurətə görə mümkün ola bilən hadisələrdən bəhs etməkdir" - deyən Aristotel tarixçi ilə şairin fərqi birinin vəzlərdən istifadə etməsi, o birininse etməməsində görmür. Herodotun əsərlərinin vəzlə yazılacağı təqdirdə belə, tarixdən başqa bir şey olmayacağını bildirir. Poeziya tarixdən fərqli mümkün ola biləcək hadisələrdən bəhs edir, buna görə də poeziya tarixdən daha ciddidir. Çünki poeziya daha çox ümumidən, tarix isə xüsusidən bəhs edir (2, s.63).

Daha qədim ənənlərə malik xalq şerindəki obyekt və subyektin, zaman və məkanın şərtiliyi onu yaradan el sənətkarlarına epik aləm barədə bəlağətli və bədii vüsətlə söz açmaq imkanı verir. Bu imkanın hüdudsuzluğu hətta şey və hadisələrə münasibətdə mübaliğəni, bədii yalanı sənət səviyyəsinə yüksəltməyi qanunauyğun sayır.

Xalq şerinin ritm, harmoniya, bədii vüsət keyfiyyətlərinin əsasında dayanan şərtilik, elmlə müqayisədə üstünlük kimi təqdim olunursa, formal cəhətlərə etina etməyib daxili məzmunun zənginliyinə və özünəməxsusluğuna diqqəti artırmaq tələb olunur.

Çünki istər qədim dövr, istərsə də orta əsrlərdə nəzmlə yazılmış bir çox əsərləri həqiqi poeziyadan, yaxud xalq şerindən formal vəzn,qafiyə işarətləri deyil,əsinin daxili məzmunu, poetik vüsəti fərqləndirmişdir .Xalq şeri elmi-fəlsəfi düşüncədən,mifik görüşlər, sakral güclər kompleksinə münasibət müstəvisindən kənarda təsəvvür edilməz. Çünki qədim türk təfəkküründə zaman anlayışı silsiləvi səciyyə daşıyaraq təbii mərhələlərə uyğun gəlir,insan taleyi təbii prosesləri tamamlayır...(3,s.33).

Xalq şerinin ayrılmaz hissəsi olan aşiq poeziyası ozan ənənələrindən gələn alplıq, qəhrəmanlıq məzmununu Allaha aşiqlik fəlsəfəsi ilə sintez edərəkən yeni keyfiyyətli xalq şeri şəkillərini meydana gətirdi. Az hesalı şer formalarından 15-17 hecayadək yüksələn bu poetik pontionda folklor fəlsəfəsi, ozan-aşiq ritmikası ilə harmoniyada yeni forma-mətn təzahürünə çevrildi. Aşiq şerinin inkişafı dilin inkişafına, dilin funksionallığı isə yeni forma və şəkillərin meydana çıxmasına səbəb oldu. XII-XIII yüzillərdə xalq şerinin sənətkarlıq kompleksində islamdan əvvəlki əski mifik, kosmoqonik düşüncələrin silsiləsi, islamiin ilkin çağlarındakı ozan-alplıq,qəhrəmanlıq təsəvvürləri və əsasında bir olan Allaha aşiqlik fəlsəfəsi-təsəvvüfün bədii rəmzləri dayanırdı. Bu üç düşüncə kompleksi hər biri ayrılıqda və üçü birlikdə yeni xalq şeri şəkillərinin, rifmikasının sürətli yaranma və inkişafına təkan verdi. Xüsusiən dastan yaradıcılığında zaman şərtiliyi düşüncənin sərhədlərini tez-tez pozaraq xalq şeri poetikasında rənglərin bolluğunu yaradır, bu da öz növbəsində yeni tipli sənət növü olan aşiq institutunun söz bazasını zənginləşdirir. Bu gün xalq şeri kanonlarının, xüsusiən aşiq yaradıcılığında dominant olan qoşmanın XIII əsrdə mövcudluğu faktı, gəraylı, varsağı və s. azhecalı,sadə şer şəkillərini daha qədim qatlarda axtarmaq ehtimalını qüvvətləndirir. Şirvan aşiq şerində bayatıdan (cığa kimi) istifadə isə qoşma və bayatı sintezinin izlərini, eləcə də qoşmanın funksionallıq çağlarını bayatı ilə bir çevrədə axtarmaq imkanı verir. Yazılı ədəbi ənənələrin xalq şerinə, şifahi yaradıcılığın isə klassik poeziyaya təsiri də ilk orta çağlarda yeni poetik formaların aşiq yaradıcılığına transfer olunmasına imkan yaradır.

Xüsusiən XI-XII yüzilliklərdə farsdilli şerin kanonları ərəzda yazan el şairlərinin şifahi ənənələrə üz tutması o dövrün poetik palitrasında öz naxışlarını salmışdır. Şifahi xalq ədəbiyyatı, xüsusiən aşiq poeziyası səslə sözün, musiqi ilə poetik fikrin harmoniyasından yaranan özünəməxsus dil sistemidir. Aşiq yaradıcılığı və onun

yaratdığı ifadə vasitəsi də folklorun tərkib hissəsi kimi öyrənilir. "Folklor dili Azərbaycan ədəbi dilinin örnəyidir. Nağıllarımızda, atalar sözlərində, bayatılarımızda, dastanlarda dil sanki dil üstündə dildir. Bu dil tutarlı dildir, yığcamdır, sərrastdır, ən başlıcası isə dilə baxsan, bu dildə danışan xalqın özünü, düşüncə tərzini, duyum yönünü aydın görürsən, hiss edərsən" (4,s.19). Dil özü də təfəkkür hadisəsidir və dilin zənginliyi, melodizmi, poetik ifadə vasitələri qəbul etmək və işlətmək fəallığı sözün semantik tutumunda özünü büruzə verir, hər cür düşüncə tipinin ifadəliliyində vasitəçi olur.

Aşıq sənətinin zənginliyi, təsirliliyi, koloriti canlı danışq dilinə əsaslanmasındadır. Bu dil min illərdir ki, öz bədii gücünü xalqın məişət dilindəki zəngin söz fondundan alır. Bədii təsvir və ifadə vasitələrinin təbiiliyi və dəqiq işlədilməsi də bununla əlaqədardır. Başqa bir tərəfdən, bu dil saz pərdələri və saz köklərinə uyğunlaşdırılmışdır. Sözləri seçmək, onları saz melodiylarına sıralamaq, dinləyiciləri melodik qafiyələr ilə sehləmək aşıq yaradıcılığının ümdə şərtlərindəndir. Buna görə ki, geniş fikrin konkret, təsirli şəkildə oxucu-dinləyicilərə çatdırılmasında, təsvir olunan lirik fikir və təsvir obyektinə, sözsüz hüsn-rəğbət aşıq poeziyasında əsrlər boyu tərəvətini, bəkirəliyini itirməmişdir (5,s.175). Lakin aşıq şerinin dilini, dastan təhkiyəsini daha çox mənalandıran müxtəlif bədii təyinlərin, təzadların yerli-yerində işlədilməsi deyil. Bəlkə də əsas olan xalq poeziyasının poetik fiqurlarındakı polifoniya, söz, fikir semantikasının heyramiz dərəcədə bütövlüyü, dominant təkrarsızlığıdır. Çünki xalq şerində adi bir qəriblik, qərbət anlayışının heç bir başqa ədəbi mühitdə müşahidə olunmayan çoxçalarlılığı özünü göstərməkdədir. "Profan məntiqə görə qərib-insanın kimsəsizliyi, təkliyi və tənhalığına işarədir. Lirik müəllif qavranışında "qərib" qisməti ümumiləşərək insanın taledən, zaman və məkandan asılılığının və s. mətəforası ola bilər; sakral kontekstdə isə "qərib" insan başqa dünyanın nümayəndəsidir, adi dünyaya təsadüfən düşmüş ülvə şəxsdir, "fanidə əbədinin, əbədidə faninin təmsilçisidir, "aralıq", "vasitəçi", yəni heç bir aləmdə sabit yeri olmayan faciəvi fiqurdur" (1,s.6). Bu baxımdan aşıq şerinin poetik sirrini bədii obrazın düşdüğü vəziyyətin semantikasında (qərbət, qəriblik, məhbəs və s.) axtarmaq daha doğru olardı. Saz havalarının sayı kimi aşıq şeri şəkillərinin təsnifində də çoxşəkillilik qalmaqdadır. Bu, hər şeydən əvvəl, aşıq yaradıcılığına bir söz yaradıcılığı, ikinci tərəfdən isə sənət, ifaçılıq tərzində yanaşmadan irəli gəlir. M.H.Təhməmasib aşıq şeri şəkillərinin sayını saz havalarına bərabər tutanda bu

iki yanaşma prinsipini nəzərə aldığı ehtimal olunur(6,s.6).

Musiqişünas Əminə Eldarova strofik quruluşlu aşığı şerini heca vəznini ilə sıx bağlı inkişafda, musiqi ladlarına ölçülü poetik lövhələr adlandırır və ən çox müraciət olunan formalar içərisində gəraylı, qoşma, təcnis və divaninin adını çəkir. Aşığı şerindəki misraların sayı, misralardakı hecaların sıralanması, habelə qafiyələnməyə və mövzu-məzmununa görə təsnif olunsada, bir sıra kanonlarda yaranan musiqili poetik əsərin kompozisiya əlvanlığı onun təqdimatında, emosional qavranılmasında başlıca rol oynayır (7,s.44-46). Aşığı yaradıcılığında qoşma etno-poetik funksionallıq baxımından xüsusi yer tutur. İstər məhəbbət, istərsə də alpçılıq, qəhrəmanlıq dastanlarının təqdimatında qoşma epik və lirik düşüncənin ən işlək forması kimi çıxış edir. Qoşma misralarının gəraylıya nisbətən çoxhecalılığı, saz,qopuz ladına uyarlılığı barədə paronim vahidlərdən tutmuş, ən müxtəlif bədii təyinlərin, epitetlərin, sintaktik inversiyaların, anaforaların işlədilməsindən yaranan emosional fikir,duyğu sistemi yarada bilir (8,s.66-68).

Qoşma Azərbaycan şerinin qədim, ən çox yayılmış növlərindən biridir. Beş-altı bəndlik bu şerinin son bəndində (məhürbəndində) aşığılar adətən adlarını da çəkirlər (9,s.28-29). Heca vəznini aşığı yaradıcılığı üçün əsas hesab edən prof. F.Qasımzadə şer şəkillərinin dəyişməsində hecaların dəyişməsinin rolunu göstərir: "Lakin aşığı şeri musiqi ilə birgə təqdimatda mətnə yaradıcı münasibət üzə çıxır. Belə ki, yaradıcı aşığı şeri musiqi ahənginə uyğun olaraq düzəldir. Buna görə də aşığı şeri parçalarında işləyən vəzn heca vəzninin eyni deyildir.Buradakı vəzn musiqinin ahənginə uyğunlaşdırıldığı üçün daha oynaqdır" (10,s.26).

Çünki aşığı yaradıcılıq anında sadəcə sözün möhtəşəmliyi, söz-qafiyə sisteminin orijinallığı haqqına deyil, həm də "sövqi-təbii" olaraq dünyəvi gözəllik, insanın təbiəti,göz-könül oxşayan ahəngdar varlığı, fiziki kamilliyi uydurma,xəyali gözəlliklərə qarşı qoyur(11,s.31).

Aşığı yaradıcılığının daxili mahiyyətini, təbiətə, insana, insanın tapındığı real və irreal qüvvələrə münasibətini,ilahi eşq və məcazi eşqin ruh və tən tənziqlənməsində qoşma ən mükəmməl şer kanonudur. Təsədüfi deyil ki, dastan yaradıcılığında qoşma şer şəkli mövzu və məqsədinə görə ustadnamə, qıfılənd, hərəbə-zorba, vücudnamə, cahannamə, gözəlləmə və s. ad-məzmun alaraq epik struktura xüsusi mahiyyət verir. Qoşma qafiyə sistemindəki yenilikləri hesabına qoşayarpaq, güllü qafiyəli, qoşma-müstəzad,

hərfüstü qoşma, cığalı qoşma və s. növlərə bölünür. Şirvan aşiq mühiti çevrəsində ilk qoşmanın müəllifi Mola Qasım Şirvanidir. XIII-XIV yüzilliklərdə dilimizin struktur kamilliyinə və leksik, semantik zənginliyinə nümunə kimi bu qoşmadan müəyyən misraları diqqətinizə təqdim edirik:

Qədəm qoyub didələrim üstünə,
Sən xoş gəldin, səfa gəldin, sevdiyim.
Qurban olum siyah çeşmin məstinə,
Məgər sən insafa gəldin, sevdiyim?

Bu bənddəki "üstünə, məstinə" (1+3), "səfa,insafa" (2+4) çarpaz qafiyələri beş bəndlik bu qoşmada "yar qapısında yüz il yaslanan" vəfalı aşiqin "səg rəqiblərdən" çəkdiyi izzətləri, sevgi həyəcanlarını yüksək poetik vüsətlə çatdırması ilə yadda qalır. 700 il əvvəl deyilən sözlərin struktur-məna rəvanlığı, poetik obrazın bədii təyin əlvanlığı, nəhayət, bu haqq aşiqinin sevgisi yolundakı dönməzliyi, mübarizə ardıcılığı bənddən-bəndə yüksələn emosional mərhələlərlə təqdim olunur. İctimai-sosial mübarizələrin gərginliyi "səg rəqiblər qapınızdan qoymazdı, o zalımlar səni mənə qıymazdı" misralarında bütün mahiyyəti ilə açıqlanarkən bu böyük qarşıdurmaya dövlət gələn sevgilisinin iradəsini, fədakarlığını, eşq uğrunda şəhidliyini görüb insanı Haqq ucalığında təqdim edir:

Mən Qasımam, sinəm haqqın kəlamı,
Şükür haqqa, yar eşitdi naləmi...

Köməkdən ötrü haqqa üz tutan aşiqin nalələrini yarın eşidib ona sarı gəlməsi Haqq-İnsan - "Ənəlhəqq" ideya-fəlsəfi düşüncəsinin ilkin orta çağlarda yaranıb şüurlara hakim olmasına işarədir.

Padarlı Abdullanın yaradıcılığında qoşma mövzu genişliyi və şəkli incəlikləri ilə diqqəti cəlb edir. Təkrar misralı qoşmaya nümunə kimi təqdim edəcəyimiz örnəkdə paronim vahidlərin silsiləvari düzüümü, səs təqlidi ilə alliterativ effektin yaratdığı xoş ovqat bu qoşmaya marağı artırır:

Bulut göydə düzüm-düzüm düzülür,
Get, gözəl, səfərin mübarək olsun!
Gözlərimdən abi-neysan süzülür,
Get, gözəl, səfərin mübarək olsun! (12,s.128).

Birinci bənddəki çarpaz qafiyələnmə misralararası daxili məntiqi daha da artırır: göydə buludun düzüm-düzüm düzülməsini üçüncü misrada aşiqin gözlərindən abi-niysanın süzülməsi ilə (təbiət-insan tandemi) bir müstəvidə verir. Məcburi ayrılıqdan doğan qəzəb mərhə-

ləsini ironik razılıq forması ilə ifadə edən aşiq əslində bu səfərə qəti razı deyil. "Get, gözəl, səfərin mübarək olsun" təkrarlanan misrası sonrakı bəndlərdə daha şiddətli etiraz notuna çevrilir. Çünki: "Sən ki getdin, əqlim gedər başımdan" deyən aşiqin sevgilisində uğur arzulaması ağlabatan görünmür. Demək, bu səfərə sədd çəkmək aşiqin zorunda deyil. Nəticədə o, real itkilərlə barışıb xəyali vüsala bütün varlığı ilə inanır və bu vüsalla qürur duyur:

Sən ki varsan, bu dünyanın alısən,
Cümlə bu dünyaya şəfəq salısan,
Yüz il getsən, Abdullanın yarısən,
Get, gözəl, səfərin mübarək olsun!

Hər dəfə yeni vurğu, yeni intonasiya fikrin axarını təzələyir, misradakı səslərin alliterasiyası hissiyyatın dəruni qatlarını üzə çıxarır, dinləyəni seyrçidən hadisənin iştirakçısına çevirir:

Nə tutmusan qızıl yəhər qaşından,
Qəm çəkmə sən gözdən axan yaşından...

Şirvan aşiqlərinin yaradıcılığında az təsadüf olursa da, qoşayarpaq qoşmanın ən kamil nümunələrindən birinə Samur qəzasının Ehraq kəndində anadan olmuş Aşiq Rəcəbin irsində təsadüf edirik. Qoşaqaftiyədə misradaxili qafiyələnmə əsas şərt hesab olunur:

Bir zülfü şahmara, tutti-ənvərə,
Bir telli dilbərə müştəq olmuşam.
Bir şirin göftərə, ləbi kövsərə,
Dəhanı şəkkərə müştəq olmuşam (13, s.37).

Qoşayarpaq qoşmanın saya qoşmadan fərqi onun daha oynaq, daha poetik, saz havalarına daha şirin oxunmasındadır. Burada hər misranın deyilişində, oxunuşunda pauza, nəfəsdərmə, ifadənin incəliyində, emosionallığına xidmət edir, şerin deyilişi zamanı ağızda hava axını maneəsiz hərəkət edir, mətnin tez yadda qalmasına, əzbərlənməsinə səbəb olur (14, s.435).

Udulu Kərimin yaradıcılığında verəcəyimiz örnekdəse emosional sorğularla müşayiət olunan təkrar misralar qoşmanın özəyində bünövrə daşı kimi möhkəm yer tutur, hər dəfə təkrarlandığıca aşiqin pərişanlığını bütün vüsəti ilə dinləyəni yetirmək imkanı verir:

Fələyin əlindən qılan ahu-zar
Biri mənəm, bir yarəb, kim ola?
Gülü rüxsarına çəkən intizar
Biri mənəm, biri ya rəb, kim ola?

Qoşmanın dodaqdəyməz şəkli sənətkardan xüsusi istedad tələb

edir. Dodaq samitlərinin iştirakı olmadan yaranan qoşmanın ifası zamanı sözün məkan rahatlığı diqqəti çəkir:

Ta özəldən yar yarına hayandı,
Adın nədir, el-elatın hayandı,
Yarın atəşinə ha yandı, yandı,
Sinəsində nazı a qala, qala!(15,s.105-106).

Burada söhbət formal struktur yaratmaq, söz oynatmaqdan deyil, sənətkarın eyni vaxtda qoşma qəlibləri içində dodaq samitlərsiz sözləri sinxron sıralanması məharətindən gedir.

Klassik ədəbiyyatın təsiri ilə yarandığı güman olunan(16,s.83) ayaqlı qoşma sonralar aşırıq yaradıcılığının, musiqi, ifaçılıq hökmlərinin tələbinə uyğunlaşaraq geniş yayılmışdır. Özündə söz qüdrəti hiss edən ustad aşığılar, el şairləri ayaqlı qoşmalar yaratmağa daim cəhd göstərmişlər:

O gül dedikləri ehtiyacdandı,
Təkcə bir lələnin bağı al qandı,
Yar dedim, ciyərini alırdı, yandı,
Yar dediyim arxa-dirəyə bir bax,
Köməyə bir bax! (17,s.187).

Qoşma şer şəklində və poetik strukturunda yaranan bir çox nümunələr başqa adlar altında, məs., ustadnamə, qıfıl bənd, vücudnamə və s. kimi öyrənilir. Əslində bu, qoşma şer şəklinin müxtəlif məqam, münasibətlər şəraitində işlənməsi, istifadəsinə görə məzmunundakı fərqlər hesabına belə təsnif olunur. Prof.A.Nəbiyev bütün bunları qoşmanın törəmə şəkilləri hesab edir(18,s.276).

Ustadnamə adından da göründüyü kimi ustad kəlamıdır. Adətən məhəbbət dastanlarının imperativi kimi işlənir. Özü də ustadnamə dastanda tək işlənmir, üç nümunəsi təqdim edilir. Ustadnamələrin poetik strukturu qoşmanın təkrarıdır. Mövzunun həcm və davamlılığından asılı olaraq 3,5,7,9 və s. bəndli ola bilər. Bütün hallarda qoşma şer strukturunu yaşadan ustadnamələr yalnız işlənmə yerinə və mövzusunə görə fərqlənilirlər. Adətən söz, misra yükünü hikmətamiz, aforistik deyimlərdən, poetik atalar sözlərindən tutan ustadnamələr dünyagörmüş sənətkarın həyat, sənət təcrübəsindən yaranan nəsihətləri, öyüdləri, məsləhətləridir. Burada ən müxtəlif folklor işarətlərinin sənətkarcasına düzümü yeni məzmunlu qoşmanın-ustadnamənin yaranmasına səbəb olur. Biz ustadnaməyə qoşma deyərkən onu ənənəvi məhəbbət mövzulu 11 hecalı şer şəklilə də eyniləşdirə bilmərik. Burada mövzunun və yaradıcılıq üslubunun fərqi xarakteri şeri ustadnamə kimi adlandırmağı vacib edir. XYII-

XYIII yüzillikdə yaşamış şirvanlı el sənətkarı Dəllək Murad ustadnamənin ən dəyərli nümunələrini yaratmışdır:

Adəm oğlu,yol-ərkanı tanı,bil,
Yol-ərkan bilərin yeri dar olmaz.
Sirrini söyləmə qamu aləmə,
Bivəfa dilbərdən sənə yar olmaz.

Quruluş etibarı ilə qoşma sxemi olan bu nümunədə hər misrası böyük yaşam fəlsəfəsindən, ustad təcrübəsindən, məclis meydangirliyindən, həyat sınaqlarından yığılan imperativlər eşidirik:yol-ərkanı yaxşı tanı, beləsinin yeri heç vaxt dar olmaz,sirrini heç kəsə söyləmə, vəfasızdan sənə yar olmaz. Konkret hökmlər, yolgöstərmələr. Özü də yüksək poetik dil, böyük inam və iradənin ifadəsi olan qətiyyətli,kəsə məsləhətlər:

İgid odu tənə sözün atmaya,
Halal mayasına haram qatmaya,
Bir oğul ki, ata sözün tutmaya,
O oğulda namus, qeyrət,ar olmaz.

Ustadnamədə digər folklor janrlarından-atalar sözü, məsəllər, idiomatik vahidlərdən istifadə şəxsizdir. Lakin aşığın poetik sənətkarlıq bacarığı imkan verir ki, bir çox ustadnamədəki deyimlər sonradan zərb-məsəl kimi müstəqil şəkildə işlənsin: "Bir oğul ki,ata sözün tutmaya,o oğulda namus,qeyrət,ar olmaz" aşiq yaradıcılığından məsələ çevrilmiş hikmətlərdəndir. Məhz bu poetik çırpıntılar ustadnamə mətnini quru didaktik halədən çıxarır, ona bədii söz qanadları taxıb uçmaq öyrədir.

Şirvanda ustadnamənin ən təsirli nümunələrini yaradanlardan bir də Xaltanlı Tağıdır (XYIII-XIX). Mükəmməl dini,dünyəvi savadı olan bu el sənətkarı ömrünün son çağlarında daha çox ustadnamə, vücudnamə kimi qoşma qəlibli şer formalarına üstünlük vermişdir:

Salam verib bir məclisə girəndə
Böyükdən kiçiyə nəsihət gərək.
Ədəb-ərkan görən, yol-tarix bilən,
Əslində-nəslində nəcabət gərək (19,s.132).

Qoşma şer şəkilli qıfılbəndlərdə isə aşiq öz elmi, dini biliklərini, həyat,sənət təcrübəsini nəzmə çəkməklə onunla söz sınağına çıxmış aşığı "bağlamaq", ona qalib gəlməyə çalışır. Bəzi elmi ədəbiyyatda qıfıl-bəndə "bağlama" da deyilir (20,s.128).Burada sualın,sorğunun nizamlı, pilləvari inkişafı rəmzi kodların məntiqi sistemi ilə yanaşı fikrin poetik strukturu da əsas rol oynayır. Bədii sual və nidalar haqqında bəhs

olunan qıfıllı cavabların zaman və məkan hüdudsuzluğunu poetik haləyə çevirir, bir anlıq çaşqınlıq yaradır, sənət üstünlüyü üçün məqam hazırlayır. Prof. Ə.Mirəhmədov qıfılbəndin icrasından söz açarkən yazır: "Qıfılbənd bu cür söylənir: iki aşiq dəyişdiyi zaman onların biri bir qoşma-qıfılbənd deyir, o biri həmin qıfılbəndi açır. Tərəfi-müqabil (yəni cavab verməli olan aşiq) qıfılbəndi tapmaq, açmaq üçün düşünməlidir, o bunu nə qədər tez edərsə, özünün ağıl və zəkasını, istedad və bacarığını bir o qədər aydın nümayiş etdirmiş olar (9,s.30). Xaltanlı Tağı qıfılbəndlərində qoşma çərçivəsinə beşinci misranı artırmaqla ritorikanı daha da yüksəltmiş, poetik həyəcanların vüsətini yarada bilmişdir:

Dəli könül, nə tutqunluq edirsən,
Kimə vəfa qıldı fani, de görüm?
Kim idi kafiri dinə uydurdu,
Din bəsləyib quran, kitab qoydurdu,
Bir əl tutan müsəlmanı de görüm?

Hər bənddə təkrarlanan beşinci misra bizcə, sualların ciddiliyinə və məxfiliyinə arxayın olan aşığın qətiyyəti, sənət üstünlüyünü ismarlamaq istəyindən yaranmışdır. Həmin misraların götürülməsi şər strukturunu pozmasa da mənə, hökm divarlarını zədələyir. Ümumiyyətlə, qıfılbənd, hərbə-zorba aşığın üstünlüyünü qabarıq təqdimat üçün ədəbi vasitədir. Burada sualların sıxlığından yaranan təhkiyəni lirik, emosional ovqata çevirmək üçün bədii sual və nidalardan gen-bol istifadə olunur. Bəzən müstəqil qanadı xatırladan bu beşinci misrada didaktik fikirlərin poetizmi cəmlənir ki, aşiq bu lirik ovqatla fəlsəfi mühakimələrini "durulda" bilir:

Qərib yerdə bizi yada salan yox,
Doğru söylə, aralıqda yalan yox...
Bu poetik gəzişmədən sonra qıfılbəndin sərt üzü görünür:
O hansı mənzildə gəlib-gedən yox,
Sakit olan bəzirgani de görüm,
Bir əl tutan müsəlmanı de görüm? (19,s.135).

Öz ictimai, fəlsəfi tutumu, poetik vüsəti ilə aşiq yaradıcılığında xüsusi yeri olan vücudnamə də qoşma şər şəklində yaranması ilə diqqəti çəkir. Vücudnamələr insanın dünyaya gəlişi, gedişi, bu dünyada qazandıqları və itirdikləri, yaş mərhələlərinin vücudda, şüurda, insan taleyində əksləri, "O dünyaya" hazırlaşan insanın bu dünyada qazandıqları haqda ustad aşığın fəlsəfi düşüncələri, qənaətləridir. Qoşmadan fərqli olaraq vücudnamədə bəndlərin sayı xeyli çox olur. Vücudnamədə insanın ana bətnindəki

taleyi də "haqq dünyada"ki yaşantıları kimi nəzmə çəkilir. Doğulandan sonrakı inkişaf illərlə hesablanırsa, doğuluşa kimi "qırx gün" zanam vahidi götürülür (bir qırxda, iki qırxda, nəhayət yeddi qırxda). 7 qırxda ana bətnindən vücuda gəlib işıqlı dünyaya tapşırılan insan uşaqlıq, yeniyetməlik, gənclik, ərğənlik, yetkinlik, ahıllıq, qocalıq mərhələlərini 50 yaşa kimi yüksələn, 50-dən sonra isə enən pillələrlə davam etdirir:

Bir yaşmda öz anamdan şir aldım,
İki yaşda əqli-sübrə yönəldim,
Üç yaşda danışdım, oynadım,güldüm,
Qəddü-qamət dördüdə eylədim izhar (21,s.282)

Başqa bir Şirvan sənətkarı Xaltanlı Tağının yaradıcılığında vücutnamənin daha vüsətli poetik ucalığını müşahidə edirik:

Qırx yaşına yetcək qazandım nanı,
Saxlayıban təmin etdim mehmanı,
Əlli yaşda endim bir pilləkanı,
Düşdüm günü-gündən aşağı gəldim(19,s.140).

İstər Məlikballı Qurbanın, istərsə də Xaltanlı Tağının vücutnaməsində 50 yaşa kimi misralar sözdən çiçəkləyir, qol-budaq atır. 50 yaşdan başlanan "yarpaq tökümü" getdikcə səsin, sözün də sanki şəfəqini, şaqraqlığını küz rənginə boyayır. Nəhayət, insanın qocalığı, tənhalığı son dərəcə təsirldi, kövrək söz vahidləri ilə bədii obraza çevrilir:

Doxsandan adladım çox oldu dərdim,
İnciyib dünyanın vəfasın gördüm,
Yüz tamam olacaq canımı verdim,
Əzrayıl cəngində qarmağa gəlim.

Göründüyü kimi, qoşma aşiq yaradıcılığının dominant şer şəkli olaraq ən müxtəlif mövzulara forma verərəkən struktur vahidliyini, kanonikliyi itirmir, xalq şerimizin zəngin etnopoetik mənzərəsini yarada bilir.

ƏDƏBİYYAT

1. Asif Hacı, Bayatı poetikası. B., 2000.
2. Aristotel, Poetika. 1974.
3. Asif Hacı, Mifik təfəkkür fəlsəfəsi. 2002.
4. Kamil Vəliyev, Dastan poetikası. 1984.
5. Mürsəl Həkimov, Azərbaycan aşiq ədəbiyyatı. B., 1983.
6. M.H.Təhmasib. "Dədə Qorqud boyları haqqında", Tədqiqlər, 1961.
7. Əminə Eldarova, Aşiq sənəti, 1996.
8. Elməddin Əlibəyzadə. Ədəbi şəxsiyyət və dil. B., 1982.

9. Əziz Mirəhmədov, Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. B., 1965.
10. Feyzulla Qasımzadə, XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. B., 1966.
11. Osman Əfəndiyev, Aşıq poeziyasının estetik problemləri. B., 1983.
12. Salman Mümtaz, El şairləri. B., 1935.
13. Azərbaycan aşığı və el şairləri, II c. B., 1984.
14. Mürsəl Həkimov, Aşıq sənətinin poetikası. B., 2004.
15. Həşim Qubalı, Bağışla məni. B., 2002.
16. Vəqif Vəliyev, Qaynar söz çeşməsi. B., 1981.
17. Rəhim Alxas, Sənət inciləri. B., 2003.
18. Azad Nəbiyev, Azərbaycan aşığı məktəbləri. B., 2004.
19. Ağalar Mirzə, Xaltanlı Tağı. B., 1999.
20. Cəfər Xəndan, Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. B., 1948.
21. Azərbaycan aşığı və el şairləri, I c. B., 1983

РЕЗЮМЕ

Агалар Мурза

ГОШМЫ В СТИХОТВОРЕНИИ ШИРВАН АШУГА

В статье идет речь о поэтических особенностях жанра гошмы в ашугском стихотворении. Автор выяснил, что существуют различия жанра гошмы и ашугский стих. Статья написана на основе Ширванских ашугских стихотворений.

SUMMARY

Ağalar Mirza

POETIC FEATURES QOSHMA IN SHEMAKCHA ASHUG A POEM

In article there is a speech about poetic features of a genre qoshma in ashug poems. The author has found out, that there are distinctions between a genre qoshma and ashug a poem. Clause is written on a basis shirvan ashug poems.

Samir MUSTAFAYEV

AZƏRBAYCAN MƏHƏBBƏT DASTANLARINDA MİLLİ DÜŞÜNCƏ SİSTEMİNİN ARXETİPLƏRİ

Azərbaycan folklorunun bütün janrları xalq düşüncəsinin ədəbi-estetik təzahür olmaqla yanaşı, eyni zamanda həm poetik, həm də semantik strukturu ilə milli düşüncə sisteminin müəyyən bir aspektinin təzahür faktıdır. Etnik düşüncənin ətraf aləmlə təması etnosun yaradıcı təxəyyülündə doğurduğu poetik modelin müəyyənlik keyfiyyəti, ilk növbədə, milli düşüncə sistemi ilə şərtlənir. Folklor poetikasında son dərəcə nəzəri-analitik mürəkkəbliyə malik bu məsələni tanınmış folklorşünas alim H.İsmayılov dünya folklorşünaslığının qabaqcıl nəzəriyyələrinə əsaslanaraq, aşağıdakı kimi modelləşdirir: "Hər hansı bir mətnin folklor olmasının ən başlıca şərti onun şifahi ənənədə aktiv mövcudluğudur. Folklor mətninin şifahi ənənədə mövcudluğu onun milli-etnik təfəkkürün (oxu: milli düşüncə sisteminin - S.M.) folklor modellərinə əsaslanmasının da başlıca göstəricisidir".

Şifahi ənənə milli folklor təfəkkürünün elə mexanizmləri əsasında işləyir ki, qeyri-folklor mətni, yəni milli folklor modellərinə əsaslanmayan qurama mətn tipi bu ənənədə yaşamını davam etdirə bilmir. Digər tərəfdən, folklor mətninin şifahi ənənədə olması folklor və müəllif subyektı arasındakı münasibətlərin tipini əhatə edir. Bu barədə dünya folklorşünaslığında zəngin tədqiqatlar mövcuddur. Onlardan yalnız birinə diqqət edək: Don Ben Amos folklor və sosial çevrə (müəllif subyektı) arasında əlaqənin 3 tipini müəyyənləşdirir:

1. Sahiblik;
2. Təmsilçilik;
3. Yaratma, yaxud yenidən yaratma (1).

Birincisi, folklor mətninin milli şifahi ənənədə aktiv və funksional olaraq mövcudluğu, ilk növbədə, həmin milli şifahi ənənənin maddi subyektının -etnosun, xalqın, millətin, yaxud xüsusi peşə sahəsi ilə bağlı olan bir qrup insanın o mətnə sahibliyinin göstəricisidir.

İkincisi, mətn şifahi ənənədə mövcud olaraqdan milli düşüncə sistemini, bu sistemin ayrı-ayrı elementlərini təmsil edir. Dünya folklorşünaslıq düşüncəsində folklor mətninin təmsilçilik funksiyası ingilis təkamül nəzəriyyəsinə və fransız sosial antropologiyasına əsaslanaraq yaranmışdır. Bu barədə Andre Varacnak qeyd edirdi ki, folklor nəzə-

riyyətsiz kollektiv praktikanı, doktrinasız kollektiv inam sistemini təmsil edir. (3)

Üçüncüsü, folklor mətninin şifahi ənənədə mövcudluğu onun xalq tərəfindən yaradılmasının başlıca şərtidir. Hər hansı bir fərd folklor mətnini ilkin yaradır, sonra o mətn şifahi ənənədə həmin mətnin janrına uyğun folklor modellərində təkrar-təkrar yenidən yaradılaraq şəkildən-şəkilə salınır. Mətn şifahi ənənədə semantik və poetik strukturlarını saxlamaq şərtilə variantlar və versiyalar törədir". (3)

Göründüyü kimi, alimin təqdimində milli düşüncə sistemi və folklor modelləri, janrlar arasında münasibətlər ənənə kontekstində şərh olunur. Folklor modellərinin ənənədə inkişafı onun milli düşüncə sistemini təmsil etməsinin funksional mexanizmi kimi özünü göstərir. Yəni janr təmsilçiliyə ənənədə şərti mənada götürülən "hərəkət"lə nail olur. Bu hərəkətə etnik şüur kontekstində janrın zamanda hərəkəti kimi də baxmaq olar.

Əlbəttə, folklor modellərinin milli düşüncə sistemini təmsilçilik səviyyələri də bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Bəzi modellərdə bu təmsilçilik milli düşüncə sisteminin müəyyən bir aspektini, hətta bəzən fraqmentini təzahür şəklində olur, bəzi modellərdə isə milli düşüncə sistemi bütün sxem strukturu və milli semantikasını ilə əks olunur. Milli folklorumuzda epik janrlar, xüsusən də dastanlar daha çox ikinci istiqaməti əks etdirir.

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının epik növünün həm forma baxımından həcmli, həm də məzmun baxımından son dərəcə zəngin və rəngarəng janrlarından biri dastanlardır. Dastanları, eposu şifahi xalq ədəbiyyatının janrlarından, xüsusən onun daxil olduğu epik növün janrlarından fərqləndirən yalnız janrın formal struktur baxımından həcmliliyi deyildir. Dastanları epik növün digər janrlarından fərqləndirən əsas əlamətlər onların nağıllarla, əfsanələrlə, rəvayətlərlə müqayisədə mənsub olduğu etnosun etnik təfəkkürünü, etik-estetik görüşlərlə yanaşı, sosial-ictimai görüşlərini, həyat və dünya haqqında fəlsəfi baxışlarını və sairəni daha dolğun əks etdirməsidir. Əgər digər folklor janrlarında xalq, etnos öz etnik xarakterinin, milli təfəkkürünün yalnız bir yönümü, bir istiqaməti ilə görünürsə, məsələn, əfsanə və rəvayətlərdə daha çox xalqın dünya və insan haqqındakı etnik-mifoloji görüşləri, nağıllarda etik-estetik və sosial ideallar dünyası, atalar sözü və məsəllərdə real həyatda qazanılan təcrübənin fəlsəfi ümumiləşdirməsi, lirik janrlarda etnik-emosional və dünyəvi-estetik aləmi görünürsə, dastanlarda xalqa məxsus bütün bu ideya-

estetik istiqamətlərin hamısı nəzərə çarpır. Həm də ən əhəmiyyətli odur ki, bütün bu ideya istiqamətləri dastanlarda bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqələr şəbəkəsində, etnik-milli təfəkkürdə hansı statusdadırsa, dastanın məzmun strukturunda da o mövqedə əks olunur. Bu mənada epos, dastan milli-mənəvi "Mən"-in bütün aspektlərini özündə qoruyub qədim dövrlərdən günümüze gətirib çıxaran mənəvi sərvətlər xəzinəsidir. Həm dünya, həm də Azərbaycan folklorşünaslığında dastanların bu səciyyələri haqqında kifayət qədər tədqiqatlar mövcud olduğu üçün bu istiqaməti dərinləşdirməyə lüzum görmürük.

Azərbaycan eposu tarixi, sosial-siyasi görüşləri ilə şərtlənən mürəkkəb bir inkişaf yolu keçmişdir. Ən ümumi şəkildə qədim türk eposundan ("Kök", "Ərqənəkən", "Şu" və s.) orta əsrlərin oğuz eposuna ("Kitabi-Dədə Qorqud"), oradan da orta əsrlərin sonu Azərbaycan-türk oğuz dastanlarına ("Əsli-Kərəm", "Aşıq Qərib", "Qurbani", "Abbas-Gülgəz", "Qul Mahmud", "Alı xan-Pəri", "Novruz-Qəndab" və s.) doğru olan bu inkişafın bütün mərhələlərində Azərbaycan - türk epos təfəkkürü həmişə milli düşüncə sisteminin ən ali və saf şəkildə təmsilçisi olmuşdur. Bu mürəkkəb yolun son mərhələsində - Azərbaycan məhəbbət dastanları mərhələsində dastanların milli düşüncə sistemini təzahür mexanizmləri xüsusi maraq doğurur. İlk növbədə o baxımdan ki, epos təfəkkürünün əvvəlki mərhələlərindən fərqli olaraq bu mərhələdə dastanlarda etnik-mill görüşlərlə dini-təriqət görüşləri son dərəcə mürəkkəb formada sintez olunur, yeni semantik keyfiyyət halı nümayiş etdirir. Bu istiqamətdə elmi müşahidələrimizin nəticəsi olaraq belə qənaətə gəlmişik ki, dini-ideoloji təsirin və təsəvvüf fəlsəfəsinin təzyiqi ilə yeni keyfiyyət halına çevrilmə etnik-milli strukturların qorunması hüduqları daxilində baş vermişdir. Məhəbbət dastanlarının yeni məzmun kəsb edən sujet strukturunda, obrazlar sisteminə milli düşüncə sistemi arxetip statusunda daim iştirak edir, bəzi məqamlarda isə bütöv mətnin poetik strukturunu idarə edir. Məhəbbət dastanlarında milli düşüncə sistemi arxetiplərinin müəyyənləşdirilməsi maraqlı elmi nəticələrə gətirib çıxarar.

Biz Azərbaycan məhəbbət dastanlarının milli düşüncə sistemi arxetipləri baxımından tədqiqinin aşağıdakı üç istiqamətdə aparılmasını daha məqsədəuyğun hesab edirik:

1. Suetin struktur elementləri əsasında əyaniləşən milli düşüncə sistemi arxetipi.

Dastanlarda sujet strukturu əsasında reallaşan milli düşüncə sistemini başa düşmək üçün, ilk növbədə, bu strukturun

elementlərini müəyyənləşdirmək lazımdır. Məhəbbət dastanlarının sujet strukturu ilə bağlı müxtəlif mülahizələr olsa da, ən mükəmməl bölgü mərhum folklorşünas alim M. H. Təhmasibin bölgüsüdür:

- I. Qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim-tərbiyəsi;
- II. Qəhrəmanların, yəni aşiq və məşuqənin buta almaları;
- II. Qabağa çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizələr.
- IV. Müsəbiqə və qələbə". (11. s. 65.)

M. H. Təhmasibin bu bölgüsü ilə yanaşdıqda birinci mərhələnin - qəhrəmanın möcüzəli doğuluşunun milli düşüncə sistemi arxetipləri ilə əlaqəsi nə şəkildə izah oluna bilər? Bu suala cavab verə bilmək üçün milli düşüncəni genetik dərinlik səviyyələri üzrə nəzərdən keçirmək lazımdır. Hər bir milli düşüncə sisteminin genezisində etnik-mifoloji görüşlər, bir az da dəqiq ifadə etsək, mifoloji dünya modeli dayanır. Etnik-mifoloji dünya modeli milli düşüncə sisteminin genetik əsasını təşkil etməklə onun ilk baxışdan görünməsə də, struktur bütövlüyünün əsas qarantıdır. Müasir milli düşüncə sisteminin də genetik əsasında etnik-mifoloji dünya modeli gizli psixoloji səviyyələrdə mövcudluğunu davam etdirir. Orta əsrlərin məhəbbət dastanlarında qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu motivi milli düşüncə sisteminin əsasında dayanan etnik-mifoloji görüşlərlə bağlı meydana gəlmişdir. Məhəbbət dastanlarının meydana gəldiyi dövr - XVII-XVIII əsrlər məlum olduğu kimi, xalqın şüurunda mifoloji görüşlər tədricən arxaikləşirdi. Artıq tarixi dövr kimi dəyərləndirilə bilən bu mərhələdə təsəvvüfi modellər əsasında düşüncə tərzini daha populyar idi. Lakin maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, məhz etnik-mifoloji arxetiplər hesabına təsəvvüfi modellər yenə də milli düşüncə sisteminə tabe etdirilirdi. Konkret olaraq məhəbbət dastanlarındakı doğuluş motivi əsasında bu proses qədim türk əcdad kultunun dərviş obrazına transformasiyası şəklində baş verir.

Məlum olduğu kimi, məhəbbət dastanlarımızda qəhrəmanlar dərvişin iştirakı ilə dünyaya gəlirlər. Məsələn, "Tahir-Zöhrə", "Qurbani", "Şah İsmayıl", "Nəcəf və Pərzad", "Qul Mahmud", "Əsli və Kərəm", "Səyyad və Sədət" dastanında qəhrəmanlar dərvişin iştirakı ilə dünyaya gəlir. (12, 13, 14)

Qədim türk dastanları, eyni zamanda erkən orta əsrlərin oğuz dastanları ilə müqayisədən aydın olur ki, dərvişin bir obraz olaraq əsasında qədim türk mifoloji dünya modelində xüsusi kult səviyyəsində mövcud olan arxaik görüşlər dayanır. Bu barədə monoqrafik tədqiqat müəllifi olan M.Cəfərli yazır: "Bu kompleksin

nüvəsində ("möcüzəli doğuluş" motivi nəzərdə tutulur - S.M.) arxaik təsəvvürlər durur. Türk dastançılığında həmin arxaik təsəvvürlər Tanrı oğlu motivi şəklində formalaşmışdır". (15 s. 82.)

Bundan əlavə, V.M.Jirmuniski də qəhrəmanın qəbilə əcdadının oğlu olaraq yuxarıların hamiliyi ilə dünyaya gəldiklərini qeyd edir. (16. s. 293)

Göründüyü kimi, məhəbbət dastanlarımızda milli düşüncə sistemi mifoloji dünya modelinə əsaslanaraq məhəbbət dastanları sujetinin birici struktur elementi olan "qeyri-adi doğuluş" motivində əsaslı şəkildə iştirak edir.

Dastan sujetinin ikinci struktur vahidi olan "buta" mərhələsində də birinci struktur vahidində olduğu kimi milli düşüncə sisteminin iştirakı etnik-mifoloji dünya modelinin vasitəsilə həyata keçirilir. Qədim türk-etnik-mifoloji görüşlərində insanın ölüb dirilməsi motivi ilə bağlı çoxlu sayda epizodlar mövcuddur. İnisiyasiya adlanan bu proses həm qədim türk dastanlarının, həm də oğuznamələrin bir çox sujetləri ilə üst-üstə düşür. Məhəbbət dastanlarımızdakı buta inisiyasiyanın islami-təsəvvüfi kontekstə transformasiyasıdır. Bu element də qədim etnik-mifoloji görüşlərdən kənarda deyildir.

Məhəbbət dastanları sujetinin həcm baxımından ən iri hissəsini qəhrəmanın yol sərgüzəştləri təşkil edir. Milli düşüncə arxetipləri bu hissədə də özünü bariz şəkildə göstərir. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının sujeti əsasən, əsərin əsas qəhrəmanı aşiqin öz sevgilisinə doğru qarşısalınmaz bir tərzdə olan hərəkəti ilə şərtlənir. Dastanlarımızda aşiq səadətinə qovuşmaq üçün daim yol gedir. Sujet isə bu yola uyğun şəkildə qurulur. Bu yol qədim türk dünyagörüşündən qaynaqlanır. Qədim türk dünyagörüşünə xas olan dinamiklik, daim hərəkətdə olmaq anlayışı məhəbbət dastanlarımızda aşiqin hərəkət trayektoriyasında özünü göstərir. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının bəzilərində aşıqlar öz ali məqsədlərinə çatmaq üçün ilahi mənbədən qaynaqlanan sakral gücləri ilə yanaşı, fiziki güclərindən də istifadə edirlər. Aşıqların özlərini qəhrəman kimi aparmaları da qədim türk epos mədəniyyətində mövcud olan milli qəhrəman tipinin əlamətləri kimi özünü göstərir. Eposun qəhrəmanı təsəvvüfi dünyagörüşün təsiri ilə nə qədər deformasiyaya uğrasa da, yəni onun qəhrəmanlıq keyfiyyətləri aşiqanə keyfiyyətlərlə əvəzlənsə də, alt qatda olan qəhrəmanlıq əlamətləri özünü bəzi məqamlarda biruzə verir.

Qəhrəmanın sınaqlardan mətanətlə çıxması və öz sevgilisinə qovuşması motivinin invariantında da türk mifoloji dünyagörüşünün kosmos - xaos qarşıdurması və kosmosun xaosa qalib gəlməsi dayanır.

2. Obrazlar sistemi əsasında əyaniləşən milli düşüncə sistemi arxetipləri.

Milli düşüncə sisteminin məhəbbət dastanları obrazlar sistemi əsasında izlənilməsi də müəyyən elmi həqiqətlərin üzə çıxarılmasına yardım etmiş olur. Ümumiyyətlə, məhəbbət dastanları zəngin obrazlar sisteminə malikdir. Bizi maraqlandıran cəhət bu obrazların milli düşüncə sistemini nə dərəcədə əks etdirməsi problemidir.

Məlum olduğu kimi, məhəbbət dastanlarında obrazlar sujetdə iştiraklarının dərəcəsindən, dastanın əsas ideya ağırlığını öz üzərinə götürmək baxımından iki yerə ayrılırlar: əsas obrazlar və yardımçı obrazlar. Dastanda hadisələrin əsas ağırlıq mərkəzində iki obraz dayanır: aşiq və məşuq. İlk baxışdan elə görünə bilər ki, bu obrazlar öz semantik strukturları etibarilə universal islami poeziyanın obrazlarıdır. Həqiqətən də, ərəb, fars, türk mədəni potensiyasının ortaq mədəniyyət məhsulu olan ümumislami xarakterli poeziyada aşiq-məşuq modeli aktivdir və məhəbbət dastanlarına da bu modelin müəyyən təsirləri vardır. Lakin klassik poeziyadan fərqli olaraq məhəbbət dastanlarında da klassikadan gələn bu model milli düşüncə sisteminə, daha dəqiq ifadə etsək, etnik-milli mifoloji dünya modelinə birbaşa tabedir. Hər iki obrazın və onlar arasında qarşılıqlı münasibətlərin əsasında arxetip etnik-mifoloji modellər dayanır. Əgər məhəbbət dastanı qəhrəmanını, lakonik tərzdə, ancaq bütün dolğunluğu ilə səciyyələndirməli olsaq, heç şübhəsiz, bu ifadə "haqq aşığı" olar. Həqiqətən də, aşıqın sevgisi də, mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri, aşıqlıyının fəlsəfi mahiyyəti də bu anlayışda ifadə olunmuşdur. Haqq aşıqlığı mənəvi-əxlaqi keyfiyyəti əsas mənası etibarilə təsəvvüfi anlamda olsa da, onu şərtləndirən amillərdən biri də milli düşüncə sisteminin dərinliklərindən süzülüb gələn şaman dünyagörüşü ilə bağlı arxetipdir. Bu barədə M. Cəfərli yazır: "Mifoloji rəvayətlərdən gələn əsatirik-epik qəhrəman tipi müxtəlif transformasiyalara uğrayaraq məhəbbət dastanlarında haqq aşığına çevrilmişdir. Öz arxetip başlanğıcında şaman magiyası ilə bağlı olan transformativ inkişafının haqq aşağı pilləsində də magiya ilə bağlanır". (15. s 156.)

Dastanlarımızın əsas obrazlar sisteminə daxil olan qız sevgili obrazı da daxil olmaq şərti ilə qadın obrazları sırf milli türk-Azərbaycan təfəkkürünün məhsulu kimi özünü göstərən obrazlardır. Bu qadın obrazları öz xarakterik xüsusiyyətləri baxımından müsəlman qadınlığı çevrəsində sırf türk qadınlığını əks etdirirlər. Bu xüsusiyyətləri ilə onlar

daha çox "Kitabi-Dədə Qorqud" qadın obrazlarına bənzəyirlər. Məlum olduğu kimi, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında qadın obrazları öz milli türk səciyyələrinin qabarıqlığı ilə müsəlman qadınlığı normativlərini, yaxşı mənada, dağıdıb kənara çıxırlar. Məhəbbət dastanlarımızdakı qadın obrazları da, daha çox bu qadın obrazlarının varisi kimi özünü göstərir. Yalnız bir səciyyəvi nümunəyə diqqət yetirmək kifayətdir. O da, "Şah İsmayıl və Gülzar" dastanındakı Ərəbzəngi obrazıdır. Bu obrazın mənşəyi haqqında elmi ədəbiyyatlarda kifayət qədər müxtəlif mülahizələr mövcuddur. Lakin bu obrazın simasında fiziki qüvvə ilə mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərin üzvi vəhdət halında birləşməsi bu obrazın türk qəhrəman qadın tipi olduğunu sübut edir.

Milli səciyyəli qadın obrazlarından danışarkən, istisnasız olaraq bütün dastanlarımızdan qırmızı xətlə keçən ana obrazları üzərində də dayanmaq lazımdır. Dastanlarımızda analar öz övladlarını dərin bir məhəbbətlə sevən, onların təhlükəli yola çıxmasına mane olmaq istəyən, övladının qürbət ölkədə olmasından həsrət çəkən bir obraz kimi göstərilmişdir. Bu obrazın bütün keyfiyyətləri onun türk etnik milli düşüncə sisteminin ana kultu ilə bağlı olduğuna dəlalət edir. "Qadın ana obrazının arxaik mətnlərdə mifoloji-magik təsəvvürlərlə əlaqəsi var. Belə ki, əski düşüncədə Yer-ana kompleksi birbaşa yoxdur. Biz, sadəcə, canlı bir ana obrazı görürük. Ancaq bu ana obrazında yaşam-həyat başlanğıcı görünməkdədir. Analar öz oğul və qızlarından ötrü narahatdırlar. Bu tək-cə təbii bir hissin təsviri yox, ananın əski mətnlərdəki həyatın, ocağın qoruyucusu olmaq semantikasından irəli gəlir". (15. s. 171)

Bundan əlavə, əksər məhəbbət dastanlarımız üçün bir çox ikinci dərəcəli obrazlar da vardır ki, onlar da son dərəcə milli-etnik təfəkkürümüzə bağlı obrazlardır. Keçəl, Xızr kimi insan obrazları, işlənmə statusuna görə onlar səviyyəsinə qalxmış saz, at obrazları milli düşüncə sistemimizin əski çağlarından, qədim folklor düşüncəmizdən və mifoloji görüşlərimizdən qaynaqlanan obrazlardır.

3. İdeya istiqamətləri əsasında əyaniləşən milli düşüncə arxetipləri.

Məhəbbət dastanlarımızda milli düşüncə sistemi özünü dastanların ideya istiqamətlərində də bariz şəkildə göstərir. Məlumdur ki, Azərbaycan məhəbbət dastanlarında təbliğ olunan əsas ideyalardan biri mənəvi-əxlaqi təmizlik ideyasıdır. Dastanların sujet strukturunun ana axarını təşkil edən bu ideya təsəvvüfi mənəvi-əxlaqi

təkamülü simvollaşdırır. Dastanlarımızdakı bu mənəvi-əxlaqi dəyərlər sistemi və təkamül ideyası, ilk növbədə, xalqımızın, qədim türk etnik-mənəvi düşüncəsinin milli-mənəvi dəyərlər məcmusu ilə, xüsusən milli mentalitetin ana axarında yer alan milli-əxlaqi dəyərlər sistemi ilə bağlıdır. Ona görə də problemin elmi folklorşünaslıq baxımından düzgün həlli üçün məhəbbət dastanlarındakı mənəvi-əxlaqi kateqoriyalar, bu kateqoriyaların vəhdətinin verdiyi mənəvi-əxlaqi dəyərlər məcmusu və ən nəhayət, bu dəyərlər sisteminə əsaslanan mənəvi-əxlaqi təkamül ideyası etnik-mənəvi dəyərlər sistemi zəminində, bu baza ilə əlaqəli şəkildə araşdırılmalıdır. Bir az ümumnəzəri şəkildə ifadə etsək, Azərbaycan məhəbbət dastanlarının əsas ideyası etnik mənəvi-əxlaqi dəyərlər sisteminin epos mətnində poetik təcəssümüdür. Bu poetik təcəssüm adi bir təzahür deyildir. Həm məhəbbət dastanlarımızın öz təbii daxili inkişaf qanunauyğunluğu ilə, həm də sosial-tarixi və mədəni səbəblərlə şərtlənərək bu təzahür müəkkəb mexanizmlər əsasında həyata keçirilir. Birinci istiqamət əsasən özünü onda ifadə edir ki, Azərbaycan məhəbbət dastanları qədim türk epos mədəniyyətinin varisi olaraq özündə həmin mədəniyyət layını arxetip statusunda yaşadır və bu mədəniyyətin mənəvi-əxlaqi dəyərlər sistemi dastanın məzmun planında iştirak edir. Əslində, etnik mənəvi-əxlaqi dəyərlər sistemi qədim türk epos mədəniyyətində və digər abidələrdə özünü qoruyub saxlamış dəyərlərdir. Orta əsrlərin məhəbbət dastanları tədqiqatçıları tərəfindən dəfələrlə qeyd olunduğu kimi, İslam mədəniyyətinin əsasında dayanan təsəvvüfi görüşlərlə bağlıdır. Yəni Azərbaycan məhəbbət dastanlarında qədim türk mənəvi dəyərlər sistemi ilə orta əsrlərin təsəvvüfi mənəvi-əxlaqi dəyərlər sistemi vəhdət halında birləşmişdir. Bir az da konkret ifadə etsək, qədim türk mənəvi-əxlaqi dəyərlər sistemi təsəvvüfi görüşlərlə üzvi vəhdət halında birləşmişdir, qədim görüşlər yeni dövrə transformasiya olunmuşdur. Bu transformasiyanın son dərəcə təbii etnokulturoloji mexanizmlər əsasında həyata keçirilməsində, yəni bu transformasiyanın böyük bir mədəniyyət fenomeni doğurmasında qədim türk dünyagörüşünə əsaslanan mənəvi-əxlaqi dəyərlər sistemi ilə təsəvvüfi dəyərlər sistemi arasında həddindən artıq yaxınlığın mövcudluğu olmuşdur. Qədim türk əxlaqi monoteist din olan Tanrıçılığa dayanaraqdan sakral məzmun kəsb etmişdir. Qədim türk gündəlik məişətində, etnosun digər üzvləri ilə qarşılıqlı münasibətlərində Tanrıçılıq görüşlərindən qaynaqlanan sakral-teoloji prinsiplərə əsaslanmışdır. Mərdlik, ədalət, qəhrəmanlıq,

yurdsevərlik, rəhimdillilik və s. kimi dəyərlərə daim sabit bir dayanıqlıq göstərmək türkə ilahi düşüncə tərzindən süzülüb gəlmişdir. Məlum olduğu kimi, təsəvvüf də özünün bütün nəzəri və praktiki doktrinalar sistemi ilə son dərəcə sakral-teoloji məzmunla malik, mistik məzmunlu mənəvi-əxlaqi təkamül ideyasına əsaslanan bir təlim olmuşdur. Hər iki mədəniyyətdə mənəvi-əxlaqi təkamülün sakral məzmun daşması onların sintezinə əsaslanan mədəniyyət sahələrində, xüsusən də, aşiq sənətində bu ideyaların təbii etnokulturoloji proseslərin nəticəsi kimi meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Sənət fenomeni, sənət prinsipləri baxımından yanaşılarda o zaman sənət heyrəti doğurur ki, orada heç bir sünilik olmasın. Azərbaycan aşiq sənəti və bu sənətin ən iri bədii ifadə elementi olan dastanlar, xüsusən məhəbbət dastanları son dərəcə böyük sənət fenomenləridir. Göründüyü kimi, bu sənət fenomeni onu təşkil edən ayrı-ayrı sakral məzmun daşıyan semantik elementlərin düzümündən əmələ gəlmişdir. Bütün bu elementlərin əsasında isə milli düşüncə sisteminin arxetipləri dayanır.

Beləliklə, məhəbbət dastanlarının həm sujetin struktur elementləri, həm obrazlar sistemi, həm də ideya istiqamətləri üzrə nəzərdən keçirilməsindən belə qənaətə gəlik ki, onlarda milli düşüncə sistemi, xüsusən, onun arxetipləri sistem halında mövcuddur. Məhəbbət dastanlarının həm poetik, həm semantik struktur özünəməxsusluğu əksər hallarda bu sistemlə şərtlənir.

ƏDƏBİYYAT

1. Dan Ben Amos. Şərtlər və çevrə içində folklorun bir tanımına doğru. Məqalə "Xalq bilimində kuramlar və yanaşmalar" kitabına daxil edilmişdir. Ankara, 2003.
2. Andre Vargnac. Definition du Folklore. Paris, 1938, səh. 18
3. Hüseyn İsmayılov. Folklor: aksiom və absurd arasında "Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti, 28 iyun, 2006-cı il
4. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.-Л.: 1975, 727 с.
5. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: 1963.
6. Жирмунский В.М. Огузский эпос и книга Коркута - К книге "Книга моего Кдеда Коркута" Изд. АН СССР, 1962.
7. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.-Л.: Наука, 1962.
8. Пропп В.Я. Русский героический эпос. М.: 1958. 603 с.
9. Путилов. Героический эпос и действительность. Л.: 1988, 224 с.
10. İsmayılov Hüseyn. Göyçə dastanlarının janr spesifikasiyası və təsnifi prinsiplərinə dair. "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər", XIII kitab, Bakı: Səda, 2002, s.135-140.

11. M. H. Təhmasib. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, s.400.
12. Azərbaycan dastanları: 5 cildə, I c., Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005, 392 s.
13. Azərbaycan dastanları: 5 cildə, II c., Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005, 448 s.
14. Azərbaycan dastanları: 5 cildə, III c., Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005, 328 s.
15. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı: Elm, 2000, 264 s.

РЕЗЮМЕ

Самир Мустафаев

АРХЕТИПЫ СИСТЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ЛЮБОВНЫХ ЛЕГЕНДАХ

В статье исследовались архетипы системы азербайджанского национального сознания на основе любовных легенд. Автор выяснил, что любовные дастаны в себе осуществляют все свои лирические особенности с национальным сознанием древних архетипов.

SUMMARY

Samir Mustafayev

ARCHETYPES OF SYSTEM OF NATIONAL CONSCIOUSNESS IN THE AZERBAIJAN LOVE LEGENDS

In close archetypes of system of the Azerbaijan national consciousness were investigated on the basis of love legends. The author has found out that love legends in itself carry out all lyrical features with national consciousness of ancient archetypes.

*Rövşən ƏLİZADƏ***"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" EPOSUNDA ƏCDAD KULTU**

Türk etnik-mədəni ənənəsində müstəsna yer tutmuş əcdad kultunun izlərinə türk etnoqonik miflərinin əks olunduğu eposlarda, o cümlədən "Dədə Qorqud" eposunda rast gəlmək mümkündür. Qeyd edək ki, Oğuz etnosunun soy-kökə sıx bağlılığı, əcdadlarına pərəstiş və tapınmaları bu toplumun yüksək mənəvi yaşam tərzini, eləcə də siyasi baxımdan mövcudluğunu şərtləndirən ciddi aktlardan biri idi. Məlumdur ki, ilk insan - Adəm haqqında yetərli qədər informasiya dini kitablarda vardır. Qurani-Kərim, Bibliya Adəmi ilk insan (ilk əcdad), ilk müdrik, quşlara, heyvanlara ad verən ali məxluq kimi təqdim edir. Və bütün dini ənənələrdə ilk insanın Allah tərəfindən yaradıldığı göstərilir. Bu fakt isə, ilk əcdad olan Adəmin yaradılmasına aid edilən mifoloji mətnlərdən köklü şəkildə fərqlənir.

"Dədə Qorqud" eposunun əcdad kultu kompleksində ilk diqqəti cəlb edən obrazı Qorqud Atadır. Arxaik strukturunu qoruyub saxlamış obraz kimi Qorqud Ata eposun müqəddimə və boylarında həm bir övliya, həm də ulu əcdad olaraq əksini tapıb. Eposun oxunuşu zamanı aydın görünür ki, Qorqud Ata funksional baxımdan bir çox mifoloji varlıqlara (Boz qurd, Xızır, Uluq Türük, Domrul və s.) yaxınlaşmış, mərasim hamisinə xas özəllikləri daşımış və eyni zamanda mədəni qəhrəmana aid edilən cizgilərə də sahib olmuşdur. Diqqəti cəlb edən başlıca elementlərdən biri budur ki, Qorqud Ata mərasim hamisi obrazında çıxış edərək əcdadlar dünyasına, yaxud axirət aləminə bağlanır. Bu bağlantı Qorqudun möcüzəli yolla dünyaya gəlişini, yaşamını və ölümünü açıq şəkildə təqdim edir. Eposun müqəddimə hissəsindən oxuyuruq: "Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından, Qorqud ata deyərlər, bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə, olurdu. Qayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Haq Taala anın könlünə ilham edərdi" (1,19). Qorqud Atanın "Kitab"da bu cür təqdimatı əcdad ruhuna məxsus abstrakt kodu və şamanlıq-övliyalıq sintezindəki mifik mahiyyəti üzə çıxarır. Bu prizmadan baxdığımızda Qorqudun "Ata" kimi funksiyasını, "Ata" adının "o dünya" ilə əlaqəsini və əcdad haqda təsəvvürləri də müəyyənləşdirmək mümkün olur. Nəzər yetirdiyimiz mifoloji qəlibdən aydınlaşır ki, Atanın qoruyucu ruh kimi daşdığı dəyər inisiyasiya aktında iştirak edən əcdad ruhunun funksiyasına adekvatdır. Və mərasim hamisi, ulu əcdad, mədəni qəhrəman timsalında görünən Qorqud Ata, ümumtürk xarakterini özündə əks etdirən digər obrazlarla (Qırğız Ata, İrkiş Ata və s.) eyni semantik cərgədə

dayanır.

Qeyd edək ki, qoruyucu ruh sferasında qəbul edilmiş Karqıl Ata da qaraımlərin dini-mifoloji görüşlərinə uyğun gələn mifoloji varlıq statusunu daşıyırdı. Eləcə də xarəzmlərin axırncı şiə imamını Qaib Ata, teleutların yeraltı dünya hamisi Erliki "Atam" deyə adlandırmaları əcdad məfhumunun qeyb aləmi ilə bağlantısını təsbit edir. Qeyd edək ki, qədim türklərin qohumluq əlaqələri heç də mürəkkəb deyildi. Nəslin bütün üzvləri, buraya daxil olan hər fərd, bilavasitə ata mülkiyyətini qoruyub saxlamağa borclu idi. Əcdad kultu qeyri-türk mənşəli xalqlarda da geniş şəkildə yayılmışdır. Yunanlarda bazilevslər, yaponlarda sintoist səcdəgahlar bu qəbildəndir. Yapon mifologiyasını geniş şəkildə tədqiq etmiş Meşeryakov yazır ki, VI-VIII əsrlərdə Yaponiyada əcdadların kult olaraq qorunması faktı mövcud idi. Hər nəslin əcdadı var idi. Nəslin icraçısı sayılan əcdada böyük hörmət bəslənilirdi (2,45). Səcdəgah adlarının analizi təsdiq edir ki, keçmişdə onlar mühüm vəzifə daşıyıcıları hesab olunurdular. Nəsillərin arasında gedən daimi rəqabət dövlətin formalaşma və inkişaf etmə prosesini müşayiət edərkən, nəsillərin səcdəgahı - himayəçilərin funksiyaları yaddan çıxıb, ikinci plana keçirdi. Bu səbəbdən nəslin əmin-amanlığını qoruyan sintoist səcdəgahların böyük əksəriyyətinin çoxfunksiyalılığı yaranmışdır. Əgər nəsil öz irsi işini icra etmirdisə, onun səcdəgahı öz əhəmiyyətini itirmirdi və onun fəaliyyətində heç bir mühüm dəyişiklik nəzərə çarpmırdı. Bu səbəbdən bizi maraqlandıran sintoist səcdəgahlarının təsnifi "dövrü səcdəgahların funksiyaları ilə deyil, onlara sitayiş edənlərlə təyin edilməlidir" fikri ilə üst-üstə düşür.

Qazaxlar arasında dolayan mifik rəvayətlərdən birində deyilir ki, Qorqud pəri qızından, digər bir variantda yer altından çıxmış divdən doğulub. Prof. Mirəli Seyidov bu rəvayətlə bağlı yazır ki, Qorqutun anasının alagözlü div qızı olduğu qənaətinə gələn əski insan bununla həm də Qorqutun əcdadını böyük tanrıya - Ulu Toyuna, div onqonuna bağlamışdır (3,177). Qorqudun "alagözlü div qızından" doğulduğuna dair işarənin tədqiqatçının elmi təhlillərində yer alması Qorqud Atanı Göy mənşəli obraz biçimində də təqdim etmiş olur. Buradan görünür ki, Qorqud Atanın təsəvvürlərdə real varlıq və mistik güc kimi iz salması onun şəcərə və əfsanələrdə müxtəlif şəkillərdə təsvirinə gətirib çıxarmışdır. Prof. Füzuli Bayat yazır ki, Azərbaycandan toplanmış bir əfsanədə diqqət çəkən yön, Qorqud atasının, Nuh peyğəmbərin oğlu Yafəsin oğlu Türk olduğu qeydinin tapılmasıdır. Onun fikrincə, Qorqudun Nuhun nəvəsi olması, bu mifoloji tipi əcdad kultu ilə bağlayır (4,7). Ümumiyyətlə, Nuh

soyundan gələn Türkün adı əksər mətnlərdə ilk əcdad kimi qeyd edilir. A.Acalov yazır ki, türk kosmosunun formalaşmasında önəmli rol oynayan Oğuz xan, Qorqud ata, Boz Qurd, Koroğlu, Elley, Ulu Türk, Xıdır və başqaları bəzən mifoloji prosesin fəal iştirakçısı, bəzən də mədəni qəhrəman statusunda təqdim edilir (5,58). Vurğulamağa gərək var ki, başqurdlar öz mərasim nəğmələrində Qorqudu bir sehrkar kimi tərənnüm etmiş, onun yaman ruhları qovmaq gücünə sahib olduğuna diqqət çəkmişlər. Qorqud Atanın fəlakətlərdən hifz etmə qüdrətinə inanmış baxşılar isə "ölü desəm, ölü eməs, tiri desəm, tiri eməs, Ata Qorqud övliya" deyir (6,47) və bu ulu varlığı əcdad ruhunun daşıyıcısı kimi görürdülər. Qorqud Atanı "böyük ilham sahibi" deyə yad etmiş Ə.Nəvai türk xalqı arasında məşhur olan bu atanın, olacaqları öncədən xəbər verdiyinə işarə edərək Qorqud Ata adlı bir övliyanın varlığından bəhs etmişdir. Ümumiyyətlə, "qədim türklərin ikinci inanc sistemi Atalar kultu" (7,12) ciddi fakt olaraq "Dədə Qorqud" eposunda əks edilmiş əcdad tipi ilə üzvi bir şəkildə bağlanır. Və bu kontekstdə əcdada aid paradigmatik məlumatlar problemin incələnməsinə imkan verir.

Qorqud Atanın "Kitab"da əksini tapmış qeybdən xəbər verməsi, ad qoyması, boy boylayıb, soy soylaması onu Oğuz elinin başbiləni statusunda səciyyələndirir. Digər tərəfdən Qorqudun eposda övliya və təbib funksiyasını yerinə yetirməsi (Dəli Qarcarın əlini qurudub sonra sağaltması), darda qalan Oğuz elinin imdadına çatması (Təpəgözü müəyyən qədər ram etməsi) kimi icraçılığı əcdad ruhunun yardımçı semantikasına uyğun gələn cəhətlərdir. Qeyd edək ki, Qorqud Atanın eposda Dədə adı ilə işarələnməsi yenə də əcdad ruhunu və övliya məzmununu daşıyan hadisə qavramında görünür. Folklorşünas alim M.Cəfərli Qorqud adına qoşulmuş sözlərlə bağlı yazır ki, Qorqud adını müşayiət edən hər iki söz - ad (Dədə - Ata) eyni məzmunlu olub, Dədə Qorqudun hami funksiyasını açıq şəkildə büruzə verir. Tədqiqatçının sözlərinə görə, atalıq, yaxud dədəlik əcdadlarla, əcdad ruhlarla bağlılıq deməkdir (8,80). Məsələyə bu cür yanaşma müqəddəs hesab edilən övliyaların, ozanların, qamların "ata" adı ilə təqdim edilməsinə tam aydınlıq gətirir. Məsələn, türklər arasında sufiliyin geniş yayılması ilə şeyxlərə, hikmət və kəramət sahibi övliya dərvişlərə də "Ata" adı verilmişdir. Mənsur Ata, Zəngi Ata, Hakim Süleyman Ata, Çoban Ata, Seyid Ata, Dana Ata və s. tipli adlar bu sıradandır.

Qorqud Atanın ölumdən qaçma motivi ilə bağlı olmasına dair yetərli qədər mifoloji fakt var. Əfsanələrin dəyişik variantlarında Qorqud ağsaqqal, qopuzu yaradan şaman olaraq göstərilir. Belə bir

təyinat Qorqudu həm mədəni qəhrəman, demiurq qismində təqdim edir, həm də onu Altay miflərindəki şaman Erliklə eyni funksiyanın (qopuzu şeytanların yardımı ilə düzəltməsi) daşıyıcısı kimi göstərir. Qeyd edək ki, "Dədə Qorqud" eposunda şaman tipində funksiya yerinə yetirən digər bir obraz Bayındır xandır. Bunu onun adındakı "bay" sözü və atasının Qam (şaman) olması da təsdiqləyir (9,57). Bu baxımdan Bayındır xanın sakral ritualları yönləndirməsi, Qalın Oğuz elinə nəzarət etməsi, eləcə də eposda əksini tapmış "Bayındır xanın ağ meydanında", "Bayındır xanın yağısını basan" tipli formullar hakim-şaman funksiyasına uyğun detallardır. Və Qorqud Ata ilə Bayındır xanın ata-qam laylarında işarələnməsi bu obrazların eposdan görünən əcdadlıq statusundan qaynaqlanır. Folklorşünas alim Hüseyn İsmayılov ata adının mahiyyətinə dair yazır: "Öncə bu ad əcdad kultunun işarəsidir. İcma başçısıdır. Sonra şaman-kahindir: qam ata" (10,16). Məsələ burasındadır ki, gələcəkdən xəbərvermə, təbiblik, nəsil artımını təmin etmək, kahinlik kimi keyfiyyətlərin Qorqud Atanın və Bayındır xanın icraçılığında cəmləşməsi bu iki obrazı özəl biçimdə - əcdadlar kompleksində büruzə verir. Mifoloq alim Seyfəddin Rzasoy eposda fəal obraz kimi yer tutmuş Beyrəyi də Qorqudla eyni sırada görərək yazır ki, qam-şamanlıq Beyrəyi Dədə Qorqudla eyni funksional sıraya qoymuş olur. Beyrək sonuncu boy süjetində Qorqudun Qalın Oğuz kosmosu kontekstində yerinə yetirdiyi işi görür (11,76). Göründüyü kimi, tədqiqatçıların çox hissəsi şamanların fərqli xüsusiyyətlər daşdığını qeyd edirlər. Şamanların adı bir tərzdə fəaliyyətinə önəm verən araşdırıcıların bir qismi əfsanələrə istinadən bildirirlər ki, onlar dəli-cinli olan adamları acıqlı ruhların cəngindən qurtara bilir. C.Bəydili qeyd edir ki, qədim türk çağında "şaman" anlamında həm "ilvici", həm də "kam" adının varlığı burada şamanların dəyişik səciyyəli olduğunu göstərir. Tədqiqatçı alim daha sonra yazır: "Tanrıçılıq mərasimini icra eləyən tayfa ağsaqqallarından da onu fərqləndirərdilər. Belə ki, Tanrıya verilən kütləvi qurban mərasimlərinə şamanlar yaxın buraxılmırdılar. Çünki ruhlar aləmi ilə bağlı olan şaman eləcə də xtonik aləmin gücləri ilə əlaqələndirilirdi" (12,332). Bu fikirlər şamanın türk sosisumunda hansı yeri tutduğuna dair yazılıb. Qeyd etməyə gerek var ki, qədim türklərin qohumluq əlaqələrinin mürəkkəb olmaması şaman-kahin paralellərinin məhz bu yönümlü təhlil müstəvilərində yer almasını şərtləndirmişdir.

Eposda ulu əcdad statusunda görünən və yol göstərici, hamı funksiyalarını icra edən obrazlardan biri də Boz Qurddur. Eposun ikinci boyunda Boz Qurdun Qazanla rastlaşması hadisəsi bu obrazın

əcdad-xilaskar semantikasının olduğunu bəlli edir. Qazan xanın Boz Qurddan yurdunu xəbər alması, ona əcdadı kimi üz tutması bu baxımdan fikrimizə əsaslı sübut sayıla bilər:

Ordumun xəbərini bilürmüsin, deyə mana!

Qara başım qurban olsun, qurdum, sana! (1,41)

Boz Qurda ünvanlanmış bu müraciət Qazan xanın öz əcdadına bütün varlığı ilə tapındığını, Boz Qurdu bələlərdən qurtaran güc olaraq gördüyünü təsdiqləyir. Diqqətlə nəzər yetirdiyimiz zaman aydın olur ki, Salur Qazanın qurdla rastlaşması faktı təsadüfi deyil, həm də böhranlı zaman kontekstində baş verən hadisədir. Salur Qazanın evinin yağılar tərəfindən talanması, ailəsinin əsir düşməsi bir növ qurdun peyda olmasına zəmin hazırlayır və qurd Salur Qazana rast gəlir. Sonrakı mərhələdə Qazanın oğuzlarla birgə düşmən üzərində qələbə çalması məhz Boz qurdu uğur müjdəçisi kimi yada salır (13,139). Deməli, "Dədə Qorqud" eposunda əksini tapmış qurdu adı bir zoomorf obraz kimi yox, etnik-mədəni sistemdə yer almış sakral biçimli Boz Qurd olaraq dəyərləndirmək gərəkdir. Qazanın eposda "Azvay qurd əniyi erkəgində bir köküm var" deməsi də onun kökünün ilkin əcdada - Boz Qurda bağlandığına aid işarədir. M.Seyidov qeyd edir ki, Qazan xan "vaxtilə əsatir aləminin "vətəndaşı" olduğuna görə onun kökü zoomorfik totemlərlə, o cümlədən qurdla bağlıdır" (14,36).

"Dədə Qorqud" eposunda Salur Qazanın qurda müraciət etməsi kimi hadisə, əslində qədim bir ritualın - Oğuz türklərinin savaştan öncə ulu əcdada, Boz Qurda tapınmalarının izi olaraq diqqəti cəlb edir. Bu isə onu göstərir ki, Boz qurd savaş ruhunun daşıyıcısı rolunda əcdad kultuna daxil olan güc, hərbi və sosial nizamı qoruyan hamidir. Eposda əcdad kimi funksiyalar yerinə yetirən Boz qurd, bilavasitə kosmoqonik aktın iştirakçısı qismində təqdim edilir. Oğuznamə motivlərində şəkillənmiş Boz qurdun göy oğlu səciyyəsi, əski qatlardan "Dədə Qorqud"a transformasiya olunaraq ilkin və ulu əcdad paralellərində status qazanmış və dağ, torpaq, vətən hamisinə çevrilmişdir. Boz qurdun əcdadlıq missiyasını sübut edən ən əski mənbələrdən biri də Göytürklərin yadigarı olan Buqut abidəsidir. Bu abidə üzərində Boz qurddan südəmən qolları kəsik türk uşağının təsvir edilməsi sonrakı epos yaradıcılığında əcdad, xilaskar obrazının (Boz qurdun) təəcəssümünə səbəb olmuşdur.

Beləliklə, türk etnik-mədəni ənənəsində fəal yer tutmuş Boz qurdun, ulu əcdad timsalında icra etdiyi funksiyalar müəyyən qədər üzə çıxmış oldu. Aydın oldu ki, bütövlükdə əcdadlar iyerarxiyasındakı sakral varlıqların (Qorqud Ata, Boz qurd və s.) fəaliyyəti mifik

zamanla bağlıdır. Və deməli, bu varlıqlar demiurqlar, mədəni qəhrəmanlar kimi dünyanın yaradılması aktında iştirak edə bilirlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, 2004.
2. А.Н.Мещеряков. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. Москва, 1987.
3. Mirəli Seyidov. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, 1983.
4. Füzuli Bayat. Korkut Ata. Mitolojiden gerçekliye Dede Korkut. Ankara, 2003.
5. Arif Acalov. Mifologiya. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 2004
6. Радлов В.В. Образы народной литературе тюркских племен. Т. БИЫ, СРЬ, 1870.
7. Rəfik Özdək. Türkün qızıl kitabı. Bakı, 1992.
8. Məhərrəm Cəfərli. Dastan və mif. Bakı, 2001.
9. Füzuli Bayat. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz kağan" dastanı. Bakı, 1993
10. Hüseyn İsmayılov. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı, 2002.
11. Seyfəddin Rzasoy. Oğuz mifinin paradigmaları. Bakı, 2004.
12. Cəlal Bəydili (Məmmədov). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, 2003.
13. Rövşən Əlizadə. "Dədə Qorqud kitabı"nda Boz qurd obrazı. "Dədə Qorqud" jurnalı. Bakı, 2006, №3.
14. Mirəli Seyidov. Böri-qurt. Bakı, 2006.

РЕЗЮМЕ

Ровшан Ализаде

КУЛЬТ ПРЕДКОВ В ЭПОСЕ "КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУДА"

В статье был затронут вопрос культа предков в эпосе "Книга моего Деда-Коркуда". Автор выяснил, что в эпосе существуют следы культа предков. Следы эмигрированы, только реконструкция позволяет их выявить.

SUMMARY

Rovshan Alizade

CULT OF ANCESTORS IN THE EPOS "THE BOOK OF MY GRANDFATHER-KORKHUD"

The author has found out, that in the epos there are traces of a cult of ancestors. Traces epick, only reconstruction allows to find out them.

Ziyafət HƏBİBOVA

HÜMMƏT ƏLİZADƏNİN FOLKLORŞÜNASLIQ İRSİNİN TƏDQIQ TARIXİ

Həyatı, yaradıcılığı, bütöv elmi fəaliyyəti Azərbaycan folklorşünaslığının parlaq səhifəsini təşkil edən H.Əlizadənin folklorşünaslıq irsinin tədqiq tarixinin öyrənilməsi bu görkəmli ziyalının Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixindəki rolunun aşkarlanması baxımından zəruri məsələdir. Bu məsələnin öyrənilməsi iki cəhətdən lazımlıdır:

1. Azərbaycan folklorşünaslıq elminin inkişaf tarixinin daha mükəmməl şəkildə öyrənilməsi;
2. Bu elmin inkişaf tarixində H.Əlizadənin rolunun və fəaliyyətinin daha geniş şəkildə tədqiq edilməsi.

Hər iki cəhət bir-biri ilə sıx şəkildə bağlıdır. Belə ki, H.Əlizadə Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixində ciddi və inkarolunmaz fəaliyyəti olmuş, onun irəli aparılmasında görkəmli rol oynamış ziyalılardan idi. O, çox çətin şəraitdə (XX əsrin 20-30-cu illərindəki rahat yolların olmaması, maddi imkansızlıq, məişət şəraitsizliyi və s. nəzərdə tutulur) Azərbaycanı qarış-qarış gəzmış, folklor nümunələrini toplamış, bununla da Azərbaycan xalqının mənəvi sərvətlərini itib-batmaqdan xilas edilməsinə misilsiz töhfələr vermişdir.

H.Əlizadənin folklorşünaslıqla məşğul olduğu dövrdə bu işi görə biləcək peşəkar adamlar barmaqla sayılacaq dərəcədə idi. O, təkcə folkloru toplamırdı; topladıqca folklorun poetik aləminə daxil olur, bədii inceliklərini dərk edir, onu praktikada anlayır, mahiyyətini başa düşür və öz elmi biliklərini zənginləşdirməklə peşəkar folklorşünas alim kimi də hazırlanırdı. Beləliklə, H.Əlizadənin folklorşünaslıq irsinin və onun tədqiq tarixinin öyrənilməsi çox vacib elmi məsələdir. Çünki Azərbaycan folklorşünaslıq elmi H.Əlizadə kimi ziyalıların elmi fəaliyyəti nəticəsində təşəkkül tapmışdır.

Bu görkəmli folklor fədaisinin elmi fəaliyyətinin indiyə qədər necə tədqiq edilməsinin öyrənilməsinə bir cəhət də zəruri edir. Bildiyimiz kimi, H.Əlizadə repressiyaya məruz qalmış və ömrü mənəvi sıxıntılar nəticəsində erkən başa çatmışdır. Sovet quruluşu dönəmində bu məsələlərdən geniş şəkildə söhbət açmaq, o dövrün folklorşünaslığında təzahür edən ideoloji məsələləri ətraflı və obyektiv şəkildə işıqlandırmaq mümkün deyildi. Çünki sovet ideologiyası özünə uyğun gəlməyən hər bir şeyi "mürtəce burjua

ideologiyasının təzahürü" adı altında inkar edirdi. H.Əlizadənin folklorşünaslıqla məşğul olduğu 20-30-cu illərdə XX əsr dünya folklorşünaslığının qabaqcıl elmi tədqiqat üsulları, tədqiqat metodları sovet elminə hələ yol tapırdı. H.Əlizadənin sayca o qədər də zəngin olmayan tədqiqatlarında, yaxud folklor mətnlərinə yazdığı şərhlərdə belə yanaşmaların izlərini, təsirlərini aydın şəkildə görürük. Sovet dönmündə alimin yaradıcılığındakı belə təzahürlərin obyektiv şəkildə qiymətləndirilməsi mümkün deyildi. O metod ki, sovet ideologiyası tərəfindən inkar edilirdi, o, birmənalı şəkildə "mürtəce burjua ideologiyası" adı altında tənqid ediliməli idi. Doğrudan da, H.Əlizadənin epik mətnlərə, xüsusilə nağıllara yanaşmasının bəzi metodiki cəhətləri, irəlidə görəcəyimiz kimi, elmi obyektivlikdən irəli gəlməklə yox, məhz sosialist realizmi tədqiqat metoduna, poetik mətnə yanaşmanın sovet ideologiyası tərəfindən tətbiq edilən modelinə uyğun gəlmədiyinə görə tənqid edilmişdir. Təbii ki, folklorşünaslıq tarixindən bəhs edən tədqiqatçılarımız H.Əlizadənin bu fəaliyyətini hər zaman yüksək qiymətləndirmişlər. Lakin onlar bu zaman dövrün "burjua elminin təsiri, təzahürü" kimi ideoloji damğalarından da istifadə etməyə məcbur olmuşlar.

Hazırkı müstəqillik dövrümüzdə elmdə hər cür ideoloji çərçivələr aradan qaldırılmışdır. Bu da bizə Azərbaycan folklorşünaslıq tarixinin çox görkəmli simalarından olan H.Əlizadənin folklorşünaslıq irsini obyektiv şəkildə araşdırmağa geniş imkanlar yaradır. Ancaq bu işi onun folklorşünaslıq irsinin tədqiq tarixini araşdırmadan etmək mümkün deyildir. Çünki Azərbaycan folklorşünaslığında H.Əlizadənin toplama irsinə və tədqiqatlarına dönə-dönə müraciət edilməklə bərabər, eyni zamanda onun elmi fəaliyyəti qiymətləndirilmiş, haqqında müxtəlif əsərlərdə bəhs olunmuşdur. Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi ilə məşğul olan görkəmli alimlərimiz H.Əlizadənin elmi fəaliyyətinə də diqqət vermiş, onun toplama və tədqiq fəaliyyətini dəyərləndirmiş, əsərlərinə elmi münasibət bildirmiş və bu zaman çox dəyərli fikirlər söyləmişlər. Bütün bu tədqiqatlar H.Əlizadənin folklorşünaslıq irsinin öyrənilməsinin nəzəri və metodoloji bünövrəsini təşkil edir. Ona görə də görkəmli folklorşünasın toplama və tədqiq irsini araşdırılması onun folklorşünaslıq irsinin tədqiq tarixini öyrənməyi aktual vəzifə kimi qarşımıza qoyur. Tədqiq tarixinin öyrənilməsi H.Əlizadənin folklorşünaslıq fəaliyyətinin monoqrafik şəkildə tədqiq edilməsində ilkin və zəruri pillədir.

H.Əlizadə ilə bağlı tədqiqlərin nəzərdən keçirilməsi göstərir ki,

onun fəaliyyəti alimlərimiz tərəfindən diqqətdə saxlanmış və bu cəfakəş ziyalının adı həmin mütəxəssislər tərəfindən Azərbaycan folklorşünaslıq tarixinin şərəfli səhifəsi kimi qiymətləndirilmişdir.

O, hələ gənc ikən (folkloru toplama işi ilə yenicə məşğul olmağa başlayarkən) fəaliyyəti müasirlərinin diqqətini cəlb etmişdir. Belə ki, 1934-cü ildə Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli siması, eyni zamanda folklorşünaslıq sahəsində qiymətli və dərin məzmunlu əsərlər müəllifi Y.V.Çəmənzhəminli özünün "Folklor yolunda" adlı məqaləsində gənc folklorşünas (məqalənin çap olunduğu ildə 1907-ci li təvəllüdlü H.Əlizadənin 27 yaşı var idi) H.Əlizadədən də bəhs etmişdir (1). Ümumiyyətlə, bu məqalə Azərbaycan folklorşünaslığının tarixinə və 30-cu illərdəki durumuna həsr olunmuş kiçik bir (2 səhifəlik) tədqiqatdır. Burada əvvəlcə XIX əsrin sonuncu rübündə Tiflisdə nəşr olunmuş SMOMPK ("Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostney i plemyon Kavkaza") məcmuəsində Azərbaycan folklorunun toplanmasından və onun qüsurlarından, daha sonra XX əsrin əvvəllərində çap olunmuş folklor kitabçalarından bəhs edilmişdir (1, 80-81). İki səhifəlik məqalənin sonuncu iki abzasında Azərbaycan folklorunun Oktyabr inqilabından sonra necə coşğun şəkildə toplanılmasından və tədqiq edilməsindən danışılmışdır (1, 81).

Y.V.Çəmənzhəminli məqalənin sonuncu abzasında yazmışdır: "Elmi tədqiqata ən çox ehtiyacı olan folklor daha dərinədən öyrənilməlidir. Akademiya şöbəsinin bu sahədə təşəbbüsü çox əhəmiyyətlidir, ancaq gənc qüvvələrin hazırlanmasına ayrıca diqqət verilməlidir. İndiyə qədər bilavasitə xalqla təmasda bulunaraq folklor toplayan yeganə gənc Hümət Əlizadədir. Başqaları da toplamışsa, ən irəli gələnə hələlik budur. Folklor sahəsində böyük xidməti olan bu gəncin elmi hazırlığı ilə ciddi surətdə məşğul olunmalıdır. Belə olarsa, Hümət Əlizadənin topladığı materiallar daha böyük qiymət qazanar" (1, 81).

Bu abzasda H.Əlizadənin folklorşünaslıq fəaliyyətinin bir çox cəhətləri əks olunmuşdur. Y.V.Çəmənzhəminlinin yazdığından göründüyü kimi, akademiya şöbəsinin təşəbbüsünü yüksək qiymətləndirən ədib H.Əlizadəni xalqla bilavasitə təmasda olaraq folklor toplayan "yeganə" toplayıcı hesab etmişdir. Ədib başqalarının fəaliyyətini inkar etməmiş, lakin H.Əlizadənin bu sahədə ən qabaqda gedən toplayıcı kimi qiymətləndirmişdir.

Y.V.Çəmənzhəminlinin H.Əlizadənin fəaliyyətini yüksək qiymətləndirməsi təsadüfi deyildi. Ədibin diqqətini H.Əlizadənin

"bilavasitə xalqla təmasda bulunaraq folklor toplanması" xüsusi olaraq cəlb etmişdir. Çünki 30-cu illərdə folklorun toplanması siyasi kompaniya səciyyəsi daşıyırdı. Yeri gəlmişkən, prof. P.Əfəndiyev həmin dövrlə bağlı yazmışdır: "30-cu illərdə şifahi xalq ədəbiyyatının toplanması işinə xüsusi diqqət yetirilir. 1934-cü ildə sovet yazıçılarının I Ümumittifaq qurultayının tribunasından M.Qorki folklorun tarixi və təcrübə əhəmiyyətindən böyük ehtiras və elmi əsaslarla danışaraq çoxmillətli vətənimizin bütün yazıçılarının diqqətini xalqın bu mənəvi sərvətinə cəlb etdi. 30-cu illərdə, demək olar ki, bütün mətbuat orqanlarının səhifələrində folklor əsərlərinə rast gəlirik. Bunların hamısı xalqın dilindən alınır və mətbuat vasitəsilə xalqa çatdırılırdı. Bu dövrdə folklor ekspedisiyalarının sayı da artmışdır. Bu ekspedisiyaların məqsədi, vəzifələri və nəticələri barədə də mətbuatda tez-tez yazılırdı" (3, 62-63).

Sovet dövlətində folklorun toplanması birbaşa siyasi-ideoloji məsələ idi. Belə ki, klassik irsi "köhnəlik qalığı", inqilabdan qabaqkı ədəbiyyatı "mürtəce burjua ədəbiyyatı" adlandıran sovet ideologiyası folkloru "əsl" xalq ədəbiyyatı sayaraq onun toplanmasına xüsusi əhəmiyyət verirdi. Bu işə kənddə yaşayan müəllimlər, ixtisasından asılı olmayaraq bütün savadlı adamlar qoşulmuşdular. Bakıdakı elmi mərkəzlərə, qəzet-jurnal redaksiyalarına saysız folklor nümunələri yollayırdılar. Bu işin yaxşı tərəfləri ilə bərabər, çoxlu qüsurlu və çatışmaz tərəfləri də var idi. Belə ki, folklorun kütləvi şəkildə toplanması çox yaxşı hal idi: xalq yaradıcılığı itib-batmaqdan xilas olurdu. Lakin folklorun nə olduğunu bilməyən, onun toplanma prinsiplərindən tam şəkildə xəbərsiz olan, bu işə folklor toplamaqdan daha çox partiyanın çağırışının (tapşırığının) yerinə yetirilməsi, yəni siyasi kompaniya kimi baxan adamların topladığı folklor mətnlərinin poetik keyfiyyəti əksər hallarda çox aşağı idi. Onlar "xurafat", "köhnəlik!", "din qalığı" adı altında folklor mətnlərinə, ağıllarına necə gəlirdisə, o cür də əl gəzdirdilər. Təbii ki, bu nümunələr və ümumiyyətlə, folklorun bu üsulla toplanılması folklorşünaslıq sahəsində ciddi və mükəmməl nəzəri biliklər sahibi olan Y.V.Çəmənzəminlini razı sala bilməzdi. Ədib ona görə də H.Əlizadənin xalqla birbaşa canlı təmasda bulunaraq folklor toplanmasını alqışlamışdır. Lakin bununla bərabər, toplayıcının nəzəri biliklərinin artırılmasına ehtiyac olduğunu da qeyd etmişdir.

H.Əlizadənin folklorşünaslıq irsinin tədqiqi sahəsində prof.

Paşa Əfəndiyevin çox böyük xidmətləri vardır. Bildiyimiz kimi, P.Əfəndiyev bir folklorşünas alim olaraq daha çox Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixçisi kimi tanınmışdır. O, iyirmi ildən yuxarı arxivlərdə işləyərək folklorşünaslıq elmimizin keçdiyi inkişaf mərhələlərini təsvir etmişdir. Mərhum prof. Mürsəl Həkimov və filologiya elmləri namizədi Seyfəddin Rzasoyun onun ömür və yaradıcılıq yolundan bəhs edən kitabında göstərilir ki, "P.Əfəndiyev bütün zəngin yaradıcılığı ilə Azərbaycan folklorşünaslıq elmində, ilk növbədə, folklorşünaslıq tarixinin yaradıcısı kimi tanınır. Bu sahə onun yaradıcılığının əsas sütununu, bünövrəsini, gövdəsini təşkil etməklə bütövlükdə yeddi əsəri - doktorluq dissertasiyasını, altı dərsləri əhatə edir (...). Buraya onun çoxsaylı məqalələri də daxildir" (11, 44)

Prof. P.Əfəndiyev özünün 1981 və 1992-ci illərdə çap olunmuş "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı" adlı dərslərində H.Əlizadə haqqında qısa, lakin dolğun oçerk vermişdir (2, 63-64; 3, 61-62).

Alim H.Əlizadənin folklorşünaslıq fəaliyyətindən daha geniş və hərtərəfli şəkildə özünün 1997-ci ildə çap olunmuş "Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-30-cu illər)" adlı dərs vəsaitində bəhs etmişdir (4, 81-90). Bu kitabda H.Əlizadəyə həsr olunmuş 10 səhifəlik oçerk, ümumiyyətlə, onun haqqında indiyə qədər yazılmış oçerklərin ən iri həcmlisidir. Həmin oçerkdə P.Əfəndiyev folklorşünasın toplama və tədqiqatçılıq fəaliyyətini ayrıca təhlil etmiş, xüsusilə folklorun toplanması və nəşri sahəsindəki fəaliyyətini xronoloji ardıcılıqla izləyərək təsvir etmiş, bu materialların elmi səciyyəsinə vermiş və onların özünəməxsus xüsusiyyətlərini göstərməyə çalışmışdır. P.Əfəndiyev bundan başqa, H.Əlizadənin folklorşünaslıq yaradıcılığına da toxunmuş, diqqət çəkən əsərlərini təhlil edərək, onun bir alim kimi hansı nəzəri biliklərə sahib olmasından bəhs etmişdir.

Prof. P.Əfəndiyev öz oçerkində ilk növbədə H.Əlizadəni bir folklorşünas kimi səciyyələndirən özünəməxsusluqlara diqqət yetirmiş və müəyyənləşdirmişdir ki, o, milli folklorşünaslıq elmi qarşısında "mühüm xidmətləri olan", "hünərli" şəxs olmuşdur. P.Əfəndiyev bu barədə yazmışdır: "Hümmət Əlizadə Azərbaycan folklorunun toplanması və nəşr edilməsində mühüm xidmətləri olan şəxslərdəndir. H.Əlizadənin fəaliyyətində onu digər folklorşünaslarımızdan fərqləndirən bir cəhəti xüsusilə qeyd etmək lazımdır. O, Azərbaycanı qarış-qarış gəzməmişdir. Onun özü bir mənbə vasitəsi ilə "Azərbaycanı şəhər-şəhər, kənd-kənd və oba-oba dolaşaraq topladığı bu

el şeirləri"ni (bax: 12, 7 - Z.H.) açıq ürəklə oxuculara təqdim edirdi. Bu toplayıcının fədakarlığı onda idi ki, yalnız canlı insanlarla görüşüb, üz-üzə oturur və onların ağzından yazırdı. H.Əlizadə Azərbaycan folklorunun demək olar ki, bütün nümunələrinin toplanmasında hünərini sınıamışdır" (4, 81).

Alim daha sonra H.Əlizadənin 1929-cu ildə çap olunmuş "Azərbaycan el ədəbiyyatı" adlanan ilk kitabından söz açmış, kitabı "çox xeyirli bir iş" hesab etməklə bərabər, onun tərtibat prinsiplərinə toxunaraq qüsurlu tərəflərini tənqid etmişdir (4, 81-82).

Prof. Əfəndiyev H.Əlizadənin 1929-cu ildə çap olunmuş ikinci kitabını da təqdir etmişdir: "Yenə onun 1929-cu ildə çap elədiyi "Azərbaycan aşığı" kitabı diqqətəlayiq idi" (4, 82). Alim kitabı geniş şəkildə təsvir və təhlil etmişdir. Əvvəlcə kitaba yazılmış redaksiya qeydlərinə diqqət vermiş, daha sonra kitabda çap olunmuş materialları təsvir edərək, burada aşığıların zaman baxımından düzüm-tərtibat prinsiplərindəki nöqsanların əsərin ilk nəşr olması ilə bağlı olduğunu göstərmiş və sonda kitabı öz dövrünün mühüm nailiyyəti hesab etmişdir: "O zaman üçün bu kitab mühüm bir hadisə kimi qeyd edilməlidir" (4, 82-83).

Tədqiqatçı daha sonra H.Əlizadənin 10 il ərzində çap etdirdiyi kitabları təsvir və təhlil etmişdir. O, öncə "Dastanlar və nağıllar" kitabına nəzər salaraq onu "fərqli" bir nəşr hesab etmişdir (4, 83). P.Əfəndiyev göstərir ki, kitabdakı "materiallar əsas etibarilə 1934-cü ildə toplanmışdı. Bu illər H.Əlizadənin ən məhsuldar işlədiyi dövrlərdən birisidir" (4, 83).

Prof. P.Əfəndiyev H.Əlizadənin 1041-ci ildə çap etdirdiyi on dörd qoldan ibarət "Koroğlu" dastanı üzərində ətraflı dayanmış və dastanı eposun mükəmməl nəşri hesab etmişdir: "Dastan toplamaq sahəsindəki işini H.Əlizadə sonralar da davam etdirmiş, nəhayət, "Koroğlu" dastanının ilk, daha mükəmməl nəşrini çapa hazırlamışdı" (4, 84). Kitabda H.Əlizadənin dastanın on dörd qolunu bir folklorşünas kimi ümumiləşdirmək qabiliyyətini, o cümlədən onun Azərbaycan dastançılığına dərinlən bələd olmasını faktlar əsasında təhlil edən alim folklorşünasın dastanların toplanması sahəsindəki fəaliyyətini ümumi şəkildə lakonik olaraq belə qiymətləndirmişdir: "Bütün bunlar göstərir ki, Azərbaycan eposunun toplanmasında H.Əlizadənin mühüm xidməti olmuşdur" (4, 85).

Tədqiqatçıya görə, H.Əlizadənin aşığı poeziyasının çapı sahəsindəki fəaliyyəti, ümumiyyətlə, xüsusi hadisədir. P.Əfəndiyev folklorşünasın Azərbaycan aşığı şeirinin toplanması, itib-batmaqdan

qorunması və xalqa qaytarılması sahəsində gördüyü nəhəng işi əlahiddə hadisə kimi səciyyələndirməkdən belə çəkinməmiş, onun qiymətini verməyə, bu işin H.Əlizadəyə necə böyük çətinliklər, əziyyətlər bahasına başa gəldiyini göstərməyə çalışmışdır: "H.Əlizadənin Azərbaycan aşiq poeziyasının toplanıb çap edilməsindəki xidmətləri xüsusilə təqdirəlayiqdir. Onun ən çox məşğul olduğu, yığıb çap elədiyi sahə məhz aşiq poeziyasıdır. Bu nümunələri o, əvvəlcə dövrü mətbuatın səhifələrində topladıqca hissə-hissə verirdi. Bu cəhətdən xüsusilə "Ədəbiyyat qəzetəsi"ndə verilən səhifələr diqqəti cəlb edirdi. Bundan başqa, H.Əlizadənin topladığı materiallar "İnqilab və mədəniyyət", "Maarif işçisi", "Gənc işçi", "Azərbaycanı öyrənmə yolu" və başqa qəzet və jurnallarda çap olunurdu. Sonralar o, bu materialları kitabçalar şəklində buraxırdı. Cəsarətlə deməliyik ki, Azərbaycan aşıqlarını öz elinə tanıdan H.Əlizadə olmuşdur. O, klassik, ustad aşıqlardan tutmuş bu sənətin müasir nümayəndələrinə qədər mümkün olan nümunələri çox çətinliklə toplamış və çap etmişdir. H.Əlizadənin yığdığı nümunələr 1929-cu ildən başlayaraq 1940-cı ilə qədər dəfələrlə kitabça, məcmuə halında çıxmışdır" (4, 85).

H.Əlizadənin aşiq poeziyası ilə bağlı nəşrlərini onların bütün uğurlu və nöqsanlı tərəflərini göstərməklə nəzərdən keçirən (4, 85-87) professor bütün bu fəaliyyətə belə yekunlaşdırıcı qiymət vermişdir: "... H.Əlizadə saysız-hesabsız el sənətkarlarının itib-batmaq qorxusu qarşısında qalan əsərlərinə ikinci həyat vermişdir. Bu mənəvi sərvət yalnız indi deyil, gələcək nəsil üçün də əvəzolunmaz bir xəzinədir. Azərbaycan folklorşünaslığı elminin inkişafı üçün gözəl mənbələrdən biridir. Bunlardan başqa, H.Əlizadənin aşiq şeirlərindən ibarət digər məcmuələri də çap olunmuşdur" (4, 86).

Prof. P.Əfəndiyev H.Əlizadənin Azərbaycan folklorunun digər janrları ilə bağlı toplama işlərini də diqqətdən kənarda qoymamışdır: "Azərbaycan ellərini dolaşdıqca H.Əlizadə aşiq şeiri ilə bərabər tapmacaları (...), xalq mahnılarını, bayatılarını da yığdı. O, xalq mahnılarını yeri gəldikcə aşiq kitablarına daxil edirdi. Bunlar "kim tərəfindən yazıldığı məlum olmayan el mahnıları" (...), "müəllifi məlum olmayan şeirlər" (...) başlıqları altında gedirdi" (4, 87).

Alim H.Əlizadənin toplayıcılıq fəaliyyəti ilə yanaşı, tədqiqatçılıq fəaliyyətini də öyrənmişdir. P.Əfəndiyev bu barədə yazır: "H.Əlizadə o dövrün Azərbaycan folklorşünasları içərisində ən çox toplama işləri ilə məşğul olan şəxslərdəndir. Lakin əlavə etməliyik ki, Hümmət Əlizadə də yeri gəldikcə folklorumuzun müxtəlif janrlarına dair xırda qeydlər, müqəddimələr və şərhlər yazmışdır. Bu yazılar kəmiyyətcə az

olsa da, yalnız xronikal xarakter daşımır, faktların sadalanması və s. ibarət deyil, əksər hallarda folklorun bir sıra nəzəri məsələləri haqqında olurdu" (4, 87).

P.Əfəndiyev belə hesab etmişdir ki, H.Əlizadənin belə yazıları onun tədqiqatçılıq fəaliyyətindən də söhbət açmağa kifayət qədər imkan verir. Alim oçerkdə H.Əlizadənin iki məqaləsi üzərində ətraflı dayanmışdır (4, 88-90). P.Əfəndiyevin yazdığı kimi: "Hər iki məqalə aşığılar kitabına yazılmış kiçicik müqəddimədən ibarətdir" (4, 88). Alim hər iki məqaləni təhlil etməklə H.Əlizadənin tədqiqatçılıq qabiliyyətini, nəzəri biliklərinin səviyyəsini göstərmək istəmiş və inandırıcı faktlarla buna nail olmuşdur.

Professor oçerkin sonunda folklorşünas alim M.H.Təhmasibin H.Əlizadəyə həsr etdiyi "Nəcib məqsəd, gözəl nəticə" adlı məqaləsindən aşağıdakı fikri sitat gətirmişdir: "Müxtəlif əsərlərin əlyazmalarında qeyd olunmuş qoşmaları nəşr etmək - onları oxucuların və tədqiqatçıların istifadəsinə vermək deməkdir. Heç bir yerdə qələmə alınmayıb, ancaq hafizələrdə yaşayan əsərləri toplayıb nəşr etmək isə onları unudulmaq, itib-batmaq təhlükəsindən xilas etmək deməkdir" (13).

P.Əfəndiyev M.H.Təhmasibin fikrinə münasibət bildirərək H.Əlizadə haqqındakı oçerki aşağıdakı cümlə ilə tamamlamışdır: "Folklorşünaslıq tariximizə nəzər salsaq, bizə görə, bu sözlərin birinci hissəsi Salman Mümtaza, ikinci hissəsi isə tam mənası ilə H.Əlizadəyə məxsusdur" (4, 90).

Beləliklə, prof. P.Əfəndiyevə görə H.Əlizadə Azərbaycan folklorunun "xilaskarıdır": o, öz şüurlu həyatını Azərbaycan xalqının mənəvi sərvəti olan folklorun toplanmasına həsr etmiş və adını əbədi olaraq folklorşünaslıq elminin tarixinə həkk etmişdir.

Mərhum folklorşünas alim V.Vəliyev özünün 1985-ci ildə çap olunmuş "Azərbaycan folkloru" adlı ali məktəb dərsliyinin "Folklorşünaslığın tarixindən" bölməsində H.Əlizadəyə də müxtəsər oçerk həsr etmişdir (5, 66-68). Diqqətəlayiqdir ki, kitabda Azərbaycan folklorşünaslıq tarixində rol oynamış Firidun bəy Köçərli, Həsən bəy Zərdabi, Salman Mümtaz, Hənəfi Zeynallı, Yusif Vəzir Cəmənzəminli və başqa folklorşünaslarla bir sırada H.Əlizadənin də şəkli verilmişdir (5, 67).

V.Vəliyev H.Əlizadədən əvvəlcə 30-cu illər Azərbaycan folklorşünaslığının ümumi inkişafı fonunda bəhs etmişdir. Alim həmin dövr haqqında yazmışdır: "Bu dövrdə Azərbaycan folklorunu yalnız əldə olan metariallarla kifayətlənib məhdudlaşdırmaq olmaz.

Xalqımızın bədii təfəkkürünün məhsulu olan folklor yüzrlə, minlərlə toplayıcı və tədqiqatçı gözləyirdi. Bunlar isə artıq yetişmiş, qollarını çirməyərək işə girişmişdilər. Onlardan Yusif Vəzir Cəmənzməinli, H.Əlizadə, H.Zeynallı və Salman Mümtazı göstərmək olar. Əgər H.Əlizadə ən çox material toplamaq və nəşr etməklə diqqəti cəlb edirdisə, Y.V.Çəmənzməinli, H.Zeynallı və S.Mümtaz folklorşünaslığa daha çox meyl göstərirdilər" (5, 66).

Göründüyü kimi, burada 30-cu illərdəki Azərbaycan folklorşünaslarının fəaliyyəti müqayisəli şəkildə qiymətləndirilmişdir. V.Vəliyev H.Əlizadəni daha çox toplayıcı folklorşünas kimi səciyyələndirmişdir. Bu, təsadüfi deyildi. Doğrudan da, H.Əlizadənin folklorşünaslıq fəaliyyəti daha çox folklorun toplanması, tərtibi və nəşri istiqamətində olmuşdur.

V.Vəliyev H.Əlizadəyə həsr olunmuş oçerkdə onun folklor toplayıcılığını "xüsusi fəaliyyət" adlandırmışdır: "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının toplanmasında xüsusi fəaliyyət göstərən H.Əlizadə ilk dəfə "Azərbaycan aşığıları" (1929) kitabını nəşr etdirir. 1935-1936-cı illərdə o, "Aşıqlar"ın I, II hissələrini, bundan başqa "Azərbaycan nağılları", "Azərbaycan el ədəbiyyatı", "Dastanlar və nağıllar" kitabını, "Koroğlu" dastanının 14 qolunu, iki variantını, 50 müstəqil qoşmasını birlikdə kitab şəklində çap etdirir" (5, 66).

Prof. V.Vəliyev H.Əlizadənin toplama irsini ümumi şəkildə təsvir etdikdən sonra, onun aşığı yaradıcılığının çapı sahəsində xüsusi hadisə olmuş "Aşıqlar" adlı ikicildliyinə ətraflı nəzər salaraq yazır: "...H.Əlizadə uzun illərin zəhmətinin nəticəsində topladığı aşığı şeirlərini iki cilddən ibarət kitabda nəşr etdirir. Birinci cildə görkəmli ustad aşığılardan Tufarqanlı Abbas, Xəstə Qasım, Aşıq Abdulla, Dilqəm, Şəmkişli Hüseyn, Aşıq Musa, Aşıq Məmməd, Molla Cümə, Xəyyat Mirzə, Şair Vəli, Bozalqanlı Aşıq Hüseyn və başqalarının şeirlərini daxil edir. İkinci cildə isə keçmişdə yaşamış, lakin şeirlərindən bəzi nümunələr qalan aşığıların qoşmaları ilə yanaşı, müasir sovet aşığılarının şeirlərini əlavə edir" (5, 66).

Bildiyimiz kimi, H.Əlizadənin bu ikicildliyi çap olunduqdan sonra oxucular arasında məşhur olur və tez bir zamanda onun təkrar nəşri həyata keçirilir. Lakin "Aşıqlar"ın təkrar nəşri zamanı toplayıcı ona müəyyən əlavələr edir. V.Vəliyev buna diqqət edərək yazmışdır: "1937-1938-ci illərdə H.Əlizadə ikicildlik "Aşıqlar" kitabını yenidən çap etdirir. Kitaba xalqımızın müasir həyatını tərənnüm edən bir neçə aşığın şeirlərini də daxil edir (Aşıq Əli, Miskin Əli, Aşıq Nəcəf, Şeyda Əziz və b.)" (5, 67).

V.Vəliyev daha sonra H.Əlizadənin öz dövründə oxucuların və tədqiqatçıların diqqətini çəkmiş daha bir kitabına diqqət yönəldərək göstərir: "H.Əlizadə bu illərdə "Dastanlar və nağıllar" kitabını da çap etdirir. Buraya "Aşıq Valeh", "Aşıq Əmrah", "Novruz", "Şah İsmayıl", "Tahir Mirzə", "Məsum", "İbrahim", "Ali xan və Pərixanım", "Dilsuz və Xəzəngül", "Səyyad və Səadət", "Qasım" dastanları və bir neçə nağıl daxil edir" (5, 67).

Alim daha sonra H.Əlizadənin toplayıcılıq fəaliyyəti ilə bərabər tədqiqatçılıq fəaliyyətinə də ümumi nəzər salmışdır: "H.Əlizadə, eyni zamanda, 1941-ci ilə kimi Aşıq Ələsgərin, Aşıq Əsədin, Hüseyn Bozalqanlının şeirlərini toplayıb kitabça şəklində çap etdirir. "Azərbaycan bayatıları" kitabı da H.Əlizadənin təşəbbüsü ilə çap olunur. Bu illərdə H.Əlizadənin xalq ədəbiyyatına dair bir neçə məqaləsi dərc edilir. O, Ələsgər irsinin toplanmasında fəal iştirak edir. H.Əlizadə yalnız inqilabdan əvvəl yaşayıb-yaradan aşıqların əsərlərini deyil, eyni zamanda, sovet hakimiyyəti dövründə yaşayan, yeni həyatı, müasir insanları tərənnüm edən aşıqların əsərlərini də toplayıb nəşr etdirir. İmkan daxilində müasir aşıqların, el şairlərinin yaradıcılığı haqqında nəzəri məqalələrlə çıxış edir. Sovet quruluşunun xalq ədəbiyyatının mövzu və mündəricəsinə göstərdiyi müsbət təsiri belə təsvir edir: "... oktyabr inqilabı el ədəbiyyatına yeni mövzu, yeni məfkurə, yeni mündəricə verdi" (6, 23). Görkəmli folklorşünas irəli sürdüyü bu fikri müasir aşıqların yaradıcılığından gətirdiyi misallarla əsaslandırır" (5, 67-68).

Göründüyü kimi, mərhum prof. V.Vəliyevin H.Əlizadəyə həsr olunmuş oçerki müxtəsər olsa da, onun bir folklorşünas kimi fəaliyyəti haqqında müəyyən təsəvvür yaradır. H.Əlizadə burada daha çox toplayıcı kimi təqdim olunmuşdur. Bu reallıqdan irəli gəlmişdir. Doğrudan da, H.Əlizadə daha çox toplayıcı folklorşünas olmuşdur. V.Vəliyev onun toplayıcılıq fəaliyyətini ümumi şəkildə təsvir etməklə yanaşı, bu fəaliyyəti ayrı-ayrı istiqamətlərdən də işıqlandıрмаğa çalışmış, folklorşünasın xüsusilə aşıq yaradıcılığı ilə bağlı toplamalarının əhəmiyyətini qabartmışdır.

Prof. İ.Abbaslı özünün Azərbaycan folklorşünaslığının təşəkkülü və inkişaf mərhələlərinə həsr olunmuş irihəcmli məqaləsində H.Əlizadə haqqında da bəhs etmişdir (7, 22-23). Toplayıcılıq fəaliyyətinin miqyası İ.Abbaslının da diqqətini xüsusilə cəlb etdiyi üçün professor H.Əlizadəni ilk öncə bu cəhətdən təqdim etmişdir: "H.Əlizadə (1907-1941) müasirləri içərisində Salman Mümtazdan sonra toplayıcılıq sahəsində ən məhsuldar bir folklorçu

kimi fərqlənmişdir. O, nəşr etdirdiyi kitabların əksəriyyətinə, kiçik də olsa, ön söz, izah və qeydlər yazmışdır. Bu yazıların içərisində nəzəri cəhətdən diqqəti çəkən fikirlər, məlumatlar çoxdur" (7, 22).

Oçerkdə folklorşünasın ömür yoluna, qısa da olsa, nəzər salınmışdır: "H.Əlizadə özü haqqında yazmış olduğu tərcümeyi-halında göstərir ki, 1907-ci ildə Qazax qəzası Həsənsu mahalının Köçəsgər kəndində dünyaya göz açıb. İbtidai təhsilini Tovuz məhəllə məktəbində almış, sonralar Azərbaycan Mərkəzi Türk İşçi fakültəsini bitirmişdir. O, "Azərbaycanı öyrənən cəmiyyət" in üzvü olmuş və o zamandan Azərbaycanı dolaşib xalq ədəbiyyatını toplamaqla məşğul olmuşdur. Topladığı nümunələrin keyfiyyətinə gəldikdə isə göstərirdi ki, onlarda "bəzi qüsurların göründüyü təbiidir, çünki folklor toplama üsullarını bir gənc tələbə incədən-incəyə tətbiq edə bilməzdi" (bax: 8, 203 - Z.H.). Bu məlumatların verildiyi kitab H.Əlizadənin nəşr olunmuş ilk toplama işi idi. Eyni ildə (1929-cu ildə - Z.H.) onun "Azərbaycan aşığı" adlı özgə bir toplama-tərtib işi də çap olunmuşdur" (7, 22).

Prof. İ.Əbbaslı daha sonra H.Əlizadənin toplama irsinin janr tərkibinə və mətn keyfiyyətinə diqqət verərək onları belə səciyyələndirmişdir: "H.Əlizadə 30-cu illərdə Azərbaycan folklorunun müxtəlif janrlarına dair onlarla kitab nəşr etdirmişdir. 10-dan çox məhəbbət dastanı və 20-yə yaxın nağıl daxil olmuş "Dastanlar və nağıllar" tərtib işi (bax: 9 - Z.H.) oxucular arasında böyük rəğbət oyatmışdır. H.Əlizadənin tərtib işlərində ən önəmli cəhət ondan ibarətdir ki, müəllif folklor nümunələrinin dilinə toxunmamış, yazıya aldığı hər bir material barədə (söyləyicisi, topladığı yer, tarix və s.) ayrıca məlumat vermişdir" (7, 22).

Göründüyü kimi, prof. İ.Əbbaslı H.Əlizadənin folklor mətnləri ilə işləyərkən (onları tərtib edərkən) onların dilini olduğu kimi saxlamasını, dilə süni müdaxilələr etməməsini "önəmli cəhət" adlandırmışdır. Doğrudan da, folklor nümunəsinin qeydə alındığı dialekt xüsusiyyətlərinin qorunduğu zaman mətnin poetik koloriti saxlanmış olur. Tərtibçilər dialekt söz və ifadələrini, arxaik sözləri mətndən "təmizləyib", onları ədəbi dilə məxsus söz və ifadələrlə əvəz etdikdə mətn bir çox vacib keyfiyyətlərindən məhrum olur. Çünki ayrı-ayrı dialekt sözləri və ifadələri bir çox hallarda folklor dünyagörüşü ilə bağlı olur. Yəni bu sözlər folklorda yaşayan əski dünyagörüşü özündə ifadə edir. Onların bir çoxu unudulmuş mifoloji obrazları, fətişist (fətişizm - əşyaların canlılaşıdırılması ilə bağlı mifoloji təsəvvürlərdir) əşyaları, magik anlayışları, animistik

(animizm - ruhlarla bağlı təsəvvürlərdir) varlıqları bildirir. Folklor mətninə "dilinin ədəbiləşdirilməsi" adı altında müdaxilə, əslində, folklor örnəyini onun canlı koloritindən məhrum edir. H.Əlizadə folklor mətnlərini çap edərkən bir folklor mütəxəssisi kimi onların dil xüsusiyyətlərini qorumağa çalışmışdır. Bu da, göründüyü kimi, prof. İ.Abbaslı tərəfindən, haqlı olaraq, təqdir edilmişdir.

Prof. İ.Abbaslı H.Əlizadənin aşığı yaradıcılığının toplanması və nəşri sahəsindəki çalışmalarını da təqdir edərək onu "daha geniş fəaliyyət" kimi qiymətləndirmişdir: "Aşığı poeziyasının toplanması və nəşri işində H.Əlizadə daha geniş fəaliyyət göstərmişdir. Bu baxımdan, 1935-1936-cı illərdə, sonralar isə 1937-1938-ci illərdə təkrar dərc olunmuş ikicildlik "Aşıqlar", 1938-ci ildə isə ictimaiyyətə çatdırılmış "Aşığı qoşmaları", "Din və mövhumat əleyhinə aşığı şeirləri", "Lenin haqqında aşığı şeirləri" kimi toplama-tərtib işlərini yada salmaq kifayətdir. H.Əlizadə Aşığı Ələsgər, Aşığı Hüseyn, Aşığı Əsəd kimi sənətkarların şeirlərindən ibarət bir sıra kitablar da dərc etdirmişdir" (7, 22-23).

Alim H.Əlizadənin "Koroğlu" eposunun toplanması sahəsindəki fəaliyyətinə müqayisəli yanaşaraq onun əhəmiyyətini xüsusi qeyd etmişdir: "H.Əlizadənin fəaliyyətində "Koroğlu" eposunun nəşri də önəmli yer tutur. O, Vəli Xulufludan sonra dastanın öz dövrü üçün ən mükəmməl nəşrini hazırlamışdır. 14 qol və əlavələrdən ibarət olan bu toplama-tərtib işi əvvəl rus, sonra isə Azərbaycan dilində nəşr olunmuşdur" (7, 23).

Prof. İ.Abbaslı folklorşünasın Azərbaycan folklorunun digər janrlarının toplanması sahəsindəki fəaliyyətinə də diqqət yetirərək yazmışdır: "H.Əlizadə Azərbaycan folklorunun ən kütləvi janrlarından sayılan bayatı, tapmaca və xalq nağıllarının toplanması işində də səmərəli fəaliyyət göstərmişdir. 1938-ci ildə nəşr olunmuş "Bayatılar" kitabı bu sahədəki əməyinin bəhrəsi kimi meydana çıxmışdır" (7, 23).

Göründüyü kimi, prof. İ.Abbaslının Azərbaycan folklorşünaslığının təşəkkülü və inkişaf mərhələlərindən bəhs edən tədqiqatında H.Əlizadəyə oçerk həsr etməklə onun bu elmin inkişafında, xüsusilə folklor mətnlərinin toplanması sahəsində çox böyük fəaliyyətə malik olduğunu səciyyələndirə bilmişdir. Bu iki səhifəlik oçerkdə alim H.Əlizadənin, əsasən, toplama fəaliyyətinə diqqət yetirmiş, onun toplama işlərinin folklorşünaslıq elminin inkişafında böyük rol oynadığını əsaslandırmışdır.

Prof. İ.Abbaslı həmin tədqiqatında H.Əlizadənin toplama

işlərinin iri həcm və miqyasa malik olmasından həm də bu sahədə görülmüş başqa işləri dəyərləndirmək üçün bir meyar-qiymətləndirmə vasitəsi kimi istifadə etmişdir. Belə ki, o, həmin məqalədə folklorşünas Ə.Axundovun toplama işlərindən danışarkən onu H.Əlizadə ilə müqayisə etmişdir: "O (Ə.Axundov - Z.H.) sistemli şəkildə Azərbaycanın rayon və kəndlərində folklor ekspedisiyalarında olmuşdur. Onun toplama sahəsindəki fəaliyyətini ancaq H.Əlizadənin folklor nəşrləri ilə müqayisə etmək mümkündür" (7, 25).

Filologiya elmləri doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü, prof. A.Nəbiyev Azərbaycan folklorşünaslığının XX əsrin 20-30-cu illərdəki tarixindən danışarkən H.Əlizadənin fəaliyyətinin qeyd edilməsini zəruri məsələ saymış, diqqəti onun toplama işlərinin iri həcminə (sayına) və keyfiyyət müəyyənliyinə yönəltmişdir: "Bu illərdə (20-30-cu illərdə - Z.H.) ağız ədəbiyyatının toplanması sahəsində Hümət Əlizadənin (1907-1941) xidmətini də qeyd etmək gərəkdir. H.Əlizadə peşəkar toplayıcı idi. O, müxtəli informatorlardan yüz mindən artıq folklor vahidini, mətnini, nümunəsini yazıya almışdır. O, öz müasirləri kimi milli ağız ədəbiyyatının ən mühafizəkar və səriştəli toplayıcısı olub, 20-30-cu illərdə şifahi sərvətimizin "qaymağını" yığıb gələcək nəsillərə hədiyyə etmişdir. 1929-cu ildə "Aşıqlar" adlı toplusunu iki cildə çap etdirən H.Əlizadə sonralar "Aşıq Ələsgər", "Aşıq Əsəd" "Bayatılar", "Hüseyn Bozalqanlı" kimi aşıq yaradıcılığını öyrənməyin ilk materiallarını yazıya almışdır. H.Əlizadə bütün qüsurlarına baxmayaraq, ilk dəfə Azərbaycan aşıqlarının repertuarından "Koroğlu" dastanının on dörd qolunu və əlindən artıq müstəqil qoşmasını yazıya alaraq çap etdirmişdir" (10, 74).

Göründüyü kimi, H.Əlizadənin folklorşünaslıq fəaliyyəti Azərbaycan alimlərinin diqqətindən kənarda qalmamışdır. Xüsusilə diqqətəlayiqdir ki, Azərbaycan folklorunun bu cəfakəş toplayıcısının adı ali məktəblərin folklor dərslərinə düşmüş, o cümlədən folklorşünaslıq elminin tarixindən bəhs edən araşdırmalarda ondan ətraflı şəkildə bəhs olunmuşdur. Bütün bu tədqiqatlar H.Əlizadənin folklorşünaslıq irsinin monoqrafik səviyyədə araşdırılmasından ötrü həm təcrübi, həm də nəzəri-metodoloji baza rolunu oynayır.

ƏDƏBİYYAT

1. Çəmənzəminli Y.V. Folklor yolunda//Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri. Üç cildə, III c., B.: Elm, 1977, s.80-81.
2. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B.: Maarif, 1981.
3. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B.: Maarif, 1992, 480 s.
4. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər). B.: ADPU Nəşriyyatı, 1997, 118 s.
5. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. B.: Maarif, 1985, 414 s.
6. Əlizadə H. Oktyabr inqilabı və el ədəbiyyatı // "Azərbaycanı öyrənmək yolu". 1930, № 3.
7. Abbaslı İ. Azərbaycan folklorşünaslığı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. B.: Səda, 2000, s. 3-40.
8. Azərbaycan el ədəbiyyatı (nağıllar), II hissə (toplayanı H.Əlizadə). B.: Azərbaycanı öyrənən cəmiyyət, 1929.
9. Dastanlar və nağıllar (toplayanı H.Əlizadə). B.: Azərnəşr, 1937.
10. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə, B.: Turan Nəşrlər Evi, 2002, 680 s.
11. Həkimov M., Rzasoy S. Yaddaş və şəxsiyyət. B.: Səda, 2004, 131 s.
12. Aşıqlar. Toplayanı H.Əlizadə. B.: Azərnəşr, 1936.
13. Təhmasib M.H. Nəci məqsəd, gözəl nəticə // "Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti, 20 iyul, 1968.

РЕЗЮМЕ

Зияфят Хабибова

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО НАСЛЕДИЯ ГУММАТА АЛИЗАДЕ

В статье идет речь об истории исследования фольклорного наследия видного ученого Гуммата Ализаде. Автор на основе многочисленных фактов создал объективную картину фольклорной деятельности Гуммата Ализаде.

SUMMARY

Ziyafat Habibova

HISTORY OF RESEARCH OF FOLKLORE HUMMAT ALIZADE

In clause there is a speech about a history of research of a folklore heritage of outstanding scientist Cumata Alizade. The author on the basis of the numerous facts has created an objective picture of folklore activity Hummat Alizade.

Səbinə İSAYEVA

AŞIQ ŞƏMŞİR POEZİYASININ LİRİK-POETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Azərbaycan aşiq sənətinin inkişafında qərb aşiq mühitinin misilsiz rolu hamıya yaxşı məlumdur. XVI əsrdə Miskin Abdalla başlanan Cöyçə aşiq mühiti sonrakı dövrlərdə də yetirdiyi qüdrətli sənətkarlarla saz-söz sənətinin yüksəlişində böyük rol oynamışdır. Görkəmli folklorşünas H.İsmayılovun tarixi işarələr əsasında rekonstruksiya etdiyi Miskin Abdal ocağı Azərbaycan aşiq poeziyasına saysız-hesabsız ustad aşıqlar, böyük sənət korifeyləri bəxş etmişdir. Belə nəhəng sənət meydanında öz adı, öz nəfəsi ilə seçilən Aşiq Şəmşir də dövrünün qüdrətli sənətkarı kimi bilavasitə bu sənət məktəbinə, çox müqəddəs ocaq ənənələrinə və genetik kodlara bağlıdır.

Aşiq Şəmşir zəngin yaradıcılıq yolu keçmişdi. Ömrünün 60 ilindən çoxunu öz sənəti ilə xalqa xidmət edən sənətkarın poeziyası mövzu və məzmun baxımından çox zəngin və rəngarəng olmuşdur. Bu zənginlik aşığın poetik irsini müxtəlif kontekstdə öyrənməyə imkan verir. Aşiq Şəmşirin çoxcəhətli yaradıcılığı göstərir ki, o, çoxəsrlik tarixə malik aşiq şeiri ənənələrini öz poeziyasında yaşatmağa və inkişaf etdirməyə nail olmuş, eyni zamanda poetik ənənəyə sadıq qalmaqla, aşiq poeziyasının ənənəvi mövzularını yeni çalarlarla zənginləşdirmişdir. Folklorşünas alim H.İsmayılov bu böyük el sənətkarını belə səciyyələndirir: «Şəmşir yaradıcılığı tam halında türk etnopsixoloji davranışını, tərəkəmə-elat mədəniyyətinin spesifikasiyasını, milli-əxlaqi dəyərləri ehtiva edir (5, 62). Şəmşir əsərlərinin nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, aşığın poeziyasını indiki halda üç istiqamətdə öyrənmək zərurəti var:

1. İctimai-siyasi lirika;
2. Məhəbbət lirikası;
3. Təbiət lirikası.

Aşiq Şəmşir yaradıcılığının ilk dövrləri üçün ictimai-siyasi lirika daha xarakterikdir. Onun poeziyasında ictimai-siyasi motivlər, sosial problemlər öz kəskinliyi və aktuallığı ilə nəzəri cəlb edir. Bu da hər şeydən əvvəl sənətkarın cəmiyyətdə baş verən ictimai, sosial-siyasi hadisələrə obyektiv münasibəti ilə səciyyələnir. Zəmanəsində baş verən haqsızlıqlar, hakim qüvvələrin qayda-qanunlarından narazılıq və s. bu kimi motivlər aşığın yaradıcılığının ilk mərhələsində aparıcı və hakim mövqedə idi. «Özümə», «Zülmkar», «Var», «Ağdabana», «İnsanların», «Tapmadım» və s. kimi qoşma və divaniləri bu

münasibətlə deyilmişdir. Görkəmli folklorşünas M.H.Təhmasib bu xüsusda yazır ki, təzəcə yaradıcılığa başlayan gəncin saysız-hesabsız sələfləri və bir sıra müasirləri kimi gözəlləmələr deyil, daha çox ictimai məzmunlu qoşmalar, divanilər, hətta nəsihətamiz ustadnamələr yazması ilk baxışda adamda heyranlıq doğurur. Lakin onun yaşadığı, dolaşdığı aşığılar mühitinin diqqətli tədqiqi bunun heç də qəribə olmadığını göstərir (9, 175). Həqiqətən də sənətkarın yaradıcılığında ictimai motivlərə toxunarkən ilk əvvəl onun yaşadığı dövrün siyasi mənzərəsinə diqqət yetirmək vacibdir.

Məlumdur ki, XX əsrin əvvəlləri tarixin çox kəşmə-kəşli, ziddiyyətli dövrlərindən biridir. Bu dövr Azərbaycanda baş verən milli-azadlıq hərəkatı, 1905-1906 və 1918-ci illərdə ermənilərin azəri türklərinə qarşı apardığı soyqırımını və s. hadisələrlə xarakterikdir. Bu zaman qaçaq hərəkatları da geniş vüsət almışdı. Bu hərəkatın Kərəm, Dəli Alı, Qandal Nağı kimi rəhbərləri çarizmin milli müstəmləkəçilik siyasətinə qarşı mübarizə aparırdılar. Əsrin əvvəllərində baş verən mühüm dəyişikliklər aşığı sənətində də bu və ya digər şəkildə öz əksini tapmışdır. M.İbrahimov «Aşığı poeziyasında realizm» əsərində göstərir ki, bu dövrdə aşığı poeziyasında sinfi mübarizə motivləri güclənir, qoşma və gəraylılarda açıqdan-açıq əzilən kəndli təbəqələrinin və ümumiyyətlə, yoxsulların mənafeyi müdafiə olunur (6, 58). Belə bir zamanda yaşayan Şəmşiri zamanəsində baş verən hadisələr bir vətəndaş və sənətkar kimi narahat etməyə bilməzdi. O da bir çox müasirləri kimi dövrünün hadisələrinə biganə qalmamış, tarixi hadisələrə öz fəal münasibətini bildirmişdir. Aşığı Şəmşir real həyatı müşahidələrinə əsaslanaraq yaşadığı dövrün tələblərinə cavab verə bilən kamil sənət nümunələri yaratmışdır. M.İbrahimov aşığın yaradıcılığının bu cəhətlərini diqqətə çəkərək yazır ki, «XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbiyyatında və o cümlədən aşığı poeziyasında realizmin nə qədər gücləndiyini» Aşığı Şəmşirin də əsərlərində görmək mümkündür. «Sinfi mübarizə motivləri Aşığı Şəmşirin inqilabdan əvvəl yazdığı əsərlərində bədii əksini tapmışdır. O da ictimai zülm və ədalətsizlikdən, ümumiyyətlə, mücərrəd şəkildə danışmır. Zamanəsində milyonlarla insanların əməli vəzifə kimi irəli sürüb mübarizə etdiyi azad gələcəyə, sabahkı xoş günə inanır» (6, 62).

Şəmşir yaşadığı cəmiyyətin ziddiyyətlərini dərinlən duyur, onun sosial mahiyyətinə nüfuz edir və qələmə alırdı. Zamanəsində baş verən haqsızlıqların, zulmlərin aşığın yaradıcılığında öz bədii əksini tapmasını göstərən O.Sarıvəlli haqlı olaraq yazır: «Aşığı Şəmşir köhnə

əyyamın ağalar, bəylər, mülkədarlar dünyasının əzab, ağrılarını öz gözü ilə görmüş, elin, obanın bu ağır, dözülməz dərini şair inqilabdan qabaq yazdığı bir sıra şeirlərində ifadə etmişdir» (8, 7). Bu cəhətdən «Ağdabana» rədifli qoşması aşığın yaşadığı dövrün ictimai-siyasi mənzərəsini, tipik hadisələrini, sosial gerçəkliyini göstərmək baxımından xüsusilə səciyyəvidir:

Hardasan, ey bəxtim, oyanmayırsan,
Bir gör nə zülmələr var Ağdabana.
Bu zalım bəylərin zülmü, sitəmi
Baharda yağdırır qar Ağdabana.

Hər ildə alırlar hər evdən bir at,
Dağılıb el-oba, olubdu bərbad,
Qaçmağa yol yoxdu, biz olmuşuq mat,
Ediblər dünyanı dar Ağdabana (1, 47).

Sənətkar burada «Baharda Ağdabana qar yağdıran» zamanəyə lənətlər yağdırmış, bəylərə, ağalara olan sonsuz nifrətini bildirmişdir. Bu şeir təkcə Ağdabanın deyil, o zaman Azərbaycan kəndlərində hökm sürən dərəbəyliyin, ağır vəziyyətin poetik ifadəsidir.

Dövrün ictimai ab-havasını və bundan doğan kədərləri, narahatlıq hisslərini əks etdirən bu qəbildən olan şeirlərdə ictimai bərabərsizlik, yoxsulluq, ehtiyac müxtəlif bədii boyalarla öz ifadəsini tapmışdır. Eyni ruhu, analogi sosial motivləri onun digər ictimai məzmunlu şeirlərində də izləmək mümkündür. Bu poetik nümunələrdə əsas tənqid hədəfi ümumi, qeyri-müəyyən, mücərrəd deyil, konkret insanlardır – ağalar, bəylər, mülkədarlardır. Şəmsir zəhmətkeş kütləyə qeyri-insani münasibət bəslənməsini, «birinin yoxsul, birinin kalan dolanmasını» mənəvi eybəcərlik kimi qiymətləndirmişdir:

Hamını bir kimsə yaradıb yoxdan,
İndi əl-ayağı yolan dolanır.
Xilqəti bir şeydən xəlq olan insan,
Biri yoxsul, biri kalan dolanır (2, 21).

Ustad aşiq əsərlərində yalnız yerli məmurların deyil, eyni zamanda yaşadığı tarixi dövrün real mənzərəsini də poeziya dili ilə canlandırmışdır:

Axır su yerinə insanın qanı,
İmdada yetişən ədalət hanı.
Dövrən belə qalmaz, kəsmə gümanı,
Başımda qiyamət qopar, ağlama.

Qisas qalmayacaq bu zülmkara,

Məhv olub Mənsuru çəkdirən dara.
Təbib qarşı gələr–sağalar yara,
Bu qəmli hicrandan qurtar ağlama (2, 28).

Qoşmanın yazılış tarixindən, ümumi məzmunundan, «Axır su yerinə insanın qanı» misrasından aşığın I Dünya müharibəsinə və bunun nəticəsində xalqın düşdüyü ağır vəziyyətə işarə etdiyi aydın olur. «Məhv olub Mənsuru çəkdirən dara» misrasından isə X əsrin məşhur sufi ideoloqu Həllac Mənsurun öz məsləki yolunda faciəli surətdə öldürülməsinə işarə olunmuşdur. Bu da, eyni zamanda, aşığın orta əsrlərin dini-fəlsəfi fikirləri haqqında kifayət qədər məlumatı olduğunu göstərir.

Bununla belə, Aşıq Şəmşirin yaradıcılığında nikbin ruh hakimdir. Mövcud ziddiyyətlərdən doğan qəm-kədər, giley-güzar motivləri getdikcə üsyankar notlarla əvəzlənir. Ustad sənətkar cəmiyyətdə hökm sürən ixtilafları, yerli ağaların, bəylərin istismarını cəsarətlə əsərlərinin tənqid hədəfinə çevirirdi:

Füqəranı ayaqlama zülümkar,
Yoxsulun da vaxtı, bir zamanı var.
Bu gün atlanıbsan, sabah düşərsən,
Bu çarxı-gərdişin nərdivanı var.

Kasıbı incitmə, döymə nahaqdan,
Sən də döyülərsən gələn bir vaxtdan,
Bütün xilqət çıxmalıdır sınaqdan,
Dünyanın çox belə imtahanı var (1, 45).

Bu silsilədən olan poetik nümunələrdə Aşıq Şəmşir ictimai bərabərsizliyin insanlar arasında doğurduğu mənəvi eybəcərlikləri açıb göstərməyə çalışmışdır. Bu kimi motivlər Şəmşir yaradıcılığının dərin ictimai məzmununu göstərməklə bərabər, onun mübarizlik, yenilməzlik ruhunu nümayiş etdirir.

Aşıq Şəmşir özünəqədərki qədim və zəngin klassik ənənədən bəhrələnmiş, ondan öz dövrünün ruhuna uyğun yaradıcı şəkildə istifadə etmişdir. Aşığın bu illərə aid olan şeirlərində, məsələn, «Tapmadım» divanisində Molla Pənah Vaqifin zəmanədən şikayət ruhlu məşhur «Görmədim» müxəmməsinin təsiri duyulur, burada da zəmanədən şikayət, narazı əhval-ruhiyyə hakimdir:

Nabələdlə həmrəh oldum, mən bir anaş tapmadım,
Bir vəfalı əhli-məclis, doğru yoldaş tapmadım.
Qəvvəs kimi dəryalarda nə zamandı üzürəm,
Ləl axtardım çox dərində, qiymətli daş tapmadım.

Şəmşir deyir biilqarda bir etibar görmədim,
Mən söyüddə, sarağanda, ulğunda bar görmədim.
Heç qurdun yanında sürü, quldurda var görmədim,
Müxənnətin süfrəsində bir tamlı aş tapmadım (1, 137).

Şəmşir bu divanisində ictimai mühitin doğurduğu mənfilikləri realistcəsinə təsvir etmiş, xalqın qarşılaşdığı zülm, bəy-xan qəddarlığı və özbaşınalığını obrazlı dillə canlandırmışdır. Şeirlərdəki ideya yaxınlığı Şəmşirin klassik ənənəyə, o cümlədən Vaqif yaradıcılığına dərinləndən bələd olduğunu göstərir.

Aşıq Şəmşirin ictimai-siyasi motivli əsərləri içərisində dini alver mənbəyinə çevirən, din pərdəsi altında xalqı talayan fırıldaqçı, savadsız mollaların, axundların, seyidlərin də tənqidi xüsusi yer tutur və sənətkarın bədii təhlil obyektinə, predmetinə çevrilir.

Dərin həyatı müşahidələrin məntiqi nəticələri kimi səslənən bu əsərlərdə sənətkarın cəmiyyətdə baş verən hadisələrə fəal vətəndaş mövqeyi özünü göstərirdi. Şəmşir yaradıcılığının ilk dövrləri üçün xarakterik olan şeirləri, mübaligəsiz olaraq, ictimai-siyasi lirikanın gözəl nümunələri adlandırmaq olar.

Aşıq Şəmşirin yaradıcılığının sonrakı mərhələsində artıq məhəbbət, təbiət lirikası, nəsihətamiz-didaktik motivlər aparıcı mövqedə dayanırdı. Səlefləri kimi Şəmşir şeirlərinin də mühüm bir qismini məhəbbət mövzusu təşkil etmişdir. «Məhəbbət lirikası Şəmşirin müxtəlif növlü, müxtəlif şəkilli əsərlərində öz ifadəsini tapmışdır. Ancaq bu həqiqətdir ki, məhəbbət mövzuları üzrə yazılmış əsərləri, aşiqanə şeirləri müəllif tərəfindən qoşma şəkildə çox dəqiq, səliqəli və zərif işləndiyindən daha lətif, daha şirindir» (8, 12).

Ustad sənətkarın məhəbbət lirikası ancaq gözəlin zahirı görünüşünün təsvirindən ibarət deyil. Bu məhəbbət insanı daxilən, mənən saflaşdıran, bir-birinə yaxınlaşdıran məhəbbətdir, insan ləyaqətinin zirvəsidir. Aşığın məhəbbət lirikasındakı özünəməxsusluq onun yüksək estetik zövqə malik olması, gözəlliyi görüb dərinləndən duya bilməsi ilə əlamətdardır. Bu mövzuda yaratdığı əsərləri onun poetik dünyasının zənginliyindən soraq verir. Aşıq poeziyasındakı ənənəvi məhəbbət mövzusu Şəmşir tərəfindən yenidən və orijinal şəkildə işlənərək aşıq şeirini daha da zənginləşdirmişdir. O, təsvir etdiyi gözəlin daxili aləmini, mənəviyyatını yüksək qiymətləndirir, bu xarakterik cəhətləri önə çəkir. Sənətkar vəsf etdiyi gözəli hüsn-camalda bənzərsiz saydığı kimi, ağılda da başqalarından üstün görmək istəyir. Aşığın «Sənin» rədifli gəraylısı bu baxımdan səciyyəvidir:

Səndə ki, var hüsnü camal,

Onu daim saxla halal;
Azalmasa ağıl, kamal,
Ucalacaq başın sənin.

Alçaqlara dönüb baxma,
Şirin canın oda yaxma,
Adətkara kirpik çaxma,
Dağılmasın huşun sənin (1, 15).

Şeirin təhlili göstərir ki, ağıl, kamal insanda ən vacib şərtlərdəndir. Sənətkar təsvir etdiyi gözəlin zahiri görkəmindən çox onun daxili aləminə fikir verir, onda insani keyfiyyətlər axtarır, eyni zamanda bu keyfiyyətləri bir-bir sadalayaraq təbliğ edir, öz oxucusuna estetik duyğular, gözəllikdən zövq almaq, onu qiymətləndirmək xisləti təlqin edir. M.H.Təhmasibin doğru olaraq müşahidə etdiyi kimi, Şəmşirin gözəlləmələrinin çoxu «gözəlləmə ilə ustadnamə sərhədlərində gəzir». Alimin bu xüsusdakı müşahidələrini əyaniləşdirəcək bir nümunəyə nəzər salaq:

Bilirsən gözəlin gözəldi nəyi?
İnsanlığı, mərifəti gözəldi.
Doğru qəlbi, pak ürəyi, düz sözü,
Xoş sifəti, xasiyyəti gözəldi (2, 198).

Gözələ xas olan xüsusiyyətlərin lakonik şəkildə təqdimi aşığın məhəbbət lirikasının bədii özünəməxsusluğunu nümayiş etdirir.

Aşiq Şəmşir lirikasının əsas ilham mənbəyi təbiət və insan gözəlliyi olmuşdur. O, bəzən şeirlərində gözəlin vəsfini daha canlı vermək üçün onu təbiətlə, onun əsrarəngiz gözəllikləri ilə müqayisəli şəkildə təqdim etmişdir:

Qaşların zülmətdi, yanağın lalə,
Camalına bənzər, Ay ola bəlkə.
Bir bəxşi-qüdrətdə gözün piyalə,
Huri-mələk sənə tay ola bəlkə (3, 107).

Burada qadın gözəlliyini obrazlı təqdim etmək üçün bədii təsvir vasitələrindən, üslubi fiqurlardan, bənzətmələrdən bacarıqla istifadə olunmuşdur. Gözəlin tərənnümündə aşiq onun zahiri gözəlliyini ən incə detallarına qədər təqdim etmiş və «zülmət qaşlı», «lalə yanaqlı», «Ay camallı», «piyalə gözlü» el gözəlinin bədii portretini ustalıqla yaratmışdır.

Aşiq poeziyasında qadın gözəlliyi çox zaman Allahın müqəddəs evi hesab olunan Kəbə ilə, Məkkə ilə müqayisə olunmuşdur. Aşiq Şəmşir də sələflərindən geri qalmayaraq əsl ziyarəti gözəlin qaşlarına səcdə

qılmaqda görür, tellərini isə özünün qibləgahı kimi tərənnüm edir. Bu qəbildən olan şeirlərdə insan-dünya vəhdətinin sufi dünya modeli ənənə şəklində özünü qorumuşdur. Məsələn:

Tellərinə qiblə desəm, az olar,
Qaşlarına səcdə qılım, olarmı?
Artıb firqətindən dərdim, mələlim,
Mən deyib- danışım, gülüm, olarmı? (3, 59)

Öz təmiz duyğularının, hiss-həyəcanlarının, fikir və mülahizələrinin ifadəsində Aşıq Şəmşir şerin digər biçimlərinə, xüsusən bayatılara müraciət etmiş, bu janrda da gözəl nümunələr yaratmışdır. Onun bayatıları həm forma, həm də məzmun baxımından kamil sənət inciləridir desək, yanılmarıq. Şəmşirin bayatıları mövzu baxımından rəngarəngdir. Bunlarda xüsusilə məhəbbət motivləri, nəsihətamiz fikirlər, öyüdlər üstünlük təşkil edir. Aşıq Şəmşirin bayatılarının əksəriyyəti cinaslıdır. Cinas yaratmaq sənətkardan böyük məharət tələb edir. Bu zaman həm formanın, həm də məzmunun bir-birini izləməsini gözləmək lazımdır. Aşığın cinaslı bayatısına nəzər salaq:

Tikilib qala dərdim,
Alışdır, qala dərdim.
Qorxuram düşəm ayrı,
Canımda qala dərdim (4, 289).

Burada cinaslar formaca eyni sözlərdir. Birinci misradakı «qala» (çox mənasında), ikinci misradakı «qala» (yandırmaq mənasında), dördüncü misradakı «qala» (qalmaq mənasında) sözləri cinas yaradaraq forma və məzmun cəhətdən vəhdət təşkil etmişdir. Bayatı məhəbbət mövzusunda. Cinas qafiyələrlə sevgilisindən ayrı düşməyin qorxusunu yaşayan lirik aşıqın daxili aləmi, keçirdiyi həyəcanlar, hiss və duyğular tərənnüm olunur.

Yaxud: Geyinmisən, a xara,
Düşmə dərin axara.
Bülbül baxsa, qan ağlar,
Gül üstündə a xara (3, 481).

Aşıq cinaslardan, semantik cəhətdən tutumlu ifadələrdən, səs-söz naxışlarından bacarıqla istifadə etmişdir. Bayatı «a xara», «axara», «a xara» cinas qafiyələri üzərində qurulmuşdur. Burada xara – ipək parça, axara – dərin çay, xar – tikan mənasında işlənmişdir.

Şəmşirin bayatılarının bəziləri də atalar sözləri, aforizmlər əsasında yaradılmışdır:

Dəymə yaram tez qanar,
Anla namus, tez qan ar.
Arifə bir işarə,
Qaş-gözündən tez qanar (3, 482).

Nümunə «qanar», «qan ar», «qanar» cinas fiqurlarından istifadə yolu ilə qurulmuşdur. Buradakı cinaslar misralar arasında bağlılıq yaratmış, bayatının sambalını daha da artırmışdır. Aşığın nəzərdən keçirdiyimiz və ümumilikdə bütün bayatıları onun sənətkarlıq qüdrətini bir daha nümayiş etdirir.

Aşıq Şəmşirin sələflərinin ədəbi irsinə bələdliyi əsərlərindən də aydın görünür. Bu, aşığın irsinə maraq göstərmiş əksər tədqiqatçılar tərəfindən də etiraf edilmişdir. O.Sarıvəllinin doğru olaraq qeyd etdiyi kimi, Şəmşirin şeirlərində klassik aşıq şeirinin, qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarımızın, Miskin Abdal, Tufarqanlı Abbas, Xəstə Qasım, Aşıq Alı, Aşıq Ələsgər, Aşıq Qurban yaradıcılığının, klassik şairlərimizdən Molla Pənah Vaqif əsərlərinin müsbət təsiri duyulur.

Sənətkarın əsərlərinin diqqətlə nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, o, çoxəsrlik tarixə malik aşıq şeiri ənənələri ilə yanaşı, yazılı ədəbiyyat ənənələrini də öz yaradıcılığında yaşatmağa və inkişaf etdirməyə nail olmuşdur. Qeyd etdiyimiz kimi, Vaqifə bağlılıq Şəmşir sənətində güclüdür. «XIX və XX əsr aşıqlarının çoxu Vaqif mövzularını təkrar etmiş, onun kimi qoşmalar yaratmağa işmiş, onun qafiyələrini, rədlərini və bədii ifadə vasitələrini dönə-dönə işlətmislər» (7, 4). Xüsusilə məhəbbət lirikasında Şəmşirin Vaqif ənənəsini davam etdirdiyini müşahidə etmək mümkündür.

Vaqif:

Ala gözlü, sərv boylu dilbərim,
Həsretin çəkdiyim canan, bəri bax!
Gecə-gündüz fikrim-zikrim, əzbərim,
Üzüldü taqətim, aman, bəri bax! (7, 124)

– deyirdisə, Şəmşir də eyni poetik qəlibdə gözələ münasibətdə Vaqif mövqeyində dayanır:

Ey sevgilim, elə keçmə kənardan,
Ala gözlüm, əlamandı, bəri bax!
Həqiqi aşıqın dönməz ilqardan,
Qəlbim səni yenə andı, bəri bax! (1, 91)

Ustad aşığın məhəbbət lirikasına XIX əsrin görkəmli şairlərindən olan Seyid Əbülqasim Nəbatinin də ədəbi irsi öz müsbət təsirini göstərmişdir. Nəbatini eyni zamanda aşıq şeiri tərzində yazmış, qoşma, gəraylı və təcnisin gözəl nümunələrini yaratmışdır. Onun məşhur

«Gəlsin-gəlməsin» şeiri bir çoxları kimi Aşıq Şəmşiri də öz təsiri altına almış, o da eyni rədifdə gözəl və orijinal qoşma yaratmışdır:

Atəşində yanan səməndər mənəm,
Pərvanəsi nara gəlsin, gəlməsin?
Leyli soracağında diyərbədiyar
Məcnun bu dağlara gəlsin, gəlməsin? (1, 78)

Qafiyə və rədifcə eyni olan bu qoşmada Şəmşir sələfi kimi məşuqənin eşqi yolunda vüsal həsrəti ilə çırpınan fədakar aşiqin obrazının təsvirini şeirin əsas motivinə çevirmişdir. Aşıq «lirik mən»in səməndər tək odlara yanmağını, məşuqənin yolunda hər cövrü-cəfaya dözməyini obrazlı şəkildə əyaniləşdirmişdir. Onun ənənəyə sadıq qalaraq «Leyli», «Məcnun», «səməndər», «pərvanə» kimi poetik obrazlardan istifadə etməsi aşığın klassik ədəbiyyatı da eyni dərəcədə bilməsi qənaətini doğurur.

Bunlar həm də Şəmşirin ənənədən bol-bol bəhrələndiyini göstərən faktlardır və bu cür paralellərin sayını istənilən qədər artırmaq olar.

Şəmşir lirikasının üçüncü qismini də təbiət lirikası təşkil edir. Təbiətdən danışmaq və təbiəti «danışdırmaq» Şəmşir üslubunun özünəxas əlamətlərindəndir. O, Azərbaycan təbiətinin vurğunu olmuşdur. Bu sevgi qaynağını, kökünü Şəmşirin tək-cə tükənməz sevgi ilə dolu qəlbindən yox, bütöv Azərbaycan poetik düşüncə tərzinin ulu sevgi qaynağından götürür. Gözəlliyi görə bilmək, ona vurulmaq, onun aşiqinə çevrilmək və sönməz eşqlə onu tərənnüm etmək Azərbaycan aşiq poeziyasının bədii ruhunu, estetik mahiyyətini təşkil edir. Onun poeziyasında təbiət gözəlliyinin tərənnümü daha qabarıq olmaqla aşığın zəngin poetik irsinə yüksək estetizmi ilə seçilən hərarət, tərəvət və səmimilik gətirmişdir. Bu da onun qoynunda doğulub boya-başa çatdığı Kəlbəcərin əsrarəngiz gözəllikləri ilə sıx bağlıdır. Təbiətin füsunkar gözəlliyi aşığı həmişə vəcdə gətirmiş, şeirlərinin ilham mənbəyinə çevrilmişdir. Aşığın təbiət mövzulu şeirlərində də dolayısı ilə ictimai motivlər özünü göstərmişdir. Şəmşir bəzən baş verən hadisələri daha obrazlı və poetik vermək üçün təbiət təsvirlərindən bir vasitə kimi istifadə etmişdir. O, təbiət hadisələrini cəmiyyət hadisələri ilə əlaqəli şəkildə götürmüş, bu yolla da baş verən hadisələrə öz münasibətini bildirmişdir. Yaradıcılığının ilk dövründə yazdığı «Bülbül», «Çiçəklər», «Buludlar» kimi şeirlərində sosial motivlər öz təcəssümünü tapmışdır.

Əzəli-əbədi təbiətə məhəbbət aşığın «dağ» mövzusunda yazdığı şeirlərində öz qabarıq təzahürünü tapmışdır. Aşıq poeziyasında dağlar mərdlik, əzəmət, ucalıq rəmzi kimi göstərilməklə yanaşı, onun gözəllikləri sənətkarları həmişə vəcdə gətirmiş və şeirlərinin əsas

mövzusunə çevrilmişdir. Ulu babalarımız dağı mifoloji düşüncənin obyektinə çevirmiş, ona tapınmış, ulu əcdad sayaraq sığınmışlar. Təsadüfi deyildir ki, dağ obrazının çox fəal mənə sisteminə təkcə aşiq şeirində deyil, nağıllarımızda, dastanlarımızda və s. sıx-sıx rast gəlirik. Dağa inam, ona sığınma, ondan kömək diləmə o qədər qüvvətli olmuşdur ki, dağ Azərbaycan folklor düşüncəsinin ən fəal və həmişəyaşar obrazına çevrilmişdir. Bu baxımdan, Şəmşir şeirində «dağ» obrazının tərənnümü poetik özünəməxsusluğu ilə seçilir. Bu cəhəti əsas götürərək M.H.Təhmasib Şəmşiri təbiət şairi kimi dəyərləndirərək yazır: «Təbiət təsviri cəhətdən onun dağlara həsr etdiyi gözəlləmələr çox səciyyəvidir. Cəsarətlə demək olar ki, bizim aşiq şairlərimizin heç biri Şəmşir qədər dağlara şeir həsr etməmişdir» (9, 177). Sənətkarın «Dağlar» qoşmasına nəzər yetirək:

Dünyanın ilqarı mənə bəllidi,
Səninlə görüşə gəlmişəm, dağlar!
Ölümdən ağırdı ayrılıq dərdi,
Ömür vəfasızdı, bilmişəm, dağlar!

Baxdım, gözüm doldu min seyrangaha,
Dərindən ah çəkib, batdım günaha.
Cavanlığım gedib, qocaldım daha,
Əlimə əsanı almışam, dağlar (1, 103).

Burada öz dərdini dağlarla bölüşmək üçün ona üz tutan lirik qəhrəmanın obrazını görürük. Təbiətlə insanı vəhdətdə götürərək tərənnüm edən aşiq bu mövzulu şeirlərində həmin planı qabartmağa çalışmışdır.

Bura qədər deyilənlər göstərir ki, Aşiq Şəmşir öz lirikasında klassik ənənədən uğurla bəhrələnən, yaradıcılığında ənənə və novatorluğu üzvü surətdə birləşdirən, özünəməxsus dəst-xətti olan ustad aşiq olmuşdur. Sələflərindən fərqli dövrdə yaşayıb yaratması Şəmşir yaradıcılığına xələl gətirməmiş, yaradıcılıq və ifaçılıq istiqamətində aşiq şeiri ənənələrini layiqincə davam etdirmiş, aşiq poeziyasının sonrakı inkişafına güclü təkan vermişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Aşiq Şəmşir. Şeirlər (tərtib edən və redaktoru: Sarıvəlli O.). Bakı, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1959
2. Aşiq Şəmşir. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1973
3. Aşiq Şəmşir. O Kürün, Arazın Tərtəriyəm mən. Bakı, Sabah, 2004
4. Aşiq Şəmşir. Öyüdlər (toplayıb tərtib edənlər: Qurbanov Q., Quliyev F.). Bakı, Ozan, 1996
5. İsmayilov H. Dədəlik mərtəbəsinə ucalan sənətkar. «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu, №3, Bakı, 2004, səh. 58-62
6. İbrahimov M. Aşiq poeziyasında realizm. Bakı, Azərbaycan SSR EA

Nəşriyyatı, 1966

7. Molla Pənah Vəqif. Əsərləri. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1960

8. Sarıvəlli O. Aşıq ürəkli şair, şair ürəkli aşıq Şəmşir. Bakı, Elm, 1973

9. Təhmasib M.H. Özü də Şəmşir, sözü də Şəmşir. «Azərbaycan» jurnalı, № 8, 1973, səh. 173-179

РЕЗЮМЕ

Сабина Исаева.

ОСОБЕННОСТИ ЛИРИКО-ПОЭТИЧЕСКИЕ ПОЭЗИИ АШУГА ШАМШИРА

Статья посвящена лирике одного из славных мастеров XX века саза и слова Ашуга Шамшира. Из статьи видно, что появляется необходимость лирику ашуга разделить на три части: общественно-политическое, любовное и посвященное природе. На основе конкретных примеров анализируется творчество Шамшира. Проведены параллели и анализируются на примере стихов Ашуга Шамшира с творчеством классиков поэзии, таких как Молла Панах Вагиф, Сейид Абулгасим Набати.

SUMMARY

Sabina Isayeva.

LYRICAL-POETICAL PECULLARITIES OF ASHUG SHAMSHIR'S POETICS

The article is comprised to the liriks of the well-known master of musical instrument of saz of Ashug Shamshir's liriks. It is evident from the content of the article that the urgent thing is to divide Ashug's liriks into three points as the social-political, love and natural description. Shamshir's creative activity was analysed on basis of exhibits, sometimes, there was researched parallelizm on his poetry between the poetry of classical poets as, Molla Panah Vagif, Seid Abulqasim Nabati and given productive examples.

Ləman SÜLEYMANOVA

PİR SAHİBLƏRİ VƏ ONLARIN MÖCÜZƏLƏRİ (Şəkidən qeydə alınmış materiallar əsasında)

Pir sahibləri və onların möcüzələri ilə bağlı söylənilən mətnlər Şəki ərazisində geniş yayılmışdır. Biz ərazidə folklor ezamiyyətlərində olarkən bu mövzu ilə bağlı 150 mətn qeydə ala bildik (4). Bu mətnlərin əksəriyyəti pir sahibləri və onların möcüzələri haqqında rəvayətlər olsa da, bu süjet inam və lətifə janrında da özünə yer almışdır.

Şəki əhalisi arasında geniş yayılmış inama görə, pirlər qardaşdırlar. Qeydə aldığımız mətnlərdən birinə görə, pirlər altı qardaş və bir bacıdırlar: Pir baba, Hacı Tapdıq baba, Mahmud Axund baba, Şkaflan baba, Şeyx baba, Şalfruz baba və Fatma nənə (4).

Digər bir mətnə görə, onlar səkkiz qardaş və iki bacıdırlar. Qardaşlardan yeddisi və bir bacı Arazdan şimala keçərək Şəkini özlərinə məskən seçiblər. Bir bacı və bir qardaş isə Arazın o tayında qalıblar (4). Başqa bir mətnə isə onların üç qardaş olduqları söylənilir: Pir baba, Mütəbillah baba və Şeyx baba. Bu mətnin verdiyi məlumata görə, Şeyx babanın əcdadı Şeyx Sənan baba peyğəmbərin nəslindəndir və Ərəbistandan buraya dini yaymaq üçün gəlibdir. Şeyx Sənan baba da məşhur şeyx olub, onun nəsil şəcərəsinin yeddinci pilləsində Şeyx Əhməd baba doğulub. Şeyx Əhməd baba öləndə deyib ki, məndən sonra yenə yeddinci nəsildə adlı-sanlı bir şeyx doğulacaq (4).

Ərazidə böyük pirlərdən başqa, hər kənddə də bir neçə xırda ocaq var. Əhalinin inamına görə, bölgədə yerləşən hər pir bir və ya bir neçə xəstəliyi sağaltmaq qüdrətinə malikdir və hər pirin öz nəziri var. Şeyx baba dəlilləri, şikəstləri, quduz dəyənləri sağaldırmış. Tamam nənə göyörtmə ocağıdır. Onun üstünə gedənlər göy parça aparırlar. Dəmərov ziyarətindən götürülmüş kiçik daşı suya salıb bu su ilə üç çərşənbə çimən adam dəri xəstəliklərindən qurtarır. Bu ziyarətin nəziri şirniyyat olduğu üçün bəzən onu "Şirin ziyarət" də adlandırırlar. Qafur baba boğazdan yuxarı hissədə yaranan xəstəlikləri sağaldır. Onun nəziri düyüdür. Surxay babaya sarılıq tutanları, gec gəzən uşaqları, övladı olmayanları gətirirlər. İnama görə, pir sahibi özü hansı xəstəlikdən vəfat edibse, o xəstəliyi də sağaldır. Məsələn, Surxay baba sarılıqdan, Tamam nənə isə göyörtmə xəstəliyindən öldükləri üçün həmin xəstəlikləri də sağaldırlar (4).

Pir sahiblərinin övladvermə bacarığına inam Şəki əhalisi arasında geniş yayılmışdır. Uşağı olmayan qadınlar Pir babanın, yaxud Şeyx

babanın həyatındakı dağdağan ağaclarının toxumlarını yığıb udmaqla uşaqları olacağına inanırlar. Hətta rəvayətlərin birinin verdiyi məlumata görə, uşaqsız qadın neçə dağdağan toxumu udsa, o sayda da uşağı olar (4). Bundan başqa, qohumlarında hamilə qadın olanlar ziyarətə gedəndə dağdağan ağacının altında oturub toxum axtarırlar. Əvvəlcə yumru, yastı toxum tapılırsa, qız, uzunsov toxum tapılırsa, hamilə qadının oğlu olacağına inanırlar (4). Rəvayətlərdən birinə görə, Şeyx baba yuxuda oğlu olmayan qadını müjdələyir ki, yaxınlarda onun oğlu olacaq (4). "Şaman əfsanələri və söyləmələri" kitabında verilmiş mənlərə görə, şamanlar da övlad verirlər (5,128-130).

Susuz yerdən su çıxarmaq bacarığı pir sahiblərinin göstərdiyi möcüzələrdən biridir. Ərazidə bu tipli rəvayətlər kifayət qədər geniş yayılmışdır. Biz bununla bağlı on doqquz mətn qeyd almışıq.

Şəki ərazisində geniş yayılmış rəvayətə görə, pirlər ərazini öz aralarında bölüşdürürlər. Pir babaya Daşüz tərəf (indiki Cumakənd ərazisi) düşsə də, o, suyu olmadığı üçün həmin əraziyə getmək istəmir, lakin qardaşları ona təskinlik verərək ora su göndərməyi vəd edirlər (4). Bu mövzu ilə bağlı ərazidən səkkiz mətn qeyd almışıq (4). Bu rəvayətlərin altısında Pir babaya suyu Şkaflan baba göndərir. Sudan çıxan əşyalar (əsa, tütək, fıstıq ağacının yarpaqları və s.) suyun Şkaflan baba tərəfindən göndərilməsinə şəhadət verir. Qalan iki rəvayətdə isə Pir babaya suyun Şeyx baba tərəfindən göndərilməsi təsvir olunur. Sudan çıxmış şabalıd ağacının yarpaqları Şeyx babanın vədinə əməl etməsinin təsdiqinə çevrilir (4).

Lakin təkcə Şkaflan baba və Şeyx baba deyil, ərazidə yerləşən digər pirlər də susuz yerdən su çıxarmaq, eləcə də yağış yağdırmaq qabiliyyətinə malikdirlər. Qeydə aldığımız mənlərin səkkizində müəyyən bir ərazini özünə məskən seçən pir sahibi gah əsasını yerə vurub su çıxarır, gah onun atı ayağını zərblə yerə vurub su çıxarır, gah onun atdığı oxun yerindən su çıxır, gah da o, Allaha yalvarır və yerdən su qaynayır (4).

Həmin mənlərin on səkkizi yerli mətndir, birində isə Quba rayonunda yerləşən Beşbarmaq pirindən danışılır. Əvvəlki mənlərdə suyu çıxaran pir sahibi özüdürsə, bu mətndə hansısa müqəddəs şəxs həmin funksiyanı yerinə yetirir. Söyləyici mətni televizordan eşitdiyini qeyd etdi (4).

Qeydə aldığımız iki mətndə isə pir sahiblərinin yağış yağdırmalarından bəhs olunur. Qaraqoyunlu camaatı yağış yağmayanda zəyitli Hafiz əfəndini gətirirləmiş və onun oxuduğu dualardan sonra güclü yağış yağarmış (4).

Bununla bağlı digər mətn isə inamdır. Ərazidə geniş yayılmış inama görə, Ürühlü babanın torpağından suya salınsa, yağış yağar (4).

Qeydə aldığımız yeddi mətndə isə pir sahiblərinin qarşısında dayanan şəxsin fikirlərini oxuması təsvir olunur. Pir sahiblərindən Şeyx baba bu qabiliyyəti ilə xüsusi seçilir. Belə ki, yeddi mətndən altısında Şeyx babanın, birində isə Mütəbillah babanın qarşısındakının fikirlərini oxumasından söhbət açılır (4).

Ərazidən qeydə aldığımız bir rəvayətdə isə "ocaqların yarışı"ndan (2, 78) söhbət gedir. Mətnə görə, Cənudlu Sarı Əvəz şeyxlik iddiasında imiş. O, Şeyx Əhməd babanın oğlu Molla Mustafa ilə mübahisə edir ki, sən atdığı gülləni mən sağ əlimlə tutaram. Ancaq Molla Mustafanın atdığı güllə onun sağ ovçunun yarısını aparır (4).

Ərazidən qeydə aldığımız mətnlərin doqquzunda isə pir sahiblərinin yasaqlarından danışılır. Rəvayətə görə, Mütəbillah babanın atını yalnız qaynı nəzir yığmağa gedərkən minə bilərmiş. Mütəbillah baba ölümündən sonra onun atını heç kəs minə bilmir və at başını yerə vura-vura ölür (4).

Şkaflan babanın qəbri dağın zirvəsində yerləşir. Oraya heç kəs çıxa bilməz. Onu ziyarət etməyə gələnlər dağın ətəyində oturur və qurban kəsirlər. Şkaflan babanın qəbrinin yerləşdiyi sahəyə çıxmağa cəhd edən şəxsə dağdan qopub tökülən qaya parçaları mane olur (4).

Qalan beş rəvayət isə Şeyx baba və onun övladları haqqındadır (4). Bu rəvayətlərin mövzunu 1930-cu il Şəki üsyanı və ondan sonra Sovet hökuməti tərəfindən aparılan repressiyalar təşkil edir. 1930-cu ilin Sovet hökumətinə qarşı baş vermiş Şəki üsyanına Baş Şabalıdlı böyük ruhani Molla Mustafa Şeyxzadə rəhbərlik etmişdir. O, Şeyx Əhməd babanın oğludur. Azərbaycanın səkkiz rayonunu əhatə edən bu üsyanın mərkəzi Şəkinin Baş Göynük kəndi olmuşdur. Üsyan 1930-cu ilin aprel ayının 12-də başlayıb, 1930-cu ilin mayın 12-də xüsusi amansızlıqla yatırılırsa da, qaçaq hərəkəti şəklində 1947-ci ilədək davam etmişdir (5; 7, 33, 90).

Rəvayətə görə, Molla Mustafanı (digər variantlarda Şeyx Əhməd babanı, Məcid babanı) aparən at (yaxud öküz) yalnız onun icazəsindən sonra arabanı dartıb aparır. Həmin rəvayətlərə görə, o, əlləri qandallı olduğu halda kameranın qıfıllı qapısından çıxıb çöldə namaz qılır, sonra kameraya qayıdarmış. Şeyx Əhməd babanın adının çəkildiyi rəvayətdə isə onu tutub aparən Nikolay

hökumətidir (4). Gördüyümüz kimi, Şəki üsyanı ərəzidə artıq folklorlaşmışdır. Bu da tamamilə təbii hal sayılmalıdır. Çünki tarixi hadisələr folklorda öz izlərini qoyur.

Ərazidən bu mövzu ilə bağlı qeydə aldığımız mətnlərin bir qisminin də süjetini pir sahiblərinin köməyə ehtiyacı olanların dadına çatması təşkil edir. Düşmənləri ilə döyüşə gedən şah zəmidə işləyən qoca bir kişi ilə rastlaşır və onun Pir baba olmasını bilmir. Onlar söhbət etməli olurlar və ayrılarkən Pir baba şaha tapşır ki, kömək lazım olarsa, məni çağır. Döyüş zamanı şah görür ki, onu qoşunu basılır, zəmidə işləyən qocanı köməyə çağırır. Pir baba ətəyindəki arpadan bir ovuc götürüb düşmən qoşununa atır və arpa dəyən əsgərlər ölür. Şah geri qayıdanda Pir babadan niyə onun köməyinə gəlmədiyini soruşur. Pir baba onan arpa əhvalatını danışır. Geri qayıdıb ölmüş əsgərləri yoxlayan şah onun sözlərinin düzgünlüyünə əmin olur və üzr istəyərkən qarşısındakı qocanın Pir baba olduğunu bilir. Biz bu rəvayəti ərəzidən dörd variantda qeydə almışıq (4).

Digər variantlarda Pir baba quldurlar tərəfindən soyğunçuluğa məruz qalmış şəxsə, qaçaqlar tərəfindən incidilən şəxsə və yəhudilərlə döyüşə gedən Həzrət Əliyə kömək edir. Axırncı varianta görə, hələ Məhəmməd peyğəmbər (s) dünyaya gəlməzdən əvvəl yer üzündə Pir babanın hökmü olmuşdur. Həmin mətndə əvvəlcə Həzrət Əlinin qoşununu bir qazan yeməklə doyduzan Pir baba sonra da arpa atıb yəhudi qoşununu qırır (4).

Ərazidən bu mövzu ilə bağlı qeydə aldığımız rəvayətlərin bir qisminin verdiyi məlumata görə, pir sahibləri olacaqları əvvəlcədən söyləyə bilmək bacarığına da malikdirlər. Rəvayətə görə, Şeyx Əhməd babanın Baş Göynük kəndində Şeyx Alı adlı bir müridi varmış. Bir gün ona xəbər verirlər ki, Şeyx Alı ölüm yatağındadır və səni arzulayır. Şeyx baba yola düşür, amma bir qədər gedəndən sonra o, yolun kənarındakı ağacın altında dayanıb dua verir və deyir ki, Allah rəhmət etsin, Şeyx Alı öldü. Sonradan məlum olur ki, doğrudan da, həmin vaxt Şeyx Alı keçinibmiş (4). Yaxud Mütəbillah baba itən əşyaların yerini dəqiq söyləyə bilirmiş və s. (4).

Söyləyicilərin verdiyi məlumata görə, nəinki pir sahibləri, hətta onların törəmələri də olacaqları əvvəlcədən xəbər verə bilirmişlər. Şeyx babanın "Bir öləcəyim günü bilmirəm", – deyən oğlu Məcid baba ölümündən bir ay qabaq öləcəyi tarixi dəqiq demişdir (4). Ərazidə geniş yayılmış inama görə, pir sahibinə şübhə edən kəs ziyanlıq tapır (4).

Bəzən ocaq sahibləri müxtəlif cür görünürlər. Biz ərəzidə

folklor toplayarkən ocaqların daha çox od və ilan şəklində görünmələri ilə rastlaşdıq. Şeyx baba od şəklində görünür. İnama görə, onun evinin qabağında həmişə od gəzir. Eləcə də evdə baş verəcək bədbəxtliklərdən əvvəl Şeyx babanın evinin pəncərəsində alov peyda olur (4).

Başqa bir rəvayətin verdiyi məlumata görə, camaat Şeyx babanın Dağıstanda vəfat edən oğlunun meyidini gətirərkən çayda su çoxalır və cənazəni keçirmək mümkün olmur. Bu zaman çaya ocaq düşür və su iki yerə bölünərək çayı keçən adamlara yol verir (4).

Digər bir rəvayətdə isə deyilir ki, hərdənbir Şeyx babanın üstündən bir od çıxır və gəlib Pir babaya düşür. Rəvayətin verdiyi məlumata görə, bu alov Şeyx babadır. O, qardaşını görməyə gedir (4).

"Şaman əfsanələri və söyləmələri" kitabında verilmiş bir mətndə ölmüş şamanın tabutunun yanında onun ruhu alov şəklində peyda olaraq yeddi gün orada qalır (5,118).

Pir baba və Palıd baba ilan şəklində görünürlər. Pir baba üçün qurban kəsilən heyvan haram pulla alındığından (başqa variantda qurban kəsən şəxs zinakar olduğu üçün) əti qazanda ilan ətinə çevrilir. Pirə qoyulan nəziri Palıd babanın xoşuna gəlməyən adam götürərsə, o, ilana dönüb həmin adamı qovur və s. (4).

Pirlərdən hər hansı bir əşyanı oğurlamaq günah sayılır. Rəvayətlərə görə, Şeyx babanın damını söküb aparən adamın ailəsi dağılır, onun həyatından bircə çubuq götürən adamın isə qıçı tutulur və s. (4).

Başqa bir rəvayətin verdiyi məlumata görə, pir sahibinin həyatına axşam oğurluğa girən şəxs qayıdıb çıxarkən qapını tapa bilmir, səhərədək orada qalır və yalnız pir sahibinin icazəsindən sonra bayıra çıxa bilir (4).

Bir neçə rəvayətin məzmununa görə isə pir sahiblərinin həyatında onların törəmələrindən başqa heç kəs məskən sala bilməz. Əgər belə bir hal baş verərsə, onda bir şəxs mütləq həyatın sahibindən halallıq almalıdır. Eləcə də pir sahiblərinin törəmələri əcdadın icazəsi olmadan həyatı tərk edib başqa yerdə məskən sala bilməzlər (4). Həmçinin pir sahiblərini və onların törəmələrini incitmək günah, onlara edilən ən kiçik yaxşılıq isə böyük savab sayılır. Rəvayətə görə, Şeyx baba rəhmətə gedərkən deyib ki, mənim balalarım dəyib-toxunan adam cəhənnəm odundan qurtara bilməyəcək, aftafamı bircə dəfə doldurub pilləkənin üstünə qoyan adam isə cəhənnəm odunun nə olduğunu bilməyəcək (4).

Ərazidə mövcud olan bəzi ağac və bulaqlar – Ocaq palıdlar, Çinar

piri, Palıd baba, Qaraağac piri, Südlü bulaq, Qırx bulaq və s. də müqəddəs sayılır. Bəzən onların ruhu insan şəklində görünür. Rəvayətlərdən birinin verdiyi məlumata görə, Palıd baba yerə yığılandan sonra onun yanında tez-tez əynində uzun, qara paltar olan qoca görünürmüş. Bu, ziyarətin sahibidir (4).

Bir neçə mətndə pirlər qeyri-adi şəxslər kimi təqdim olunur. Rəvayətə görə, Hacı Salah babaya güllə batmırmış. Düşmənləri bu sirri öyrənmək üçün onun arvadına müraciət edirlər. Uzun mübahisədən sonra Hacı Salah baba arvadına sirrini açır və bu, ona həyatı bahasına başa gəlir (4).

Digər bir rəvayətdə verilən məlumata görə, Şeyx babanın atının qanadları varmış (4). Başqa bir rəvayətdə isə Pir babanın atdığı ox Əjdahanı daşa döndərir (4).

Ərazidən qeydə aldığımız rəvayətin bir qisminə ziyarətlərin yaranma səbəbləri təsvir olunur. Faxrı nənənin ziyarətə çevrilməsi ilə bağlı rəvayətlərdə göstərilir ki, müharibə vaxtı onu xaçpərəstlər (digər variantda ermənilər) qovurlar. Faxrı nənə Allaha yalvarır ki, onu ya daşa, ya da quşa çevirsin. Faxrı nənənin duası qəbul olunur və o, daşa dönür. Sonra həmin daş ziyarətə çevrilir (4).

"Nişanlı qız" adlı rəvayətdə isə bir qızla oğlan bir-birini sevir, amma qızın atası onların evlənməsinə mane olur. Onlar qaçmağa cəhd edirlər və qızın atası onları tikə-tikə elə doğrayır ki, cəsədləri ayıra bilməyən camaat onları bir qəbirdə dəfn edir (4).

Ərazidə əski inamlarla, arxaik dünyagörüşü ilə bağlı olan süjetlər hələ də öz varlığını qoruyub saxlamaqdadır. Bu süjetlərin arasında elələri də vardır ki, birbaşa qədim türk dastanları ilə səsleşir. Şəki rayonu, Cumakənd adlı ərazidə yerləşən Pir baba adlı ziyarətgahda Əjdaha daşının yaranması ilə bağlı rəvayət də belələrindəndir: "Əjdaha Pir babadan yemək istəyir. Pir baba ona hər gün bir qoyun verir. Bir gün Pir babanın qoyunları qurtarır. Əjdaha ondan qoyun əvəzinə adam tələb edəndə Pir baba öz oğlunu verir. Bu zaman Allah-tala göydən bir qoyun endirir ki, Pir baba oğlunun əvəzinə Əjdahaya onu versin. Bundan qəzəblənən Pir baba Əjdahanı daşa çevirir" (4).

Bu rəvayətdə Pir babanın Əjdahaya gündə bir qoyun verməsi "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında Dədə Qorqudun Təpəgözə kəsim kəsməsinə bənzəyir. Rəvayətdə, həm də islam dininin təsirini görürük. Pir baba oğlunu Əjdahaya vermək istədiyi zaman Allah göydən bir qoyun göndərir. Bu, İbrahim peyğəmbərin oğlu İsmayılı Allah yolunda qurban kəsmək istədiyi zaman Allahın göydən qoç qurbanı göndərməsi süjeti ilə üst-üstə düşür.

Ərazidən pirlərlə bağlı qeydə aldığımız başqa bir rəvayətdə isə "Koroğlu" dastanı ilə paralellərə rast gəlirik. Bu rəvayətdəki Südlü bulaq "Koroğlu" dastanının "Alı kişi" qolunda verilən ecazkar çeşməyə çox oxşardır: "Südlü bulaqdan hər ildə yalnız bir dəfə – Novruz bayramı ərəfəsində su əvəzinə süd axır. Bu, cəmi bir-iki dəqiqə çəkir. Kim bu süddən içə bilsə, onun canı sağlam, ömrü isə uzun olar. Rəvayətin verdiyi məlumata görə, bulaqdan süd gəldiyini görənlər çox olsa da, hələ heç kəsə bu süddən içmək qismət olmayıb" (4).

Qeydə aldığımız mətnlərin bir qisminə isə pirlərin ziyarət olunması ilə bağlı rituallar təsvir olunur:

1) Ziyarətə natəmiz adam gedə bilməz. O, həm mənəvi, həm də fiziki cəhətdən təmiz olmalıdır (4).

2) Ocağın başına sağdan sola üç dəfə fırlanmaq lazımdır (4).

3) Ziyarətə qadınların başıaçıq, qolu açığı girməsi günahdır (4).

4) Xəstələr paltarlarından sap çıxarıb pirin həyətinəki ağaca bağlayırlar ki, şəfa tapsınlar (4).

5) İnama görə, xas günü (çərşənbə axşamı) ölən adamın üstünə ocaq düşür (4).

Ziyarətlə bağlı ərazidən qeydə aldığımız dörd mətn isə lətifədir. Lətifənin birində deyilir ki, inəyi itən kişi əhd edir ki, inəyini tapsa, balasını ziyarətə qurban kəsəcək. Ancaq o, inəyi tapa bilməyib qayıdan zaman arvadından eşidir ki, inəyi də o nəzir deyib. Kişi daha inəyini axtarmağa getmir ki, "ziyarət öz inəyini özü axtarsın" (4). Bu lətifənin bir variantı da Şəki folkloru kitabında verilmişdir. Xəstə üçün hansı toyuğu kəsmək istəyirlərsə, evin arvadı qışqırır ki, ona dəyməyin, filan ziyarətin nəziridi. Xəstə sağalandan sonra arvadı ondan toyuqlar üçün dən almağı xahiş edəndə "ziyarətlərə xəbər göndər ki, toyuqlar acdır, onlara dən göndərsinlər" cavabını alır (1, 299-300).

Digər lətifədə isə axşam naxırdan qayıtmayan camışı üçün ziyarətə bir manat nəzir deyən qadına ərli deyir: "Ziyarət bir manat üçün sənə camış axtaran deyil" (4).

Lətifələrin birində beş qəpik nəzir edib Allahdan yağış istəyən uşaqdan yağışın niyə tez kəsdiyini xəbər aldıqda o, belə deyir: "Beş qəpiyin yağışı bu qədər olar" (4).

Digər lətifədə isə fəsəli bişirib piri ziyarət etməyi məsləhət görən ərinə qadın etiraz etdikdə onun cavabı belə olur: "Eh, ay arvad, fəsəliyə də tamarzı qalan ziyarətlər var" (4).

Cəsərlə demək olar ki, piri sahibləri və onların möcüzələri ilə

bağlı yaranmış mətnlər Şəkidən qeydə alınmış digər mətnlər arasında yayılma arealına görə daha üstün mövqeyə malikdir.

Şəkidən qeydə aldığımız mifoloji təsəvvürləri özündə əks etdirən mətnlər ümumtürk mifoloji dünyagörüşünün tərkib hissəsidir və ümumdünya mifoloji mətnlərinin ən yaxşı nümunələri ilə bir sırada durmağa layiqdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. Şəki folkloru. VI cild, Bakı, 2002
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. Zəncəzur folkloru. XII cild, Bakı, 2005
3. Manaflı H. Şəki üsyanı. Bakı, 2000
4. Mənbəyi göstərilməyən nümunələr müəllifin şəxsi arxivindədir
5. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, 1993

РЕЗЮМЕ

Ляман Сулейманова. ХОЗЯЕВА СВЯТЫХ ОЧАГОВ И ИХ ЧУДЕСА

(НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛОВ ЗАФИКСИРОВАННЫХ В ШЕКИ)

В статье говорится о святынях, находящихся на территории Шеки и о хозяевах, которые захоронены здесь и сложенные в связи с этим фольклорные тексты. Здесь использованы материалы собранные в этом регионе. А также дается информация о том, что люди живущие в этом крае, посещая эти очаги загадывают в сердцах желания и приносят жертвоприношение в очаге на имена святынь покаявшихся здесь.

SUMMARY

Laman Suleymanova. SACRED PERSONS AND THEIR MARVELS

In the article it is spoken about folk-lore texts which are about sacred places and sacred persons. The collected materials from Shaki is used in the article. It is shown that the persons living in this region visit the sacred places, kill sheep for sacred persons as a sacrifice with the intention of wish.

Elnarə TOFIQ QIZI

ŞEYXİLİK. ƏLƏVİLİK. KOROĞLULUQ

"Koroğlu" dastanında diqqəti çəkən ən mühüm məqamlardan biri də dini faktorların üstünlük təşkil etməsidir. Əslində, bu dini təzahürlər Koroğlu mübarizəsinin siyasi-ideoloji mahiyyətini anlamaq baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Hər şeydən öncə qeyd edək ki, birinci məclisdən sonadək qəhrəmanların şiə məzhəbinin daşıyıcısı olduğu açıqca hiss olunur. Dəlilərin dilindən "Ağam Əli", "Şahi Mərdan", "Pirim", "Mürşidim", "Sultanım" və s. kimi Həzrəti-Əliyə şamil edilən epitetlərə rast gəlinir ki, bu da dastan qəhrəmanlarının mənsub olduğu məzhəbi və ya təriqəti aydınlatmaqda çox vacib detaldır. Məclislərin bəzilərində "Biz şiə əhlüyuq" ifadəsinin açıqdan-açığa işlənməsi isə yuxarıda sadalananları birmənalı olaraq təsdiqləyir.

Ancaq maraqlı olan odur ki, yanşaq-aşıq sifətində səfərlər edən dəlilər şərəbdən bol-bol istifadə etmələri ilə fərqlənirlər. Çamlıbeldə Cəlali Koroğlunun təşkil etdiyi mərasimlərdə də qəhrəmanların şərəb içməsi xüsusi qabarıqlıqla nəzərə çatdırılır. Eyni zamanda, dastanda Cəlali Koroğlu başda olmaqla bütün dəlilərin ayrı-ayrı məqamlarda namaz qılması, ibadət etmələri də qeyd olunur və təbii ki, içkinin haram buyrulduğu İslam dünyagörüşünün daşıyıcıları olan dəlilərin təsvirlərində bu ziddiyyət nəzərdən qaça bilməz. Hesab edirik ki, bu incə məqama aydınlıq gətirilməsi vacibdir.

XV əsrin sonunda təriqət və inama söykənərək, geniş ideoloji dayaqlara malik qüdrətli bir dövlət quran Şah İsmayıl Xətai Qızılbaşlar tərəfindən get-gedə ilahiləşdirilirdi. Hətta Səfəvilər dövlətinin sərhədlərindən kənarda - Şərqi həmin dövrdə ən böyük imperiyası olan Osmanlı dövlətinin mərkəzində bu ideyanın çoxsaylı daşıyıcıları bir-biri ilə qarşılaşanda Şah İsmayılın adıyla – "Şah" kəlməsi ilə salamlışırdılar. Xəstələri yoluxmağa gedənlər isə "Şah" sözü ilə dua edirdilər. Şah İsmayılın bu qədər ilahiləşdirilməsinin, fəvqəlinsan səviyyəsinə qaldırılmasının əsası isə çox əsrlər əvvələ gedib çıxır.

Səfəviyyə, yaxud "Şeyxi" adlanan sufi-dərviş təriqətinin əsası hələ Monqol-tatarların hakimiyyəti zamanı Ərdəbil şəhərində Şeyx Səfiyəddin tərəfindən qoyulmuşdu. Əbul-Fəth Səfiyəddin Ərdəbili Azərbaycanda Hülakülər dövlətinin yaranması ərəfəsində – 1252-ci ildə anadan olmuşdur. Onun VII İmam Museyi-Kazımın soyundan olduğu haqqında mənbələrdə məlumatlara rast gəlinir. 1361-ci ildə

Təvəkkül ibn İsmayıl Hacı Həsən Ərdəbili tərəfindən Səfəviyyə nəslinə dair yazılmış "Səfvətuz-Səfra" əsərində Şeyx Səfiyyəddinin soyunun XIX nəsildən sonra Museyi-Kazıma çatdığı göstərilir (1, 376).

Şeyxi təriqəti ilkin yaranışda digər məzhəb və təriqətlərdən o qədər də kəskin fərqlənmirdi. Belə ki, Aya Sofya kitabxanasında Sunullah tərəfindən yazılan mətnə Səfiyyəddindən öz məzhəbi haqqında soruşduqda, "Biz səhabənin məzhəbindən, dördünü də sevirik, dördünə (dörd Xəlifə - Əbu Bəkr, Osman, Ömər, Əli nəzərdə tutulur - E.T.) də dua edirik" - dedi qeyd edilib. Burada iki ehtimal vermək olar: 1) Şeyx Səfiyyəddin mühafizəkar din xadimlərindən çəkinərək onun İslama qarşı getməsi barədə rəqiblərinə əsas verməmək üçün belə demişdir; bu ehtimalın məntiqi izahını vermək olduqca asandır. Həmin ərəfədə sufi təriqətləri üzərinə hücumlar, mürşidlərin məhv edilməsi və bu səbəbdən sufilərin öz dünyagörüşlərini rəmzlər altında gizlətməsi və s. barədə yetərinə məlumat var; 2) Doğrudan da təriqət ilk öncə məhz bu prinsipləri əsas götürmüşdür.

Ancaq zaman keçdikcə Şeyxi təriqətinin mürşidləri sıralarının genişlənməsi ilə daha radikal mövqe nümayiş etdirərək qatı Əli tərəfdarları kimi çıxış edirlər. Şeyx Səfiyyəddindən sonra oğlu Sədrəddin Musa (təriqətin başında durduğu illər - 1334-1392), nəvəsi Xacə Əli (1392-1427), nəticəsi Şeyx İbrahim (1427-1447), kötücəsi Sultan Cüneyd (1447-1460) təriqətə başçılıq eləyiblər (2, 201). Səfəvi təriqətinin daşıyıcılığının sonradan sünnilərə qarşı kəskin mövqeyə keçməsinə tarixi faktlar da təsdiqləyir. Xacə Əlinin təkidi ilə Əmir Teymurun Şamdakı Yezidi məzhəbinin mənsublarını qırdırması haqqında məlumatlar var. Eyni zamanda, Cüneyd "Şeyx" adlandırılmasına baxmayaraq, sonradan müridlərini silahlandırmış və özünü "Sultan" elan edərək Azərbaycanda və Anadoluda şiə məzhəbini hərbi yolla yaymağa başlamışdır.

Türk mənbələrinin verdiyi məlumata görə, Şeyx Heydər də bu niyyətlə Sivasa gəlmiş, Osmanlı hökmdarı II Sultan Murada elçi göndərərək onun torpağında özünə iqamət verilməsini xahiş etmişdir. Sultan Murad şiəliyin Türkiyədə yayılacağından qorxdığı üçün şiə rəhbərinin Osmanlı dövlətinə gəlişini "millətin birliyini pozan bir təhlükə" sayır və "bir taxta iki padşah sığmaz" cavabı ilə xahişi rədd edir. (3, 13).

Göründüyü kimi, Şeyx Cüneyd və Şeyx Heydər artıq ciddi hərbi qüvvə kimi çıxış edir, hakimiyyətə iddialı şəxs olaraq diplomatiyadan istifadə edirlər. Hətta Şeyx Cüneyd və oğlu Ağqoyunlu hökmdarı ilə qohum olur və bu zaman məzhəb

ayrıseçkiliyini nəzərə də almırlar. Bu fakt onların uğursuzluğunun mayasında çox ciddi rol oynayır.

Qeyd etmək yerinə düşər ki, Şeyx Heydər in Anadolu çevrəsinə getməsi, Konya və Trabzonda ideyalarını təbliğ etməsi ilə bərabər hakimiyyətə yiyələnmək istəyi və sairin səbəbi Səfəviliyə ilk dəstək olan türk tayfalarının, o cümlədən Təkəllərin həmin bölgələrdə məskunlaşması idi. Şeyx Heydər artıq Osmanlı imperiyasının içində özünə kök salan və sürətlə yayılan təriqət başçısı kimi ora üz tutmuşdu.

Səfəvilinin tarixi inkişafını izləyərkən müşahidə edirik ki, müridlərin hərəsi öz dünyagörüşü ilə hərəkət etmiş və bu təriqətə yeni çalarlar gətirmişlər. Şah İsmayıl Xətəinin uğurunun əsası sayılan və onu fəvqəlinə səviyyəsinə qaldıran "Ələvələr" isə az qala bütün Rumu - Kiçik Asiyayı bürümüşdü.

Təbii ki, Şah İsmayılın ilahiləşdirilməsinin kökündə Səfəvi nəslinin 250 ilə yaxın apardığı ideologiya təbliğatının böyük əhəmiyyəti dururdu. Ancaq Şahın özü bir qədər də fərqli baxışlar ortaya qoya bilmişdi.

Şah İsmayıl Şeyxilik təriqətini Ələviliklə birləşdirdi. Xatırladaq ki, o zaman geniş yayılmayan Ələvilinin təməl ideologiyasında Mehdilik dayanırdı. Ələvilər inanırdılar ki, Axir-əz-Zaman Mehdi zühur edəcək və bu zülmün, əsarətin, özbaşnalığın qarşısını alacaq. Hələ Əfzələddin Xəqaninin XI əsrdə dediyi "İndi din göyündə dəccallar çoxdur, Heyf ki, xilaskar bir Mehdi yoxdur" - sözlərindən də göründüyü kimi, Mehdini sadəcə xalq yüzillər idi ki, gözləyirdi. Qurani-Kərimdə Dəccalın yer üzünə hakim kəsildiyi və şərin bütün dünyanı bürüdüüyü vaxt sonuncu imamın - Mehdinin zühur edəcəyi barədə verilən məlumat Ələvilinin ideologiya əsası sayılırdı. Bu fakta görə bəzi Türkiyə alimləri ələvilikdə Zərdüştilik, Məzdəkilik və Manilik təsirlərini qeyd edirlər. Təbii ki, bu sadalanan düşüncələrin şüuraltı qatda əhalinin yaddaşında yaşadığını istisna edə bilmərik, ancaq Ələvilik və Səfəvilikdəki Sahib-əz-Zamanın peyda olması inancı ilə Zərdüştilikdəki Əhriməni, Məzdəkizmi və Maniliyi qarışdırmaq qətiyyəti düzgün deyil. Əslində, Ələvilik və Səfəvilik digər sufi təriqətlərində olduğu kimi, əski türk dünyagörüşünün İslamda təzahürü sayılmalıdır.

Ələvi müridlərinin - Dədələrin stolüstü kitabının İmam Cəfər-Sadiq tərəfindən yazıldığını alimlər birmənalı olaraq təsdiqləyirlər. Bu kitab Ələvilinin əsaslarını, yol və ədəb-ərkan qaydalarını özündə əks etdirirmiş.

Əli kultu inanc baxımından Ələvilinin təməlini təşkil etdiyi kimi,

Dədəlik statusu da xalq tərəfindən Ələviliyin sütunu kimi qəbul olunurdu. Bu inanc sisteminin kökü Şamanizmdən gəlir. Başqa cür desək, Ələvi Dədələri Qam-Şamanların İslami versiyasıdır. Yada salaq ki, şamanlar da həm qəbilə, həm də din rəhbərləri idi. Bunu "Kitabi-Dədə Qorqud"da, Qam-Ğan oğlu Xan Bayandurun və Dədə Qorqudun timsalında müşahidə etmək olar. Ələvilər də şamanlar kimi qəbilələrinin başçısı idilər və türk təfəkkürünə uyğun olaraq, tayfaları onların adını daşıyırdı. Şah İsmayıl Ələviliyi formalaşdırarkən Dədəlik qurumunu da bir təriqət şeyxinin statusu ilə eyniləşdirdi. Bu, Dədəlik qurumunun əvvəlki məqamına - müqəddəs bir zirvəyə qaldırılmasına gətirib çıxartdı. Kökü şamanlara dayanan Ələvilikdəki dədələrin bir tərəfdən təriqət şeyxi, digər tərəfdən isə on iki imam təmsilçisi - seyidlər olaraq meydana çıxdığını görürük.

Beləliklə, Şah İsmayıl əski türk dünyagörüşünü yeni libasda ortaya qoydu. Təsadüfi deyil ki, türk dünyagörüşündə müqəddəs sayılan qopuz, qam-ata, ozan prinsipi saz, seyid-dədə və haqq aşiqi kimi dövlətin himayəsi ilə millətin özünə qaytarıldı. Bütün türklərin Şah İsmayılı ilahiləşdirməsinin, onu əski təsəvvürlərimizdə olduğu kimi, fəvqəlinsan səviyyəsinə qaldırmasının və s. kökündə məhz bu ideoloji prinsipin dayandığını əminliklə söyləmək olar.

Dastan qəhrəmanlarının şiə məzhəbli olmaları və Səfəvi şahlarına böyük hörmətlərinin səbəbləri Şah İsmayılın şəxsiyyətinə və dini-idjeologiyasına bağlansa da, Çamlıbel igidləri Şeyxilik və Şeyxilik-Ələvilik ideyalarından daha çox, ələviliyə meyillidirlər. Əslində isə bunu tam olaraq ələviliklə də bağlamaq olmur.

Fikirlərin açımı üçün Ələviliyin xüsusiyyətlərindən başlayaq:

Ələviliyin təməli dövlətin hüququna qarşı öz hüququnu, dövlət inanc sisteminə qarşı öz inancını, dövlət ədalətinə qarşı öz ədalətini qoymaqdır. "Ələvilikdə qaydaların əsasını toplumun bir bütün olaraq sağlam təməl üzərində özünü qoruması, təhlükələrdən, aşınmalardan uzaq tutulması təşkil edir" (4, 13). Başqa sözlə, ələvi ideologiyasının daşıyıcıları cəmiyyət içində cəmiyyət, dövlət içində dövlət qururlar və kimsəyə təbə olmurlar.

Ələviliyə insanlar öz iradəsi ilə daxil olur və bütün qayda-qanunları şüurlu şəkildə dərk edərək öz azadlıqlarını bu qanunlar çərçivəsinə salmağa razı olurlar. Ələviliyin xüsusiyyətlərindən biri də odur ki, ələvi ata-ananın övladı yetkinlik yaşına çatdıqdan sonra öz iradəsi ilə təriqətə daxil olmalıdır, əks halda o, cəmiyyətin üzvü sayılmır.

Ələvi toplumunda qayda-qanunlar 3 sünnət, 7 fərz, 12 şərt olaraq ümumiləşdirilir. Sünnətlər:

- 1) ələviliyi seçən şəxsin qəlbində kin-kidurət olmamalıdır;
- 2) təriqətin hər dediyini qeyd-şərtsiz yerinə yetirməlidir;
- 3) düşmənçilik və dava dalaş etməməli, insanpərvər olmalıdır.

Fərzlər:

- 1) Doğru yola çəkilən ola;
- 2) dörd qapıda (şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət) kamil ola;
- 3) Nəfsinin qulu olmaya;
- 4) Övliyəyə tabe ola;
- 5) Hömsöhbət ola, yaxşı davrana;
- 6) Övliyəyə tövbə və biət edə;
- 7) Övliyadan dərs ala, belinə kəmənd qurşamış (elm kəməndi)

ola.

Şərtlər:

- 1) Tövbə etməli;
- 2) Bəd əməldən çəkinməli;
- 3) Nəfsin qulu olmamalı;
- 4) Şəhvətdən uzaq olmalı;
- 5) Haqqına sahib çıxmalı;
- 6) Sözüinə sadıq olmalı;
- 7) Şəkkak olmamalı;
- 8) Hörmətçil olmalı;
- 9) Başqasının haqqını tanımalı;
- 10) Kimsəyə kəm gözlə baxmamalı;
- 11) Təriqətə təslim olmalı;
- 12) Naşükür olmamalı.

Ələvilikdə əsas prinsiplərdən biri ələ, dilə və belə sahib olmaqdır və sünnət, fərz, şərtlər əl, dil, belə uyğun olaraq qruplaşdırılır. Ələviliyə daxil olanlar malıyla, canıyla təriqətə qoşulurlar və onlar üçün "malım qurban, canım tərcüman" başlıca qayəyə çevrilir.

"Koroğlu" dastanında ələviliyə məxsus xüsusiyyətlər yetərin-cədir və maraqlıdır ki, bu xüsusiyyətlərdən bəziləri, yəni tarixdə ilişib qalan faktlarla üst-üstə düşənlər Cəlalilər hərəkatı-Koroğlu dastanı-Ələvilik arasında bərabərlik işarəsi qoymağa şərait yaradır.

I. Çamlıbel cəmiyyətində cəmiyyət olaraq qərarlaşıb, burada dövlətin heç bir qayda-qanunları işləmir. Çamlıbel igidləri öz qayda-qanunlarını yaradaraq ələviliyin "dövlətin hüququna qarşı öz hüququnu, dövlət inanc sisteminə qarşı öz inancını, dövlət ədalətinə qarşı öz ədalətini qoymaq" prinsipinə ciddi əməl edirlər.

Çamlıbel mühitinin bu cür özəlliyini Koroğlu və dəlilərinin Osmanlı imperiyasına qarşı çıxdıqları səbəbiylə izah etmək əsassızdır. Çünki Osmanlı imperiyasına qarşı ideoloji savaş aparan Koroğlu və dəliləri ən azı eyni ictimai-siyasi-ideoloji yükü daşıyan Səfəvi xanədanının içində yerləşə və Səfəvilər dövlətinin qayda-qanunları ilə yaşaya bilərdilər. Ancaq bunun belə olmadığını həm tarixi faktlar, həm də "dastan"dakı informasiyalar sübut edir. Görünür, ideoloji yaxınlıq və Osmanlı imperiyasına qarşı eyni missiyalı mübarizə Koroğlu ilə Səfəvi hakimiyyətini birləşdirə bilməzdi.

Eynilə Cəlalilər də Osmanlı imperiyasına qarşı ideoloji mübarizə aparsalar da, Səfəvi xanədanına daxil olmur, ayrıca "dövlət" olaraq imperiyanın içində və ya kənarlarında məskunlaşırlar. Bu da təsadüfi deyil ki, Şah Abbasın vəziri Hətəm xan Ordubadını müşayiət edən İsgəndər Münşinin cəlaliləri "üsyana meylli, fəaliyyətlərində ardıcıl olmayanlar" kimi təqdim etməsi Cəlalilərin, bu kontekstdə isə Koroğlu və dəlilərinin dövlət içində dövlət yaradan ideoloji-siyasi baxışlarının nəticəsidir.

II. "Dastan"da igidlərin sözüə sadıq qalması, sözübütöv olmaları və ilqarından dönməmələri başlıca xətt kimi keçir. İkinci məclisin əvvəlində Koroğlu Bəlli Əhmədin gətirdiyi xəbərə görə onu sərdar təyin edəcəyini bildirir, məclisin sonunda isə sözüə sadıq qalır; İyirminci məclisdə Koroğlu Şah Abbasın zindanbanını azad edəcəyinə söz verir və yerinə yetirir; On yeddinci məclisdə Koroğlu dəlilərə Həsən Cəlalini gətirəcəyinə söz verir və bu çətin işi yerinə yetirir və s...

Cəlalilərin sözüə sadıq olmaları və etibarlılıqları tarixi faktlarda da özünü göstərir. Şah Abbas bir tərəfdən Səfəvi xanədanının taleyinin asılı olduğu döyüşlərə Təkə-Türkmanları göndərir, ən ağır sınaqlarda cəlalilərin yardımına arxalanır, digər tərəfdən isə "bu üsyankar tayfadan" ehtiyatlanır. Maraqlı ziddiyyət yaranır: necə ola bilər ki, üsyankar olduğunu və hər an sənə qarşı çıxma biləcəyini gözlədiyin tayfadan Səfəvi xanədanının taleyinə ciddi surətdə təsir edəcək döyüşlərdə yardım istəyəsən və onlara bu qədər arxalanasan?

Bu ziddiyyətlərin sadəcə, bircə izahı var: Şah Abbasın cəlalilərdən ehtiyatlanması onlara etibar etməməsində deyil, dini-siyasi baxışlarıyla əlaqəlidir. Yəni ələvi yolçularının sözüə sadıq, əhdə vəfalı olduqlarını bildiyindən ən ağır sınaqlarda onlara arxalanır, ancaq dövlətin qanunlarına tabe olmadıqlarını ideyalarına çevirən ələvi cəlalilərdən ehtiyat eləyir.

"Dastan"da ələviliklə eyniyyət təşkil eləyən digər faktlar isə təbii ki, Cəlalilər hərəkatı ilə bağlı tarixi salnamələrə köçə bilməzdi və ona görə də növbəti müqayisələri yalnız Koroğlu dastanı və ələvi ideologiyası arasında davam etdirək. Beləliklə,

III. Ələvi sünnətinə uyğun olaraq, Koroğlu və dəlilərinin qəlbində kin-küdurətin olmadığına dair "dastan"da açıq mətnlə bir neçə dəfə işarələr edilir. Məsələn: Birinci məclisdə Koroğlu Dəmirçioğlunun dərisini soyduran, ərəb atını güllələyən Cəfər paşadan qisas almağa yollanır, ancaq paşa ordusunu məğlub etdikdən sonra Cəfər paşanı Telli xanımın sözünə görə bağışlayır; İkinci məclisdə Bürcü Sultan məğlub olduqda Koroğlu onu öldürmür. Bürcü Sultan Koroğlunun əlindən, Koroğlu isə onun alnından öpür; On beşinci məclisdə Həsən Paşanı qolubağlı Koroğlunun hüzuruna gətirirlər, ancaq Koroğlu ona "çox nəvaziş eyləyib" buraxır və s...

IV. Ələvilikdə olduğu kimi, Çamlıbel igidləri də Məclisi-Alidə verilən qərarlara qeyd-şərtsiz əməl edirlər. Hətta bu qərarları yerinə yetirmək imkanları xaricində olduqda belə, dəlilər Koroğlunun onları bağışlamayacağına əmindirlər. Məsələn: İyirmi üçüncü məclisdə diyarbəkrlı Məlik Paşanın qızı Məhvəş xanımı gətirmək qərarını icra etməli olan Sərxoş bu işi bacarmadıqda dəlilərin içinə çıxmır. Maraqlıdır ki, o, tapşırığı yerinə yetirə bilmədiyinə görə qınaq obyektinə çevriləcəyindən deyil, Koroğlunun onu bağışlamayacağından və öldürəcəyindən narahatdır. Buna görə də Eyvəz və Nigar xanımı bağışlanması üçün Koroğluya minnətçi salır.

V. Koroğlunun Çamlıbelə gətirilən bütün qızlara təmtəraqlı toy etməsi "Dastan"da xüsusi qabarıqlıqla təqdim olunur ki, bu da ələvilikdəki yuxarıda sıraladığımız 4-cü və 9-cu şərtlərə uyğun gəlir. Koroğlu və dəliləri izdivacsız heç bir intim münasibət qurmur və toy etmək və kəbin kəsdirməklə Çamlıbelə üz tutan xanımların haqqını tanıyırlar və s. Ələviliyə daxil olmanın əsasını könüllülük təşkil edir. Ələvi ata-ananın övladı yetkinlik yaşına çatdıqdan sonra seçimini özü eləməli idi - ya ələvi ideologiyasını könüllü olaraq qəbul edib canıyla təriqətə qoşulmalı və toplumun bir üzvünə çevrilməli, ya da həmin cəmiyyətdən uzaqlaşmalıdır. Ancaq ələviliyi qəbul etdikdən sonra ondan imtina etmək, ideologiyadan uzaqlaşmaq yolverilməzdir və xəyanət sayılır. Çünki könüllü olaraq bu ideologiyayı qəbul edənlər cəmiyyətin nəfinə, toplumun xeyrinə bəzi şəxsi hüquqlarından imtina edirlər və "can söz verirlər". Ona görə də əgər xəyanətə qol qoyularsa, ələvi ocağının rəhbərinin qərarıyla həmin şəxs ölümə məhkum olunur. Ələviliyin əsas özəlləyi olan bu prinsip "Dastan"da obrazlı

formada əksini tapıb. Birinci məclisdə Aşıq Cünun Koroğlu ilə qardaş olur və Çamlıbeli məskən seçir. Başqa sözlə, ələvilik ideologiyasını qəbul edirək, təriqət sahibi övliyaya, yəni Koroğluya biət edir.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Aşıq Cünunun təriqət ocaqlarından çıxmış ideologiya daşıyıcısı olduğu açıq-aydın sezilir.

1. Ona görə ki, o, "Cünun" - dəli təxəllüsünü götürüb və buradakı "cünun" ilahi sevgi məqamına can atanların klassik ədəbiyyatımızda əksini tapan obrazlarına yaxındır. Bir daha xatırladaq ki, təriqət ocaqlarından çıxan haqq aşıqlərinin təsəvvüf ideyalarına uyğun titullarla tanındıqları tarixi həqiqətdir.

2. Xacə Yaqubla Aşıq Cünun arasındakı dialoqda aşığın şiə məzhəbli olduğu üzə çıxır:

"Xacə xəbər aldı ki, ey aşıq, sən əhli-sünnətsən və ya əhli-şiə?

Aşıq dedi:

- Şiəyəm..." (5, 20)

Onun şiə və haqq aşıqi olduğunu biləndən sonra isə Xacə Yaqub Aşıq Cünunu Koroğlunun yanına göndərir. Koroğlu ilə Aşıq Cünunun tanışlığı isə həm Cünunun, həm də Koroğlunun dini-ideoloji dünyagörüşünü anlamaq üçün tutarlı fakt sayılmalıdır.

" - Aşıq, adın nədür?

Aşıq dedi:

- Adım Aşıq Cünun.

Koroğlu dedi:

- İmdi ki, Aşıq Cünunsan, mən də cünunam, sən lən qardaş olaq..."

Koroğlunun özünü cünun adlandırması Aşıq Cünunla eyni əqidəni və eyni məsləki bölüşdüyünün, həm də bir haqq aşıqi olduğunun göstəricisidir. Bu fakt və "Dastan" versiyalarının heç birində olmayan müstəqil şerlər Koroğlunun həm hərəkət rəhbəri, həm də şair və aşıq olması barədə A.Xodzko, N.Q.Çernişevski, X.Calalov, V.V.Bartold, N.Marr, M.H.Təhmasib və sair araşdırıcıların elmi dəlillərə əsaslanan fikirlərini təsdiqləməklə bərabər, Koroğlunun təriqət başcısı kimi missiyasından da xəbər verir. Belə ki, 16-cı əsrdə aşıqlar, sonrakı əsrlərdə özünü göstərdiyi qədər, mərasim aparıcıları səviyyəsində məişətləşməmişdilər və bu təriqət təbliğatçıları ozanların mərasim nəğməkarlarına çevrilənə qədərki ilkin tarixi missiyalarını təkkə-təriqət ocaqlarında davam etdirirdilər. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Şah İsmayılın yarımiləhiləşdirilməsinin səbəblərindən biri də qədim türk düşüncə

sisteminin İslam dininə gətirilməsiylə yaranan böyük ideoloji düşüncə tərzidir. Bu düşüncə tərzii isə Şaman Atasını Sufi Dədəyə, Şaman Qopuzunu Sufi Saza, Şaman Ozanını Sufi Aşıqə çevirmişdi. Və təbii ki, bu düşüncə tərzii və inanc sistemi dini inanca əsaslanan və yaşam tərzinə çevrilən atributları da özüylə bərabər yeni dinə daxil edirdilər. Bu baxımdan qədim türklərin həm sosial, həm də dinin statuslarına uyğun ad qəbul eləmələri özünü təkkə-təriqət ocaqlarına daxil olan haqq aşiqlərinin titul seçimlərində özünü göstərirdi.

Şamanizm elementlərinin əsaslı formada özünü göstərtdiyi Şeyxilik təriqətində Şah İsmayılın ciddi islahatlar aparması bu ideologiyayı bir tərəfdən türk düşüncə tərzinə, bir çox məqamlarda isə Ələvilik dünyagörüşünə həddindən artıq yaxınlaşdırdı və Şeyxi-Səfəvi düşüncəsinin sürətlə yayılması və çox böyük nüfuz qazanmasının əsasında da qədim türk düşüncə tərzinin yeni biçimdə türklərə qaytarılması dayanırdı. Əslində, Şeyxilikdə aparılan islahatlardan sonra qızılbaşlar bəzi məqamlarda ələvi ideologiyaçıları kimi özlərini bürüzə verirdilər. Qeyd edək ki, ələvilik bəzi sərt və müstəqil, kimsəyə tabe olmayan tayfa və ideoloji prinsipləriylə, yalnız din və hərbi-siyasi rəhbər funksiyasını yerinə yetirən tayfa başçısına sədaqəti ilə şaman düşüncəsinə daha yaxındır.

Ələvilik bu prinsipləri əsas götürdüynə görə Şeyxiliyə alternativ deyildi və fərq çox az olduğundan, Səfəvilər içərisində genişlənməsi zərurəti yaranmırdı, əvəzində isə Anadolu bölgəsində ələvilik ortadoksal İslam diniylə çox ciddi rəqabət aparırdı. Hətta iş o yerə gəlib çatmışdı ki, Xilafətin dayağı və əsas qoruyucusu Osmanlı imperiyasının orta göbəyində - Anadoluda 1514-cü il fevral ayında əhalinin 4/5-ü ələvi idi. O cümlədən, Anadoluya gələn vyanalı bir tacirin səyahət qeydlərində "Anadolu xalqının 3/4-nün ələvi inanlı olduğu" haqqında xüsusi bəhs olunur (4, 126).

Məhz bu faktlar Osmanlı imperatoru Sultan Səlimi Şah İsmayıl ilə hərbi qarşıdurmaya təhrik edən faktlar sayılmalıdır. Çünki cəmi bir neçə il kifayət idi ki, bütün Osmanlı əhalisi Səfəvi ideologiyasının daşıyıcısına çevrilsin. Başqa sözlə, Şah döyüşsüz-hərbsiz Osmanlı imperiyasına aid bütün ərazilərə bir neçə ilə sahib çıxacaqdı.

Bu qorxunu dəf etmək üçün ilahiləşdirilmiş Şahı nüfuzdan salmaqdan başqa əlac görməyən Sultan Səlim Çaldıran döyüşündə istəyinə çatdı və şeyxi-ələvi dünyagörüşünün Anadoluda yayılmasının qarşısını qılıncla aldı. Bu zor və qan isə ələvilikdə "Koroğluluğun" meydana çıxmasıyla şərtləndi.

Belə ki, ələvilikdə hər hansı cana bilərək qıymaq ən ağır günah,

suç sayılır. Ələvilər bir insanı öldürənə lənət edər, toplumdan uzaqlaşdırırlar. Qaydalara əsasən, suç işləyən şəxs "düşkün" elan edilir (lənətlənər) və müəyyən müddətdən (bu müddət illərlə ölçülür və həmin illərdə şəxs çox təmiz yaşamalıdır) sonra cəm iştirakçılarının razılığı ilə "düşkünlük" aradan qaldırıla bilər, yəni onun cəmiyyətə dönüşünə izacə verilə bilər. Ancaq adam öldürən şəxsin düşkünlüyünün aradan qaldırılmasından söhbət gedə bilməz. Mümkündür ki, həmin qatil cəm iştirakçılarının razılığı ilə hətta aradan götürülsün və ya birdəfəlik "itirilsin"!

Ələvilərin özünəməxsusluğundan biri də odur ki, onlar ələvi yolçusunun əqidədaşına qarşı işlədiyi sucla yolun yolçusu olmayana qarşı işlənən suç arasında fərq qoyurlar və nə qədər maraqlı da olsa deyək ki, ikinciyyə qarşı işlənən suç daha ağır cəzalandırılır. Məsələn, əgər ələvi ələviyyə qarşı suç işləyirsə və bunun 7 cəzası varsa, eyni suç ələvi olmayana qarşı işlənərsə cəza üç dəfə artırılır - 21 cəza!

Deməli, ələvi olmayanı öldürmək üçqat artıq cəzalandırılır və təbii ki, o şəxsin öldürülməsi labüdləşir. Ancaq tarixdən bilirik ki, Osmanlı imperiyası ələvilərə qarşı mübarizə apardığı zaman əks reaksiya başlamış və toplum nəinki özünü müdafiə məqsədilə can almış, hətta basqınlar, yürüşlər də təşkil etmiş, yüzlərlə, minlərlə insan öldürmüşlər. Ələvilikdə suç kimi dəyərləndirilən bir işə ələvilər necə qol qoya bilərdilər?

Ələviliyin araşdırıcıları bu təzadı izah etmək üçün müxtəlif ehtimallar irəli sürsələr də, qəti söz deməkdən yayınmışlar. Çünki "özünüqoruma" istəyi, "var olmaq üçün döyüşmə" məcburiyyəti və sair izahlar ələviliyin təməl prinsiplərində ehtiva olunmadığından, əsaslandırmaq mümkün deyil.

Fikrimizcə, toplu halda yaşayan və ətrafa heç bir ziyan verməyən, insan öldürməyi ən böyük günah sayan ələvilərin Osmanlı imperiyası üçün təhlükəyə çevrilmələrinin Sultan Səlimin şiəliyin qarşısını almaq məqsədilə Anadoluda başladığı və Çaldıran döyüşüylə davam etdirdiyi zorakılıqdan sonraya təsadüf etməsi səbəbsiz deyil. Bu səbəb isə ələvi inancılarının içərisində "özünüqoruma" qayda-qanununu təsbit edən "koroğluluq" təriqətinin yaranmasıdır. Koroğluluq mahiyyət etibarilə ələviliyin eyni olsa da, zamanın və dövrün tələbiylə meydana gəldiyindən mövcud olmaq üçün bütün variantları məqbul sayırdı. Əli evinin yeni novatorları İslam dininin əsas tezislərindən "sizinlə savaşınlara qarşı savaşın" prinsipini inanc sistemlərinə daxil etməklə "koroğluluğun" əsasını qoydular.

Koroğluluğun ayrıca təriqət kimi yaşaması və tarixə köçməsi ən

azı ona görə mümkün deyildi ki, bu şərti olaraq "təriqət" adlandırdığımız yol ələvi ideologiyasını yaşatmaq üçün atılan məcburi addım idi və ələviliyi qətiyyənlə rədd etmədi. Qarşı tərəfin basqıları kəsildiyi və ələvi dünyagörüşü üçün təhlükənin aradan qalxdığı an "koroğluluq" aradan qalxmalıydı. Başqa sözlə, koroğluluğu ələvilərin "təhlükəli şəraitdə aldıkları fəvqəladə vəziyyət" kimi xarakterizə etmək daha məqsədəuyğundur.

"Dəstan"da ələvi ideyalarına uyğun gəlməyən prinsipləri də məhz koroğluluqla izah etmək lazımdır. Ciddi fərqləri aşağıdakı kimi sıralamaq olar:

1. Ələvilər can almağı, adam öldürməyi heç cür qəbul etmədilərse, düşmənciliyi və dava-dalaş salmağı yasaqlayırdırlarsa, koroğlular bunu məqbul sayırdılar.

2. Ələvilər "ələ sahib olmaq" prinsipini əsas götürərək, səninki olmayana yiyələnməyi qadağan edirdilərse, koroğlular "özlərininki olmayan" karvanlara basqınlar edir, qənimətlər ələ keçirir, soyğunçuluq edirdilər.

3. Ələvilikdə naşükür olmamaq əsas şərtlərdəndir, ancaq Koroğlu və dəliləri bəzən naşükürlük edirlər.

4. Ələvilik yalan danışmağı qadağan edirsə, Koroğlu və dəliləri şəraitə uyğun yalan danışirlar və s.

Görünür bu kimi ciddi fərqlər şərait və vəziyyətlə həddindən artıq əlaqəlidir. Yəni ələviliyin qorunması üçün lazım olan müəyyən ehkamlar "fəvqəladə şəraitdə" pozulur.

Bir maraqlı məqamı da qeyd etmək yerinə düşər ki, koroğluluqda türk dünyagörüşü daha artıq özünü göstərir. Ələvilikdə türk dünya-görüşünün islam donunda yenidən qaytarılması məsələsini bildirmişdik. Koroğluluq islam dəyərlərinə türk dünyagörüşünün daha artıq nüfuzuyla fərqlənir.

Başqa cür desək, koroğluluq mərhələsində ələvilər yenə də əski dünyagörüşlərinə uyğun addımlar atmış, eyni zamanda, bu addımların islami dəyərlərlə əsaslandırılmasını da gözləmişlər. Belə ki, başqasının haqqına hörmət etməklə bərabər sən haqqına sahib çıxmaq istəyənlə qarşı silahla çıxmaq, mövcud olmaq üçün hücum etmək, məcburi şəraitdə yalan söyləmək, çoxarvadlılıq və sair "dəstan"dakı epizodlar islam dəyərlərinə zidd deyil. Hətta həyatı təhlükə yaranarsa yalan danışmağın Allah yanında günah olmaması barədə Əli ibn Abu Talibə istinad edilən hədisin meydana çıxması da dediklərimizi sübut edir.

Ələvilərin koroğluluğu müəyyən mərhələ üçün seçdikləri

"koroğluluğu yerə qoymağın" mümkünlüyü ilə bağlı ifadədə də özünü göstərir. Əslində, ələviliyi könüllü surətdə qəbul edən hər bir şəxs sonradan istəyərsə belə, ondan imtina edə bilməz. İmtina etdiyi təqdirdə isə həmin şəxsi ciddi cəza, ölüm gözləyir.

Bu barədə geniş təsəvvür üçün ələviliyə qəbul olunma mərasiminə diqqət edək:

Bu yolu seçənlər Ayini-cəmdə dədənin və bütün cəm ərənlərinin hüsurunda "dar"a çəkilirlər. Yola girən adamın boğazına ip salınaraq məclisə gətirilir. Rəhbərin sözü dədə vasitəsilə cəmdəkilərə çatdırılır və ələviliyi qəbul etmək istəyən şəxsə heç kimin etirazı olmayacağı təqdirdə, mərasim başlanır. Dədə yolun incəliklərini və çətinliklərini izah edərək deyir:

"Gəldiyiniz haqq qapısı, durduğunuz Mənsur darı. Tökdüyün varsa, doldur, ağlattığın varsa, güldür, yıxdığın varsa, qaldır. Gəlmə, gəlmə! Dönmə, dönmə! Gələnin malı, dönənin başı bu yolda. Gördüyünü ört, görmədiyini söyləmə. Sən sənə sahib ol, səni səndən aldıq, sənə verdik. Əlinizlə qoymadığınızı götürməyin, gördüyünüzü görməyin, bildiyinizi bilməyin.

Ey canlar, bilin ki, haqq cəmində ayrı-seçkilik, sənlik, mənlik yoxdur. Siz hamınız ana, ata, qardaşınsınız. Bu haqq yolu qıldan incə, qılıncdan kəskindir. Qul xətasız olmaz, günahları haqq bağışlaya, əsirgəyə. Lakin bu yola girənlər haram yeməyəcəklər, yalan söyləməyəcəklər, zina etməyəcəklər.

Qonşu haqqı tanrı haqqıdır, qonşu haqqına toxunulmaz. Könül qırılmaz, əmanətə xəyanət edilməz. Həzrəti Pir buyurub ki, əlinə, dilinə, belinə sahib ol. Əlinə, dilinə, belinə, gözüne, özünə, sözünə sahib olmağı, sirr saxlamağı bacar! Əlinizlə şər işləməyin, əlinizlə qoymadığınız şeyi götürməyin. Dilinizlə verdiyiniz söz, iqrarı geri almayın. Yalan, qeybət, böhtan, iftira etməyin. Belinizi saxlayın, başqasının donuna girməyin, zina etməyin. Zina edən adam yüz dəfə yuyunsa da, təmiz olmaz. Aşınıza, eşinizə, işinizə sahib olun. Hər kəsi bir müsahib və axirət qardaşı bilin.

Bu yol uzun bir yoldur, gedə bilməzsən. Dəmərdən çarıqdır, geyə bilməzsən. Dəmərdən ləbləbidir, yeyə bilməzsən. Atəşdən köynəkdir, geyə bilməzsən! Gəldin, gördün. Gəlmə, gəlmə, dönmə, dönmə. Əhdini pozarsan, əhdin boynuna kəmənd olsun mu? Əhdindən dönməyə cəyinə dağlar, daşlar, ağaclar şahid olsunmu? Ay, gün şahid olsunmu? Gecə və gündüz şahid olsunmu? Ayini-cəm ərənləri şahid olsunmu?"

Cəm ərənlərinin "Olsun!" sözündən sonra Dədə "Alnınız açıq,

yolunuz ağ olsun! Xeyirli qismət, xeyirli dövlət. Nəşibiniz bol olsun. Gerçəyə hu!" deyib, cəm ərənlərə yeni canları tapşırar: "Ərənlər cəminə yeni canlar gəldi. Bunlar sizin qardaşlarınız oldu, onları candan saxlayın!" sözləriylə iqrar mərasimini tamamlayır. (4, 20-21).

Mərasimdəki bəzi məqamlara diqqət edək: Yola gələnlər məclisə boyunlarında ip gətirilir; Onlar simvolik olaraq "dar"a çəkilir və bu "dar" "Mənsurun darı" adlanır; Dağlar, ağaclar, ay, gün, gecə, gündüz... şahid gətirilir və sair.

Boynuna simvolik olaraq ip bağlamaq əski türk adət-ənənəsinə uyğun gəlir. Yeni xaqanın boynuna ip keçirərək bir nəfər tərəfindən sıxılırdı və türklər inanırdılar ki, xaqan seçilən şəxsin boynundakı ip sıxılarkən "sən bizə neçə il xaqan ola bilərsən" sualına onun verdiyi cavab həqiqəti ifadə edir. Nəzərə alsaq ki, xaqan elin həm də dini rəhdəriydi, onda bu mərasimin dini dünyagörüşlə bağlılığı şübhə doğurmaz.

"Dara çəkilmək" və bu darın "Mənsur darı" adlanması isə İslami dünyagörüşlə bağlıdır. O cümlədən, "qonşu haqqı, Tanrı haqqı" atalar sözü qədim türk təfəkkürünün, "əlinə, dilinə, belinə sahib ol" İslam təfəkkürünün məhsuludur.

Ələvilərin şahid gətirdikləri dağ, ağac, ay, gün qədim türk dünyagörüşündə müqəddəsləşdirilir və inam yerləri sayılır; "baylar" - müqəddəslər məclisində verilən sözə türklər başıyla cavab verir və s.

Bu paralellərin sayını artırmaq da olar və yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, ələvilikdə türk təfəkkürü daha aparıcı rol oynayır.

Yeri gəlmişkən, Həllac Mənsurun həm ələvilikdə, həm də hürufilikdə tez-tez xatırlanması, ona istinad edilməsi bu iki inanc sistemi arasında oxşarlıqlar aparılmasını zəruriləşdirir. Oxşarlıqların ifadə eyniliyində özünü göstərməsi isə daha çox diqqəti çəkir. Məsələn, "Haqqa gəlmək"/"Gəldiyin haqq qapısı", "Sən sənə yar ol"/"Sən sənə sahib ol", "Nəfsinə qul olma"/"Nəfsinə qul olma"... Hürufilərin rəmzlərdən istifadə etməsi və bildiklərini sirr saxlaması ələvilikdə "gördüyünü ört, görmədiyini söyləmə" və "gözünə, özünə, sözünə sahib ol, sirr saxlamağı bacar" şəklində ifadə olunur.

Hürufilərin şaman dünyagörüşünə uyğun rəmzi taxta qılıncı isə ələvilikdəki "adam öldürməmək"lə eyniyyət təşkil etdiyi halda, koroğluluqda misri qılıncı əvəzlənir. Görünür, hürufilərin kafir elan edilməsi, hərbi təcavüzə məruz qalmaları və qırılmaları səbəbindən taxta qılıncı əsl qılıncı əvəzləmək istəklərini ələvilər koroğluluğun timsalında gerçəkləşdirmək məcburiyyətində qalmışlar...

Dədə mərasimdə yolun çətinliklərini anlatdıqdan sonra iki dəfə

"gəlmə, gəlmə" deyir. Yəni, təriqəti seçən adama bu yolun çətinlikləri, ağırlığı, əzab-əziyyəti izah edilərək "gəlmə" deyilir. Ancaq gəldikdən sonra oradan dönüş yoxdur - "Gələnin malı, dönənin başı bu yolda!"

İqrarından, əhdindən dönənlərin aqibətiylə bağlı indi də ələvilər qəti tədbir görürlər. Məlumatə görə, Qaracütənbək kəndində "7 il öncə" iqrarından dönən İbcin İbrahim və arvadı Zelha Çingilli heç kimin onları danışdırmadığını və heç nə alıb vermədiyini görüb, kənddən Ayazmana köçürlər. Orada "7 il yaşadıqdan" sonra ələvilər içindən 4 fədai gəlir və onları öldürərək "7 yol ayrıcına" basdırır. (6, 27-28).

Sözündən dönənin cəzalandırılmasıyla bağlı onlarla hadisə içindən bu hadisəni həm də "7-liyə" görə seçdik.

Əslində, "7" rəqəmindəki sakramentallığın digər rəqəmlərdən daha güclü olması faktı tədqiqatçıların diqqətindən yayınmayıb. Rəqəmin müqəddəsliyi haqqında təsəvvürlər qədim şumerlərdən (insanların taleyini 7 allah və 7 mələk müəyyən edir; yeraltı dünyanın 7 qapısı var; ölmüş adamların ruhlarının taleyi ilə 7 hakim məşğul olur və sair) başlayaraq qədim türklərdə və türk dünyagörüşünün təsiriylə İslam mədəniyyətində, Avropa, Asiya, Amerika, Afrika və Yeni Zelandiyada yaşayan bir çox xalqlarda var (7, 200). Elmi qənaətə görə, 7 rəqəmindəki sakrallıq digər rəqəmlərdən ona görə artıqdır ki, yeddi sonsuzluq ifadə edir.

"Koroğlu" dastanındakı igidlərin sayı kimi göstərilən 77, 777, 7777 rəqəmləri ilk baxışda doğrudan da sonsuzluq, qeyri-müəyyənliyin ifadəçisi kimi özünü göstərə bilər. Ancaq dastan yaradıcıları bu rəqəmdən doğrudanmı yalnız çoxluq ifadə etdiyi üçün istifadə eləyiblər?

Analoji situasiyaya "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında da rast gəlirik. Düşmən 60, 600, 6 min əsgərlə hücum edir, düşmən qoşunu 6 bölük toz kimi görünür, Bəgdüz Əmən Qazılıq Qocanı xilas etmək üçün Düzmüşd qalasına 6 dəfə hücum edir, igidlər yağı əsirliyində 16 il qalırlar, gənclər 16 yaşına çatdıqdan sonra igidlikləri başlanır və s...

Bu ifadələrdəki 6 rəqəminin mövqeyini "Koroğlu" dastanındakı 7 rəqəmi kimi qeyri-müəyyənlik, çoxluq və sair yozumlarla izah etmək olar. Ancaq Qazan xanın qəhrəmanlığını göstərmək üçün 6 günə 6 igidlə Sancıdan bəylərinin qalasını alması, gürzlərin və çomağın 6 pərli olması, göndərinin 6 tutam olması qeyri-müəyyənlikdən daha çox, 6 rəqəminin xüsusi məna ifadə etməsindən xəbər verir.

Qazan xanın oğlu Uruzun qaçmasını eşitdikdən sonra onu "altı bölük eləyib, altı yol ayrıcına atacağını" deməsi isə (8, 72) 6 rəqəminin

çoxluq və qeyri-müəyyənlikdən tamam uzaq olduğunu bildirməklə bərabər, yuxarıdakı mətndə işlənən 7 rəqəmi ilə tamamilə eyni mövqedə dayanır. 6 və ya 7 yolayrıcı heç bir şəkildə çoxluq və ya sonsuzluq, hüdudsuzluq kimi izah oluna bilməz.

Maraqlıdır ki, situasiya və işlənmə yeri də eynidir: Elin dini rəhbərlərindən olan Qazan xan xəyanət etdiyini düşünən oğlunu bölükləyib 6 yol ayrıcına atmaq istəyirsə, fədailər iqrarından dönən, sözünə xilaf çıxan və əqidədaşlarına xəyanət eləyən ələvini öldürüb 7 yol ayrıcında basdırırlar.

Fikrimizcə, qam/şaman dünyagörüşünün məhsulu olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanındakı 6-lıq ələvi hərəkətindən yaranan "Koroğlu" dastanındakı 7-liyin tutduğu mənə yükü ilə eyniyyət təşkil edir; başqa sözlə, 7-lik türklərin əski təsəvvürünə uyğun müqəddəs rəqəm anlayışını təsəvvüfə, bu kontekstdə, ələviliyə gətirmələrinin təzahürüdür və dastan yaradıcıları 77 və ya 777 rəqəmləri ilə Koroğlu igidlərinin mücərrədliyinə deyil, inanc sistemlərinə işarə eləyiblər. Dolayısı ilə bu faktın özü də Koroğlu hərəkətinin və "Koroğlu" dastanının ələvi-şeyxi mahiyyətindən xəbər verir.

Yuxarıdakı fikrimizə qayıdaq və müqayisələri davam etdirək: Ələvi dədəsi "gələnin malı, gedənin başı bu yolda" deyir. "Koroğlu" dastanında da Çamlıbelə gələnlər istisnasız olaraq "vəzndə yüngül, qiymətdə ağır" nələri varsa, özləri ilə birlikdə gətirirlər. O ki qaldı Çamlıbelədən "getməyə", bununla bağlı Təbriz variantının birinci məclisində işarələrə rast gəlirik. Aşıq Cünun Koroğludan izn alaraq ailəsini yoluxmaq və xərclik vermək üçün Ərzuruma gedir. Ancaq vəd verdiyi kimi, iki aya qayıda bilmir. Bundan əsəbiləşən Koroğlu Məclisi-Alidə igidlərə tapşırıq verir ki, "hər kəs mənim başımı sevir, ayağa durub, gedüb Aşıq Cünunun başını kəsüb, içinə saman doldurub mənim yanıma gətirsün, ondan ötrü ki, o, mənə xilafı-vədə olub, iki ay müddəti üç aydan çox oldu" (5, 23-24).

Məclisin əvvəlində Aşıq Cünunun Çamlıbeli məskən kimi seçməsi və dəlilərin içində yaşamağı qəbul etməsi onun ələvi inancına girməsi kimi yozula bilər. Ailəsinin yanından geri dönməkdə ləngiməsi isə etiqadından üz döndərməsi anlamına gəlir. Görünür, Koroğlunun bu cür sərt cəza tədbiri seçməsi ələvilikdəki "gedənin başı bu yolda" prinsipinə əməl etməkdən başqa bir şey deyil...

* * *

Dastan qəhrəmanlarının ələvi inancılı olmasıyla bağlı mülahizələrimizi təsdiqləyən ən mühüm nüanslardan biri də Məclisi-Alidir. Demək olar ki, bütün məclislərdə təsadüf olunan Məclisi-Ali haqqında

gedən ayrı-ayrı epizodlardakı müxtəlif təsvirləri sıralamaqla bu mərasimin dastan informasiyasını əldə etməyə çalışaq:

1. "...Gördü çadırlar qurulub və tənab-tənabdan keçüb, əmma gördü çadırların arasında bir böyük çadır var. Gəldi o çadırın bərabərinə. Gördü bir ali-məclisdir ki, 777 səndəl qoyulub və hər səndəlin üstündə Cəlali Koroğlunun iyidlərindən bir nəfər əgləşüb və Cəlali Koroğlu özü sədri-məclisdə bir səndəl üstündə oturub.." (5, 93).

2. "...Pəs Eyvəz Məhbubun toy tədarükün görüb. İyidlər cəm oldular Cəlali Koroğlunun başına. Koroğlu bir Məclisi-Ali bina eyləyüb və hər tərəfdən sazəndə və nəvazəndə o məclisə cəm oldu. Yeddi gün-yeddi gecə toy dutuldu, belə toy ki, heç kəs aləmdə belə toy-nişan verməmişdi. Əmma iyidlər təmam daməni-himmət kəmərlərində möhkəm eyləyüb, xüdmətgüzarlığa məşğul oldular və saqi əllərində piyaleyi-şərab dutub peydərpey məclis əhlinə verirdilər. ... Eylə ki, toy təmam oldu, Cəlali Koroğlu sübh olanda gəlib məclisə və təmam iyidlər cəm oldular onun başına. Koroğlu yer göstərüb, hər kəs öz məqamında aram və qərar dutdular. Bəd əz an Koroğlu onlara çox nəvaziş və iltifat eylədi və hökm eylədi ağır qiymət-xələtlər hazır eylədilər. Pəs hər kəsün öz məqamına və mərtəbəsinə görə xələt verüb mürəxxəs eylədi..." (5, 608).

3. "Belə ki, bir gün məclis arəstə edüb məşğuli-eyşü-nuş idi və yeddi yüz yetmiş yeddi dəli səndəllər üstündə əgləşüb keyfə məşğul oldular. Və İsa balı və Musa balı və Eyvəz balı məclis arasında piyaleyi-şərab gəzdirməyə məşğul oldular. Cəlali Koroğlu bu əsnada baş yuxarı götürüb buyurdu:

- Aşıq Cünun niyə söhbət etməz?" (5, 23)

4. "...Bəd əz təam saqilər piyalə gəzdirməyə məşğul olub və müğənnilər rəqs eyləyüb ki, hüş əhli-məclisin başından çıxub, məstilayəqil hər biri bir yanda yığılıb özləriçün keyfə məşğul oldular. Ta illa sübh iyidlərin başı şərabı-nabdan gərm olub. Pəs sübh vəqti əyağa durub namazların qılıb yeddi yüz yetmiş yeddi dəli təmam atlarının tənəgin möhkəm edüb..." (5, 126) və s.

Dastandan onlarla belə misallar gətirmək mümkündür ki, Koroğlu Çəmlibələ gətirilən (və ya gətirdiyi) qızlar üçün toy tutur, başqa sözlə, rəsmi nikah mərasimi düzənləyir, Məclisi-Alidə özü sədr - rəhbər kürsüsündə oturur və hər bir igid öz məqamında səndəli üstə yerini tutur, "eyş-işrətə" məşğul olurlar, Aşıq Cünunun sazını və sözünü, müğənni, sazəndə və nəvazəndələrin mahnı və rəqslərini dinləyib seyr edirlər, Koroğlu kimlərisə cəzalandırır və ya mükafatlandırır, sonda hər kəs öz çadırına çəkilir və sübh namazını

qılmağı da unutmurlar.

İlk baxışda Məclisi-Alinin dövrün şah və sultanlarının düzənlədiyi "eyş-işrət məclisinin" analoqu olması təəssüratı yaransa da, mərasimin diqqətlə təhlili onun ritual xarakterini üzə çıxarır. Hər şeydən öncə ona görə ki, Koroğlu və iyidlər burada təsadüf deyil, "məqamına uyğun olaraq" öz yerlərində otururlar.

İkincisi, "eyş-işrət" məclisində dövrün xüsusiyyətinə uyğun olaraq kiminsə mükafatlandırılması mümkündür, ancaq kimsəni cəzalandırmaq və yaxud hansısa vəzifəyə təyin etmək üçün "eyş-işrət məclisi"nin düzənlənməsi məntiqə sığmır. Bu baxımdan, Məclisi-Alinin Çamlıbel igidlərinin əsas müzakirə yeri olduğu haqda ehtimal irəli sürmək daha məqsəduyğundur.

Üçüncüsü, "eyş-işrət məclisi" ilə türklərin böyük önəm verdiyi "toy mərasimi" arasında çox böyük fərq vardır. Toy hansısa hadisə ilə əlaqədar olaraq el başçısı və ya bəyinin düzənlədiyi mərasimdir. Mərasimdə dini rituallar icra edilir, kımız içilir, qopuz çalınır, qəhrəmanlıq rəvayətləri dinlənir, müzakirələr aparılır, yarışlar keçirilir, rütbələr verilir və sair. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, hazırda işlətdiyimiz "toy" sözünün daşdığı mənə yükü indi bir qədər mənasını dəyişib. Qədim türklər toy mərasimi adı altında bütün şənlikləri, hərbi və sülh qərarlarının verildiyi böyük müzakirə məclisini ("qurultay" kimi hazırda biçimlənən və müzakirə məclislərinin əsas adı kimi işlənən sözün kökündə "qurul toy" - qurulmuş toy və ya gurultulu toy mənası dayanır. Bu sözlə müzakirə toyunu mərasim toyundan ayırma cəhdi görünür - E.T.), düyünü (evlənmə mərasimi), xaqanın keçirdiyi böyük ziyafəti və s. nəzərdə tuturdular. Yəni toy sözü düyünü özündə ehtiva edə bilirdi - xaqan və ya el bəyi düyünü toya çevirə, burada rituallar icra oluna və böyük yarışmalar keçirilməklə bayram səviyyəsinə qaldıra bilirdi. Ancaq dügün heç də toy anlamına qalxa bilməzdi. Hazırda nikah mərasimlərinə "toy-düyün" də deyilir ki, bu ikikomponentli ifadə toy və düyün adının özündə ehtiva etdiyi mərasimlərin birləşdirildiyini bir daha təsdiqləyir.

Məclisi-Alinin qədim türklərin "toy" adı altında ifadə etdikləri böyük və çoxçeşidli mərasimlə üst-üstə düşən cəhətləri həddindən artıq çoxdur. Koroğlunun igidlərinə "toy tutması" mərasiminin Məclisi-Alinin tərkib hissəsi kimi ifadə edilməsi də irəli sürülən versiyanı qüvvətləndirir.

Digər tərəfdən: Ələvilikdə ibadət mərasimi Ayini-Cəm adlanırdı ki, yuxarıda müəyyən qədər buna toxunmuşuq. Tədqiqat

istiqamətinə uyğun olaraq ələviliklə bağlı məlumatları genişləndirək:

Ələvi məclisində yaşlı, gənc, qadın, kişi - ətrafda olan hamı bir yerə cəm olur. Hər bir üzv konkret olaraq öz yerini alır. Orada topluma, insana, həyata aid hər bir məsələ müzakirə edilir. Verilən qərarlar məclis üzvlərinin iradəsi ilə qəbul olunur. Cəm eyni zamanda hamının gözü qarşısında baş verən bir mühakimədir: günahkar günahını etiraf etməklə təmizlənər.

Zülmə, ədalətsizliyə qarşı mübarizə mərkəzi olaraq Cəmdə müdafiə qərarları qəbul edilir (4, 15).

Ayini-cəmin bu xüsusiyyətlərini Məclisi-Alidə müşahidə etmək mümkündür. Məclisi-Alinin "eyş-işrət məclisi" olmadığını isbatlamaq üçün gətirdiyimiz sitatlardan görünür ki, Çamlıbel əhli bütün qərarlarını Məclisi-Alidə verir, kimlərsə cəzalandırır və ya mükafatlandırır, topluma aid mərasimlər - düynələr qurulur, hücum və ya müdafiə qərarları və s. qəbul olunur.

Ayini-Cəm haqqında digər məlumat isə ələviliyin və koroğluluğun qədim türk təfəkkürü ilə bağlı olduğu haqqında yuxarıda gəldiyimiz qənaətin sübutlarını artıran faktlardır. Belə ki, elmi araşdırmalara görə, Ayini-Cəm İslamdan əvvəlki Orta Asiyada yaşayan türklərin Qam-Şamanın rəhbərliyi ilə icra etdikləri "Kımız içmə" ritualının davamıdır (9, 17).

"Kımız içmə" ritualı gecə vaxtı şamanın çadırında həyata keçirilirdi. Mərasimə yalnız qanuni ər-arvadlar qatıla bilərdi. Şaman qopuzun müşayiəti ilə oxuyur, bu musiqinin sədaları altında mərasimə qatılan cütlüklərə kımız paylanılırdı. Mərasim gecə keçənə qədər davam edər, sonra hər kəs öz çadırına çəkilərdi. Bu mərasimlərdə həm dini ayin, həm də cəmiyyət məsələləri müzakirə olunurdu.

Ələvilikdə bu mərasimin bütün qaydalarına riayət olunduğunu tarixi qaynaqlar təsdiqləyir (10, 156).

Bu müqayisələr Şamanizmdəki "Kımız içmə", Ələvilikdəki Ayini-Cəm və "Koroğlu"dakı "Məclisi-ali" mərasimləri arasında bərabərlik işarəsi qoymaq üçün kifayət edir.

Koroğlunun namaz qılması ilə bərabər şərab içməsi təzadı da onun Ələvi dünyagörüşünün daşıyıcısı olmasından xəbər verir.

Səfəvi-Ələvi ideologiyasının daşıyıcısı Təkə-Türkman-Cəlali elinin rəhbəri kimi ümumiləşdirilən Koroğlunun Osmanlı paşalarına münasibəti də şiə Səfəvi imperiyası ilə sünni Osmanlı imperiyası arasında gedən ideoloji müharibənin dastan təzahürüdür...

QAYNAQLAR

1. Mirəziz Seyidzadə. İslami söhbətlər. II cild, Bakı, 2002.
2. İ.P.Petruşevskiy. Oçerki po istorii feodalnıx otnoşeniy v Azerbaydjane i Armenii v 17 naçale 19 vv. Leningrad - 1949.
3. Mehmet Saray. Türk-İran münasibətlərində şiəliyin rolu. Ankara, 1990.
4. "Alevi öyrətisi". Əli Yıldırım. Yol Bilim Kültür Araştırma Dizisi: 5, Ankara: 2002.
5. Koroğlu (Tərtib edəni Elnarə Tofiq qızı). Bakı - 2005.
6. Osman Bayatlı. Bergamada Ələvi Gəlini və İnancları. İzmir-1957.
7. M.Qıpçaq. Söz aləminə səyahət. Bakı - 2002.
8. Kitabı-Dədə Qorqud (Tərtib edəni F. Zeynalov, S. Əlizadə). Bakı-1988.
9. Prof.Dr. A.Yaşar Ocaq ilə Alevilik-Bektaşilik üzərinə. Türk dünyası folklor dərgisi. Milli folklor. Ankara, 1997, №33.
10. L.P.Potapov. Altayskiy şamanizm. Moskva, 1991.
11. Azərbaycan tarixi. Bakı -1991
12. Ş.F.Fərzəlibəyli. Azərbaycan və Osmanlı imperiyası. Bakı - 1995.
13. Azərbaycan tarixi. Bakı - 1994.
14. Ə.Fərzəli. Dədə Qorqud yurdu. Bakı - 1989.
15. Koroğlu (Tərtib edəni M.H.Təhmasib). Bakı-1959.
16. Qədim Türk sözlüyü. Leningrad - 1969.
17. Veli Osmanlı. Türk xalqları ədəbiyyatlarının ortak başlanğıcı (6-10 asırlar). Erzurum-1996.
18. M. Kaşgarlı. "Divani-lüğət-it-türk". Bakı - 2006.
19. H.İsmayilov. Aşıq yaradıcılığı; mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı - 2002
20. M.H.Təhmasib. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı - 1972.

РЕЗЮМЕ

Эльнара Тофик кызы

ШЕЙХСТВО, АЛЕВИЗМ, КОРОГЛУЛУГ

В статье изучены связь эпоса Короглу с суфийским мировоззрением. Автор выяснил, что в средних веках легенда Короглу была подвержена влиянию шейхства и течению алевизма.

SUMMARY

Elnara Tofick kızı

SHEYXİZM, ALEVİZM, KOROGLU

In article communication of epos Koroglu with sufi outlook is investigated. The author has found out, that in Middle Ages legend Koroglu has been subject to influence sheyxizm and to current alevizm.

"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" ŞAMAN ABİDƏSİ KİMİ

I MƏQALƏ AT AĞUZLU ARUZ QOCA

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının özəlliklərindən biri dastan qəhrəmanlarının xüsusi epitetlərlə təqdim olunmasıdır. Qəhrəmanları xarakterizə edən çalarlar, bənzətmələr dastan yaradıcılarının təfəkkürlərinin məhsulu, yoxsa həqiqətən onların göstərdiyi şücaətlərdir?

Maraqlıdır ki, qəhrəmanların gözlənilməli qədər qeyri-adiliklərlə təqdimatına rast gəlinmir. Məsələn, "Bir gün Ulaş oğlu, Tülü quşun yavrusu, bizə miskin umudu, Amit soyunun aslanı, Qaracığın qaplanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzun babası, Bayındır xanın göyğüsü, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış yigit arxası Salur Qazan yerindən turmuşdu" (1, 42).

"Tülü quşun yavrusu" və "Amit soyunun aslanı" ifadələrinin əski inanclarda irəli gələn və indi izahata ehtiyacı olan tanıtımlar olduğunu nəzərə alaraq, bu barədə ehtimallarımızı sonrakı bölməyə saxlayaq və hazırda tam anlaşıqlı olan digər epitetlərə diqqət edək. Qazan xan doğrudan da Ulaş oğlu, xan Uruzun atası, Bayandur xanın kürəkəni, Qonur atın sahibidir. Bu epitetlərdə Qazan xanın qeyri-adi hansı cəhəti öz əksini tapıb?

Və yaxud: "Parasarı Bayburd hasarından parlayıb uçan, ap-alca gərdəginə qarşı gələn, yeddi qızın umudu, Qalın Oğuz imrəncisi, Qazan bəgin yınağı, Boz ayğurlu Beyrək çapar yetdi" (1, 49).

"Dastan"dan bilirik ki, Beyrək Bayburd qalasında əsir yatır və oradan qaçır, nişanlısının toyuna gəlib çıxır, Oğuzun sevimlisidir, Qazan xanın yaxın dostu (və yaxud məsləhətçisi, gənşək bəyi) sayılır və hətta ölüm qarşısında belə ona sədaqətindən əl çəkmir; yeddi bacının tək qardaşıdır və atı Boz ayğırdır. Bu təqdimatda da Beyrəyin malik olmadığı hansısa xüsusiyyətdən bəhs olunmur.

"Dastan"ı düzüb-qoşanların qəhrəmanları azacıq şışirtmək istəyi olsaydı, Beyrəyin Bayburd qalasını almasından və ya dağıtmasından danışardı. Bayburd qalası doğrudan da işğal olunur, ancaq bunu Beyrək təkbaşına eləmir - Qazan xanın başçılığı ilə bütün Oğuz elinin tayfa başçıları basqında iştirak edirlər və bu səbəb Bayburd qalasının alınması epitetini Beyrəyin təqdimatına yazmamaq üçün kifayət edir.

"Qaradarə ağzında qara buğa dərisindən beşiginin yapuğu olan, acığı tutanda qara taşı kül eyləyən, bığın ənsəsində yedi yerdə dügən, ərənlər əvrəni, Qazan bəgin qartaşı Qaragünə'nin (1, 49) təqdimatında da qeyri-adi sayılacaq bir "qara taşı kül eləmək"dir ki, igidlərin gücünü yoxlamaq üçün keçirilən qədim yarışlardandır və burada heç bir qeyri-adilik yoxdur; ikincisi isə "ərənlər əvrəni" olmasına işarədir ki, bunun açımını da ikinci boyda görürük. Qazan xan gördüyü qara duşu-yuxunu yozmaq üçün qardaşı Qaragünəyə müraciət eləyir (1, 44). Qaragünənin yuxu yozmağı bacarmasına işarə onun "ərənlər əvrəni" (Qədim türklər ərəni igid, ulu; əvrəni isə göylər aləmi mənasında işlətməşlər (2, 176, 190). Beləliklə, "ərənlər əvrəni" - ərənlərin ruhlar aləmi, fikrimizi konkretləşdirsək, "ərənlərin ruhlar aləminin bilicisi" kimi başa düşülər) olmasını təsdiqləyən fakt kimi yetərli sayıla bilər.

Bu siyahını uzatmadan qeyd edək ki, "Dastan"ın bütün qəhrəmanlarının təqdimatındakı sözləri təhlil edərkən epitetlərdə xüsusi şişirtməyə rast gəlmək olmur. Qəhrəmanlara aid edilən faktlar istər-istəməz həqiqət təsiri bağışlayır.

Ona görə də Dış Oğuzun rəhbəri Aruzun təqdimatını diqqətlə incələməyə ehtiyac duyulur: "Altmış ərəgəc dərisindən kürk eləsə, topuqlarını örtmiyə, altı өгәc dərisindən külәh etsә, qulaqlarını örtmiyə, qolu-budı xıracә, uzun baldırları incә, Qazan bәgün tayısı At ağızlu Aruz qoca çapar yetdi: "Çal qılıcın, bәgüm Qazan, yetdim!" - dedi" (1, 49-50).

Bu epitetlərə ayrı-ayrılıqda nəzər yetirək.

Dastan boyu Aruzun qəhrəmanlıqları barədə bir kəlmə söz deyilmir. Əlbəttə, bunu dastan yaradanların Aruza münasibəti kimi qələmə vermək mümkündür, çünki Aruz İç Oğuz qarşı mübarizənin önündə dayanır. Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, dastanda Dış Oğuz bəylərinə münasibət digər qəhrəmanlara münasibətdən qətiyyən fərqlənir - hamısı öyülür, təqdir edilir. Aruz hətta İç Oğuz qarşı açıq döyüşə gedərkən də onun haqqında alçaldıcı bir ifadə və ya fikrə rast gəlmək mümkün deyil. İkinci tərəfdən, Aruzun oğlanları Basat və Qıyan Selcukun, o cümlədən Alp Rüstəmin, Bəgdüz Əmənin və digər Daş Oğuz bəylərinin qəhrəmanlıqları ətraflı qeyd olunur. Üçüncüsü: Aruz qəhrəmanlıqları haqqında heç bir söz deyilməyən, sadəcə, ümumi görünüşü təsvir olunan nadir qəhrəman deyil.

Deməli, əsas məsələni Aruzun sonda İç Oğuz "asi olması" səbəbindən ona qarşı yaranan münasibətdə axtarmaq düzgün olmazdı.

"Dastan"da bəylər tutduqları mövqeləri və onları fərqləndirən xüsusiyyətlərilə təqdim olunurlar. Belədə, "altmış ərğəc dərisindən kürk eləsə, topuqlarını örtmiyə, altı ögəc dərisindən küləh etsə, qulaqlarını örtmiyə" sözləri qəhrəmanları olduğu kimi təsvir edən oğuzların dilindən niyə Aruza şamil edilir?

Oğuzların azman və ucaboy olmaları indinin özündə belə xalq yaddaşında yaşamaqdadır. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində 6 metrden uzun kurqan-qəbirlərə el arasında "oğuz qəbirləri" deyirlər və həmin qəbirlərdən tapılan sümüklərə görə bu insanların çox ucaboy olmalarıyla bağlı elmi faktlar var. Ancaq ucaboy oğuzlar özləri-özlərinə bu epitetlərlə müraciət edə bilməzdilər və təbii ki, oğuzlar bu ifadə ilə Aruzun azmanlığını və ya nəhəngliyini göstərmək niyyətində olmayıblar. Bəs onda bu ifadəni doğuran səbəb nədir?

Fikrimizcə, qam/şamanların geyimləri haqqında tədqiqatçıların açıqlamaları suala aydınlıq gətirməkdə və Aruzun kimliyini müəyyən etməkdə bizə yardımçı ola bilər. Şaman geyimləri eyni cür olmayıb, müxtəlif tayfa və ya birliklərdə, həm də yerinə görə fərqləndirilirdi və bu barədə çoxsaylı tədqiqatlar yazılıb. Ancaq bizimçün maraqlı olan şaman cübbəsinin 60 (30 dərinin hissələrindən hazırlanır, 30 dərinin hissələrindən isə əlavələr edilir) və ya 600, börkünün isə 6 müxtəlif dəridən hazırlanması (üç dəri hissəsindən hazırlanır, üç dərinin hissəsindən üsə saçaqlar əlavə edilir) barədə tədqiqlərdir (3, 92; 4, 24; 5, 38 və sair).

Bu şaman geyimi eynilə Aruzun təsvirindəki geyimlə üst-üstə düşür.

Şamanların cübbəsinin altmış dəridən hazırlanması heç də təsadüfi deyil. Ümumiyyətlə, "altı" rəqəminə "Dastan"da xüsusi önəm verilir. Köndəri "altmış tutamdır", Bamsı Beyrək, Qazılıq Qoca əsirlikdə on altı il yatırlar, Bamsı Beyrək on altı yaşında igidlik göstərir və ad alır, bəziranlar Beyrəyə 6 pərli gürz alıb gətirirlər, igidlər 6 pərli çomaqla vuruşur, Uruzun on altı yaşına girməsinə baxmayaraq, "baş kəsib, qan tökməməsi" atası Qazan xanın qanını qaraldır, yağılar Oğuz igidlərinə əsasən, altmış, altı yüz, on altı min, altmış min kafərlə hücum edirlər, Qanturalı dəvənin ilk zərbəsinə dözməyib yerə yıxılındı başına 6 cəllad yığışır, Aya Sofyanın qapısına gürz vurmaq üçün 16 igid atdan enir, Bəgdüz Əmən Qazılıq Qocanı xilas etmək üçün Düzürd qalasına 6 dəfə hücum edir, Qazan xan 6 igidlə 6 günə Sancıdan bəylərinin qalasını alır, düşmən qoşunu 6 bölük toz kimi görünür, Qazan

oğlunun döyüşdən qaçması barədə yağı sözlərini eşidəndən sonra Uruzu altı böyük eləyib altı yol ayrıcına atmaq istəyir və sair. Təsadüf, ya düşünülmüş olması barədə qəti fikir söyləmək mümkün olmasa da, hər halda, "Kitabi-Dədə Qorqud"-da məhz 66 obraz yaradılmasını bu məqamda qeyd etməyi gərəkli sayırıq.

Müqayisə üçün yalnız onu deyə bilərik ki, V.Verbitskiy Altay şamanlarında ruhun formaları, şəkilləri qismində 6 ad göstərir: tın, suzi (suz), kut, tula (yula), sür, süne. (6, 77). Həmçinin altaylılar özlərinin və yurdlarının qoruyucu ruhları sırasında olan Aru Körmöslərə (Körmös yerli ruhların ümumi adı kimi qeyd olunur və iki yerə bölünür: aru kormöslər, qara körmöslər) - "alançıktıq sakqızı"lara (straj yurta) - dua edərkən onları "çiynlərində 60 davul olanlar" kimi xarakterizə edirlər (5, 28). Bir Yakut əfsanəsində də Ülkər ulduzunun açdığı dəliyi qapamaq üçün göyə qalxan qahadır əlləri donmasın deyər "30 cüt qurd dərisindən" özünə əlcək düzəldir (7, 62).

Maraqlıdır ki, 6 və 60 rəqəmləri monqol mifologiyasında uğurlu və müqəddəs hesab olunur (7, 76), türklərdə isə daha çox 7 (70) və 9 (90) saylarına uğur baxımından üstünlük verilirdi. 6 (60, 600, 6000 və sair) rəqəminin uğurlu və müqəddəsliyinin monqol mifologiyasının təsiriylə bağlı ehtimal irəli sürmək risklidir. "Ər Soqotox" əfsanəsində Soqotoxun sümükdən düzəldilmiş yayını "6 adamın" çəkə bilməyəcəyi qədər qatı olmasın işarə (7, 120) göstərir ki, tarixin hansısa qatında türklərdə 6 rəqəminin sakrallığına inamın mövcud olması versiyasını söyləmək daha məqbuldur. Əks halda altı rəqəminin müqəddəslik baxımından işlənmə əhatəsinə bu qədər geniş arealda - həm oğuzlar, həm də yakut türkləri arasında - təsadüf edilməzdi. Digər tərəfdən, monqolların qonşularına təsir edəcək qədər güclənməsi daha sonrakı əsrlərə təsadüf eləyir. Üçüncüsü, bu təsirin birbaşa Dastanın yarandığı ərazidə özünü göstərməsiylə bağlı ehtimal da ona görə sıradan çıxır ki, Qızıl Ordanın Qafqaza gəlişi 13-cü əsrə, "KDQ" dastanının yarandığı deyil, hətta yazıya köçürüldüyü tarix 1044-cü ilə aiddir. Deməli, oğuzların 6 rəqəminin müqəddəsliyiylə bağlı Altaydakı daha əski dünyagörüşlərini və yaşantılarını obrazlı formada Dastanda əks etdirmələri barədə düşünmək lazım gəlir ki, bu düşüncələrə aşağıda bir daha qayıdacağıq.

* * *

At Ağuzlu. Qəhrəmanlıq dastanlarımızın heç birində indiyə qədər qəhrəmanın "At ağuzlu" kimi epitetinə rast gəlinməyib. Bu ifadə

ətrafında "Dastan" haqqında yazılan saysız-hesabsız tədqiqatlardakı mülahizələri sadalamaqla uzunçuluğa yol vermədən birbaşa mətləbə keçək. Fikrimizcə, "At ağuzlu" sözü "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanını yazıya köçürən müəllif tərəfindən təhrif olunmuş "Ot azi" sözüdür.

"Dastan"ı yazıya köçürən xəttatın bu sözün mənasını bilməməsi səbəbindən onu özü anladığı formada təqdim etmək məcburiyyəti qarşısında qalması normal sayıla bilər. Çünki şaman terminologiyası bu aləmə aid olmayanlar üçün gizli saxlanılırdı və bu söz də qamların mənasını gizli saxladıkları leksikonlarına - TUYUK SÖSLərinə (Potapov M. Kaşğarlıya istinadən, "tuyuk" sözünü "bağlı" kimi tərcümə edir) daxildir. Hesab edirik ki, sonradan İslam dinində şamanizmin böyük təsiriylə yaranan xalq sufizminin simvol və gizli terminlərdən (Nəsiminin təbirincə desək, "quş dilindən") istifadəsinin köklərini də burada axtarmaq lazımdır...

"Ot azi/ezi" ifadəsi də şaman termini kimi işlənib və "od sahibi", başqa sözlə desək, od və ya ocaq yiyəsi anlamındadır. Bu ifadə ilə bağlı qamlama mərasimlərindən biri haqqında verilən məlumata baxaq: "Uşaqsız ər və ya arvadın istəyi ilə icra olunan qamlama mərasimi yurtda - ocaq başında həyata keçirilirdi. Qam həmin ocağın başında ("ot pajında"), sağda, adətən, yurd sahibi oturan yerdə əyləşirdi. Yurdun sahibi isə ocaq başının solunda otururdu. Ocağın başında yurdun torpaq döşəməsinə başı - uc hissəsi yarpaqlı tozağacı sancılır və ona bacadan bayıra çıxarılmış ağ lent bənd olunur. Həmin tozağacının altına, ocağın ətrafına keçə döşənir. Ağacın budağından kiçik modeldə tozağacı qabığından hazırlanmış beşik asılır. Şamanın üfürdüyü kut (ruhun adlarından biri - A.N.) bacadan tozağacından asılmış beşiyə düşür. Başqa bir variantda isə kut ocaq sahibinin ("ot eezi"nin) keçəsinə düşürdü və şaman simvolik olaraq onu götürüb beşiyə qoyurdu. Mənə söyləmişdilər ki, qamlama mərasimi zamanı bəzi kişiler kutdan xahiş edib nəzərə çarpmadan öz papaqlarını bir yerə qoyurdular və bununla da onlar körpə kutu qazanmağa ümid edirdilər (9, 19).

Od-ocaq qədim türklər arasında xüsusi önəm daşıyırdı. Qamlama mərasimləri ocağın başında keçirilirdi, eyni zamanda od-ocaqdan qara qüvvələrdən və insana bədbəxtlik gətirən ruhlardan təmizlənmə, mənfi enerjidən qurtulma vasitəsi kimi istifadə olunurdu. Tarixi mənbələrdən məlumdur ki, yadelli elçilər qam-şamanların müşayiəti ilə od üstündən keçirildikdən (yəni qara

qüvvələrdən təmizləndikdən, arılandıqdan) sonra türk xaqanının qəbuluna aparılırdı. Hazırda "ev", "yurd" mənasında "ocaq" sözü də işlənir ki, bu da yurdun müqəddəsliyinə (yurd - qamlama mərasimlərinin məskəni olduğu səbəbindən həm də "ocaq" sinonimi ilə müqəddəsləşdirilir) edilən işarə kimi xalq yaddaşının yüzillərin sınağından keçirib gətirdiyi deyimdir.

Yurd indiki anlamından fərqli olaraq, bir ailənin yaşadığı yer (çadır) mənasında başa düşülməlidir. Və qeyd edək ki, boyun, qəbilənin taleyi ilə bağlı qamlama mərasimləri hər yurdda və ya ocaqda aparılmırdı. Bunun üçün, əsasən, hər obada bir yurd və bir ocaq mövcud idi ki, həmin yurd və ocaq müqəddəs, onun sahibi də dini rəhbər statusunda idi. Ümumiyyətlə, qədim türklərdə tayfa başçıları eyni zamanda elin dini rəhbərləri sayılırdı. "Kitabi-Dədə Qorqud"-da Oğuz elinin başçısı Bayandır xan Qam Kağanın oğlu (Qam Ğan oğlu xan Bayandur - 1, 34 və s.) və deməli, həm də elin dini rəhbəridir. O cümlədən, Bayandır Kağanın ətrafında birləşən boy başçıları da hər biri öz tayfasının dini rəhbərləridir. Bu işarələrə də "Dastan" boyu rast gəlmək olur. Məsələn, Beyrək Qambörənin (mətn boyu "Baybörə" deyilsə də, boyun adında "Qambörə" kimi anılır: "Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım hey"), Yegnək Qazılıq qocanın ("Qazılıq". Qam/şamanların qamlama zamanı səyahətə çıxan ruhlarının yardımçılarından birinə verilən bu adla bağlı geniş izahatımız olacaq, "qoca" sözünün daşdığı mənə yüküylə bağlı isə aşağıda danışılacaq), Qanturalı Qanlı qocanın oğludur, Banuçiçək Baybican bəyin qızıdır və sair...

Bay - şaman leksikonunda - tuyuq sözündə müqəddəs mənasında işlənirdi. Bu titulu yalnız ruhlarla birbaşa əlaqəsi olan, qam dünyagörüşünün daşıyıcıları ala bilirdilər. Hətta qam/şamanın qamlama mərasimi zamanı əsas yardımçısı sayılan davul, qopuz, kamança və sair alətlərin düzəltdiyi müqəddəs ağaclar (məsələn, qayın ağacı), şamanın ruhlar dünyasına səyahəti naminə qurban verilən və ruhundan minik vasitəsi kimi istifadə edilən atın dərisi və sair bay adlandırılırdı (9, 54).

Qanlı sözü qanlı, kanlı və sair kimi araşdırmalara cəlb edilmişdir ki, bu araşdırmalar içərisində ən diqqətçəkəni "kanlı"-nın "xalqımızın yaranmasında iştirak etmiş qədim soyköklərdən biri olan kəngərlilərin qədim adı" kimi göstərilməsidir. Amma bu izahat "xalqımızın yaranmasında iştirak edən" bir soykökün özünü niyə "kanlı" adlandırması sualına cavab vermir.

Abdulkadir İnan Çin və İslam qaynaqlarına əsaslanaraq,

qırğızların öz şamanlarına Çin heroqlifləriylə "qan" (kam - A.İ.) dediyini bildirir. Güman edirik ki, qoca titulunu daşıyan Qanlı kişinin adını burada axtarmaq daha doğrudur...

Beləliklə, İç Oğuza tabe olan Dış Oğuz (Dastanda Dış Oğuzlara həm də "Boz Oğuz"lar deyilir - 1, 126 və s.) elinin rəhbəri Aruz/Əruzdur və məntiqlə, o da qamlama mərasimlərinin aparıldığı yurdun və ocağın sahibi, "Dış Oğuz"ların dini rəhbəri olmalıdır.

Bu izahatımızdan bir məntiqi sual da çıxır: Əgər hər boyun, tayfanın və qəbilənin başçısı qamdırsa, öz yurdunun, tayfasının müqəddəs ocağının sahibidirsə, niyə bu titulu yalnız Aruza şamil edirlər?

Diqqət edirsinizsə, digər boy başçılarının qam olması dastanda bir qədər arxa planda verilir. Nəzərə çarpacaq dərəcədə açıq mətnlə bildirilən yalnız Qalın Oğuz elinin başçısı Bayandır xanın Qam Ğan oğlu olmasıdır. (Yeri gəlmişkən bir məsələni də qeyd edək ki, qədim türklər təfəkkürünə görə, "qam sənəti öyrənilməklə başa gəlməz, qam olmaq üçün bəlli başlı bir qamın nəslindən olmaq gərəkir" (3, 76). Tuvinslərdə bu inam kamın əcdadı kimi simvollaşdırılan təsvirin qamlama mərasiminin əsas atributlarından olan davulun üstündə çəkilməsi və "xamnın eezi" (qamın sahibi) adlanmasında əksini tapır (9, 77). Bayandır xan da "bəlli başlı bir Kağan Qamın" nəslindəndir).

Aruz Doqquz Oğuzun başçısı və baş qamı olduğuna görə yox, Bayandır xanın rəhbərliyi ilə keçirilən mərasimlərdə tutduğu mövqeyinə görə "ot eezi" adını daşıyır. Belə ki, "dövlətin təşkil etdiyi böyük dövlət mərasimlərində pentifeks maksimum (böyük rahib) elə hökmdarın özü idi, şamanlar isə ona yalnız kömək edirdilər" (7, 33). Elin birliyi və bütövlüyü üçün oğuzların əsas özülü - İç Oğuza birləşdirilən Dış Oğuz başçısı xanın yanında xüsusi statusdadır, bəylərin qatıldığı mərasimlərdə od sahibi funksiyasını Aruz qoca yerinə yetirir.

Türklərdə igidlərin dini statusu ilə sosial-siyasi statusunun bir-birinin tamamladığını nəzərə alsaq, onda bir müqayisəni aparmaq yerinə düşür: Qədim türk adətinə görə, atanın taxtına böyük oğul çıxır, kiçik oğul isə ata ocağını davam etdirirdi. Ocaqda qalan kiçik oğula "Ot Təgin" - od şahzadəsi deyirdilər və ənənəyə görə, Ot Təgin hökmdar ola bilməzdi, ancaq atanın var-dövlətinin, mirasının sahibiydi.

Bu adət "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında sətiraltı olaraq əksini tapıb. Aruz qoca Dış Oğuz bəyləri olmadan evini yağmalatdığı üçün Qazan xana asi düşür. Qədim türk adətini nəzərə

alsaq, hətta Qazan xan ocaq sahibini yağmalamaya dəvət etməməklə hakimiyyətin var-dövlətinə iddialı olası Aruzun haqqını tapdayıb. Və Dış Oğuz bəyləri həqiqətin Aruz tərəfində olduğu üçün onun ətrafında birləşib Qazana asi düşməyə razı olurlar (Bu barədə ilk dəfə olaraq çox geniş və dəyərli tədqiqat aparan Seyfəddin Rzasoyun elmi qənaətlərini bölüşürük. Bax: S.Rzasoy. "Kitadi-Dədə Qorqud"un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi - Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar. B., "Səda", 2002).

Ancaq Aruz bir-birinin ardınca səhvlərə yol verir: əvvəla, Beyrəyi xəyanətlə aradan götürür; ikincisi və ən böyük günahı: Haqqı çatmadan Qazan xanla döyüşməyə, xaqanlığı ələ keçirməyə cəhd göstərir. Bu cəhd isə türk törəsinə qarşı çıxmaq deməkdir və fikrimizcə, böyük dini-sosial-siyasi mövqeyinə baxmayaraq, "boyun əvvəlində qəhrəman olan Aruzun sonda antiqəhrəmana çevrilməsinin" (S.Rzasoy - bax: 12, 95-97) və ölüm ilə cəzalandırılmasının əsas səbəbini yalnız bununla izah etmək olar...

Aruzun "ot azi" - od sahibi olması onun Oğuz elində, xaqan yanında tutduğu yerə də uyğundur. "Ot eezi"nin ocağın sol tərəfdən başında dayandığını artıq nəzərinizə çatdırdıq. Dış Oğuz bəylərinin başçısı, "Ot eezi" Aruz bu məntiqə Oğuz birliyinin başçısının - xaqanın solunda dayanmalıydı.

Bu incəliyə də "Dastan"ın 4-cü boyunda işarə vardır.

"Qazan aydır:

Bərü gəlgil, qulunım oğul!
Sağım ələ baqduğumda
Qartaşım Qaragünəyi gördüm, -
Baş kəsübdür, qan tökübdür,
Çöndi alıbdır, ad qazanubdur.
Solum ələ baqduğumda
Tayım Uruzı gördüm..." (1, 68).

Göründüyü kimi, Aruz öz mövqeyinə uyğun olaraq "At ağuzlu" deyil, "Ot eezi" kimi xaqanın sol tərəfində dayanır.

Bir məsələni də vurğulayaq ki, "KDQ"da Dış oğuzlar - Doqquz oğuzlar bir qayda olaraq xan yanında sol tərəfdə, İç Oğuz bəyləri isə sağ tərəfdə düzülür. Məsələn, üçüncü boyda (Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım hey!) Bayandır xanın sağ yanında Qazan oğlu Uruz, sol yanında isə Qazılıq qoca oğlu bəy Yeynəy, dördüncü boyda isə Qazan xanın sağında qardaşı Qaragünə, solunda isə Aruz dayanır.

Aruzun Dış Oğuz bəyi olduğu açıqca qeyd olunsada, Yeynəy haqqında belə fikrə rast gəlinmir. Ancaq 7-ci boyda Qazılıq qocanın Bayandır xanın vəziri, Əmənin isə Yeynəyin dayısı olduğu məlum olur. O Əmən ki, sonuncu boyda Dış Oğuz bəyi kimi İç Oğuzdan özünə rəqib seçənlər sırasında adı çəkilir.

Qazılıq qocanın İç Oğuzdan olması və Dış Oğuzdan evlənməsi versiyasını ona görə irəli sürmək olmur ki, əvvəla, Aruz başına yığıdığı bəylərə "Beyrək bizdən qız almışdır, güyəgimizdir. Əmma Qazanın inağıdır" (1, 124) deyib, Beyrəyin qohum olduğuna görə onlara qoşula biləcəyini ehtimal etsə də, Bayandır xanın vəziri Qazılıq qoca və oğlu Yeynəy haqqında analoji rəy işlətmir.

İkincisi, Yeynəy atasını xilas etməyə gedərkən Bayandır xanın ona yardım etmək üçün verdiyi bəylərdən üçünün - Qıyan Səlcük oğlu Dəli Tondaz, İlək qoca oğlu Dülək Uran, Toğsun oğlu Alp Rüstəm - Dış Oğuz bəyi olduğu tam yəqindir, "Dastan"dan İç Oğuz bəyi kimi tanıdığımız igidlərin heç birinin adını bu siyahıda görmürük. Həmin boyda düşmən Arşun oğlu Dirək təkurla vuruşan üç bəydən ikisi - Dəli Tondaz və Dülək Uran Dış Oğuz bəyi, üçüncüsü Qazılıq qocanın oğlu Yeynəkdir.

Üçüncüsü, "Dastan"da İç Oğuz bəyləri bir qayda olaraq Gürcüstan civarına, indiki Türkiyənin şimalına yürüş edirlər, orada ov ovlayır, əsir düşürlərsə, Dış oğuzlardan olduğu ehtimal edilən bəylər Göycə gölü, Qara dənizin cənubu və Naxçıvan istiqamətində hərəkət edirlər. Məsələn, Qazan xan Tumanın qalasında, Qazan oğlu Uruz Baş Açıq Tətyəndə əsir düşürsə, Qazılıq qoca Düzmürd (Gəzmərd) qalasında, Əyrəy Əlincə qalasında dustaq olurlar. Bayandır xandan tapşırıq alaraq Oğuz elinə qarovul tutmaq üçün yollanan Bəkil "Toqquz tümən Gürcüstan ağzına varıb qonur" (1, 104). Boyun sonunda isə igidlik elədiyinə görə Bayandır xan Bəkil oğlu Əmraya Qazan xan oğlu Uruzun sağ yanında "yer göstərir" və "Gürcüstan ağzının" İç Oğuzun sərhədi, bu sərhədi qoruyan isə İç Oğuz bəyi olduğu üzə çıxır.

"Qazan xanın evinin yağmalanması" boyunda ova çıxan Qazan xana Aruz qoca "sası dinli Gürcüstan ağzında oturarsan, ordun üstünə kimi qorsan?" deyər soruşmaqla həm xanın ov yerini, həm də İç Oğuzla tabe olan əraziləri nişan verir.

Əslində, "Dastan"da bu izlər İç Oğuzla Daş Oğuzun sınırlarını təqribi də olsa cızmağa yardım edir. Belə məlum olur ki, Qalın Oğuzun şimalı, Gürcüstan sərhədindən başlayaraq Böyük Qafqazla Kiçik Qafqazın arasındakı Dərbəndə qədər İç Oğuz, Kiçik Qafqazdan

aşağıda, Göyçə gölü ətrafından Naxçıvana qədər (sağ sınırları barədə bir söz söyləmək olmur) Daş Oğuz adlanır. Dəmir qapı Dərbəndi isə ona görə İç Oğuzla aid etdik ki, buranı Qıyan Selcuk oğlu Dəli Tondaz alsada, onun Dəmir qapı Dərbəndin bəyi olması keçmişdə qalıb ("Əvvəl Dəmir qapı Dərbəndində bəg olan..." (1, 95)), orada artıq Qazan xanın sürüsü yaylayır...

* * *

Aruz. Öncə qeyd edək ki, eezi/izi/azi - sahib, yiyə anlamlarıyla yanaşı, Tanrı mənasını da ifadə edirdi. (Bu sözün türk qövmlərindəki mövqeyi və işlənmə arealı barədə bax: "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər", XI cild, B-2002; C.Bəydili: "Əski türklərdə gizli təbiət qüvvələrinə inanma (İzi/iyi inancı)". Hətta Skandinav əsatirlərində Odin Tanrı "Baş Az Odin" adlandırılır. (Yenə orada, Asif Hacı: "Mifopoetik ənənədə dünya ağacı"). Skandinav xalqlarının mifoloji dünyagörüşünə bu adın necə düşməsiylə bağlı məsələni həllini gözləyən problem olaraq işləyəcəyik. İndilik isə onu deyək ki, "az" sözünün özündə ehtiva etdiyi yiyə, sahib mənalarında ilahilik, tanrı məqamı var - el deyimində "yerin-göyün yiyəsi" deyərkən Tanrı nəzərdə tutulduğu kimi.

"Eezi" "Dastan"-da iki formada işlənir.

1. İs. "İs" "Kitabi Dədə Qorqud"-da açıq şəkildə 3 boyda əksini tapıb: III ("Zira Dədə Qorqud vilayət issi idi, diləgi qəbul oldu" (1, 56), VII ("İssüz yerin qurdu kimi ulaşıdılar" (1, 97)) və VIII boylarda.

Hər üç məqamda "is" sözünün özündə yiyə anlamıyla bərabər, ilahilik daşdığını sezmək mümkündür. Üçüncü boyda bu, açıq şəkildə özünü göstərsə, yeddinci boyda bir qədər qapalıdır: yəni qurdu türk təfəkküründəki mövqeyini nəzərə alsaq, "yiyəsiz yerin qurdu" ifadəsinin təsadüfə seçilmədiyi anlaşılır.

Basatın, qardaşı Qıyan Selcukun qisasını alıb Oğuzu dərddən qurtarmaq üçün getmək istəyinə qarşı çıxan Aruz qocanın (VIII boy) sözlərinə isə ayrıca diqqət edək: "Oğul, ocağım issüz qoma, kərəm eylə, varma!" (1, 101).

Dastanda Aruzun iki oğlunun olduğu bildirilir: Qıyan Selcuk və Basat. Qıyan Selcuk Təpəgözlə vuruşda şəhid olan Oğuz igidlərindən biri kimi göstərilir. Deməli, Basatın ölümü Aruz ocağının sonu demək olar.

Bəs niyə eyni situasiya ilə qarşılaşan igidlər barədə digər boylarda valideynlər analoji ifadəni işlətmirlər? Yəni dastanda əksər boylardakı səhnələrin təsvirində eyni ifadələrdən bol-bol

istifadə edilir. Bayındır xan və ya Qazan xanın məclis qurması eyni cür təsvir olunur, Qazan xan və Qazılıq qocanın əsir olmasını oğlanları Uruz və Yegnəkdən, qardaşı Əgrəyin dustaqlığını Səgrəkdən gizlədirlər və qəhrəmanlar təsadüf nəticəsində həqiqəti bilərkən eyni cür əsəbiləşirlər, eyni ifadələrlə analarına qızırlar, bütün boyların sonunda Dədə Qorqud gəlib yum verir və sair...

Əsirlikdəki doğmalarını qurtarmağa gedənləri ağır yoldan qaytarmaq üçün də bənzər ifadələr işlədilir. Ancaq belə boyların heç birində valideynin oğluna müraciətlə "ocağımı yiyəsiz qoyma" sözünə rast gəlmirik. Halbuki Əgrəkdən sonra ocaqda Səgrək, Qazılıq qocadan sonra Yegnək və sair qalmalıydılar və onların ölümü "ocağın ıssız qalması" demək olardı.

Görünür, əsirlikdəkilərin nə zamansa dönəcəyi ümidi və ya onların dustaq olsalar belə, yaşamaları hələ ocağın sahibsiz olması demək deyil. Yeganə Basat idi ki, o, qardaşını xillas etməyə yox, ölümünə görə qisas almağa gedirdi və Oğuzun ən böyük bahadırlarının əlində "zəbun və ya şəhid" olduğu Təpəgözün Basatı öldürəcəyi qorxusu Ot eezi Aruzu bu sözləri deməyə vadar edir.

2. Uz. Bu söz bütün dastan boyu müstəqil olaraq "qara polad uz qılıc" ifadəsində işlənir. Əslində, "uz" və "is" eyni mənani ifadə etdiyindən, "qara polad uz qılınc" heç də "qara polad üz qılınc" kimi yox, qara polada sahib, qara poladdan olan qılınc olaraq başa düşülməlidir. Eezi/is/uz sözünün ilahilik, Tanrı məqamı yükü daşdığını nəzərə alanda isə bu yozum növbəti sual yaradır: qara poladdan olan qılıncı oğuzlar niyə ilahiləşdirməliydilər?

Bu suala aydınlıq gətirmək üçün ilk növbədə "Aşına ailəsinin" dəmir istehsal etdiyini yada salmaq lazım gəlir. Yəni sonradan Tıkyu (Türk) adlandırılacaq Aşına xanları təbələrinin 439-cu ildən "jujanlar üçün dəmir emal etmələri" məlumdur (10, 31).

Dəmirçilik isə qədim türklərdə heç də adi sənət olmayıb. Uus adlandırılan dəmirçilər şamanlarla "eyni yuvadan" hesab edilir, onların ruhlarla bağlı olduqlarına inanırdılar. Yakutlarda "dəmirçinin alətləri də, tipki şamanın davulu kimi, kutlu sayılırdı" (3, 84).

Şaman libaslarında həddindən artıq dəmir lövhəciklərdən istifadə olunması bu məqamda diqqəti çəkir. Şaman cübbəsindəki dəmir lövhələr etnoqraflar tərəfindən "dəmir dövrünün xatirəsi kimi" xarakterizə edilsə də, fikrimizcə, bu, əhəmiyyətli izah sayıla bilməz. Çünki "bu lövhələr təkcə bəzək kimi istifadə edilmirdi, mərasimlərdə deyilən sözlərdən belə çıxır ki, bu dəmirilər insan və

heyvanların istəklərini də təmsil edirdilər" (7, 53) və şaman əlcək, qolçaq və ayaq maskalarının başdan-ayağa qalın dəmirlə qəliblənməsi Altay və Sibir dininin təşəkkülündən, başqa sözlə, mahiyyətindən irəli gəlirdi.

Dəmirin istək həyata keçirəcək səviyyəyə qaldırılması və şaman atributlarından birinə çevrilməsi dəmirin və dəmirçilərin ruhlar aləmi ilə bağlılığına olan inamdan doğurdu. Qədim türk təfəkküründə dəmirin tutduğu yer müqəddəs dağlara, ulu xaqanlara "dəmir" adının verilməsi, Aşina nəslinin "müqəddəs dəmir dağda" yaşaması və sairə də özünü göstərir. Türklər dəmiri "ulu və müqəddəs sayır", dəmirə "göy dəmir" deyir (7, 80), dəmirin göydən gəldiyinə inanırdılar.

Nə qədər qərribə də olsa, türklərin dəmiri (poladı) və dəmirçiləri Tanrı aləmi ilə əlaqələndirmələri hazırkı elmi qənaətlərlə də üst-üstə düşür. Belə ki, elmi dəlillərlə dəmirin heç də "Yer planetinin cismi olmadığı" sübut olunub və bunun izahını vermək üçün alimlər dəmiri müxtəlif planetlərdən qopub Yer üzünə düşən "yad cism" kimi izah etməyə meyllidirlər. Görünür, bizim dünya haqqında heç bir təsəvvürü olmayanlar kimi qəbul etdiyimiz qədim mədəniyyətin sahibləri ən azı 2 min il əvvəl dəmirin "yad cism" olduğunu bilirlərmiş və ona görə də dəmirçiləri, dəmir emal edənləri ruhlarla əlaqəli şəxslər - müqəddəslər sırasına aid edirlərmiş.

Əlavə edək ki, ruhlarla əlaqəli saydıqlarından türklər qılınca təkcə döyüş silahı kimi baxmamışlar. Qılınc türklərin and yeri, hakimiyyət rəmzi sayılırdı. Türk xaqanlarının qılıncı haqqında əfsanələrin yaranmasına səbəb də qılıncın müqəddəsliyinə inamla bağlıdır.

Qeyd etmək yerinə düşər ki, yakutların ən böyük dəmirçilərindən biri Ağlıs adını daşıyır. Yakutlar "ağl"ı - qoruyucu və mühafiz mənasında işlədirdilər və bu söz həm də "ailə ocağı", "müqəddəs atəş" mənalarını da ifadə edirdi. Başqa sözlə, Altay türklərinin ot eezi-si ilə yakutların ot ağl-ı eyni mənə daşıyır və maraqlıdır ki, Aruzun epitetindəki At Ağuzlu ifadəsi də Ot Ağlıs(lu)-a daha çox uyğun gəlir.

Bu uyğunluq "issi" sözündə də özünü göstərir. Yakut türklərində "iççi" dəmirçilərin müqəddəs sayılan mühüm alətlərinin - kəlbətin, çəkcə, örc və körüyün "qoruyucu mələklərinə və ruhlarına" verilən ad idi. "İççi" - yiyə, sahib mənasında işləyirdi (7, 81) və od-ocaqla bağlı olan söz idi. Bu qədər yaxınlığa baxmayaraq, biz sözün "eezi"dən qaynaqlandığı qənaətində olduğumuzdan,

müqayisələrdə daha çox Altay şaman deyimlərinə üstünlük veririk.

Bu izahlar Dış Oğuzun rəhbərinin Aruz adını təsadüfə daşmadığını üzə çıxarır. Türklərin tutduğu mövqeyə uyğun ad aldıklarını nəzərə alsaq, onda "Dastan"-da Qazan xanın həm oğlu Uruzun, həm də dayısı Aruz/Uruzun adının mənasını ər sahibi, ər yiyəsi anlamında qəbul etməliyik. Hər iki şəxsin igidlərə, ərərə başçı olması (Qazan xan ova çıxanda oğlu Uruz 300 igidlə yurdu qoruyur) onların Uruz/Aruz adını təsadüfə daşmadığının göstəricisidir.

Maraqlıdır ki, Oğuz xanın şəcərəsi barədə məlumatlarda Qazan Alpın oğlu "Od Gözlü Urus"-un adı var (7, 266). Kononov Od Gözlü Urusu Otküzli Urus kimi təqdim edir. Qazan Alpın 5-ci babası Salurdu və bu informasiya Qazan Alpla Salur Qazanı eyniləşdirməyə əsas verir. "Dastan"-la müqayisə etdikdə isə Od Gözlü, Otküzli və At Ağuzlu ifadələrinin Ot eezi - Ot sahibindən başqa bir şey olmadığı üzə çıxır. Diqqəti çəkən isə odur ki, şəcərədə Qazan Alpın oğlu kimi təqdim edilən Uruz "Dastan"-da Qazan xanın dayısıdır, xan oğlu Uruzun isə titulu yoxdur. Bu məlumat qərribə mülahizəyə yol açır:

Qədim türklər dövlətin idarəçiliyini iki qola ayırırdılar - dövlətin qərb budağını idarə edən şəxs yabqu, şərq budağını idarə edən şəxs isə şad adlanırdı. Bütün dövlətə xaqan rəhbərlik edirdi. Ötükən hakimiyyət rəmzi sayıldığından və şərq budağının ərazisində yerləşdiyindən, şad həm də vəliəhd sayılırdı.

"KDQ" dastanında da eyni model özünü göstərir. Bayandır xan Qalın Oğuzun xaqanıdır. Oğuz eli iki budaqla idarə olunur - İç Oğuza Qazan xan, Dış Oğuza Aruz qoca rəhbərlik edir. Aruz "Ot eezi" - Ot təgindir, hakimiyyətə gələ bilməz və deməli, dövlətin qərb budağının başçısıdır. Qazan xan isə şərq budağının xanı və həm də şad, yəni vəliəhddir.

"Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək boyı"-nda Bayandır xanın oğlu Qarabudaqdan söhbət gedir. Xatırladıq ki, Qazan xanın qardaşı oğlu və kürəkənin də adı Qarabudaqdır. Ancaq "Dastan"-ın üslubundan bilirik ki, eyni ad daşıyan igidlərdən biri fərqləndirilmək üçün daim atasının adıyla anılır. Məsələn, Dəli Tondaz adını daşıyanlardan biri ozan, digəri isə Qıyan Səlcukun oğlu, Aruzun nəvəsidir. İkincidən söhbət gedərkən daim "Qıyan Səlcuk oğlu Dəli Tondaz" deyə nişan verilir və bu qəlib pozulmur. Aruz/Uruz adını da iki şəxs daşıyır və bunlar Qazan oğlu və Aruz qoca kimi fərqləndirilir. Eyni zamanda, Qazan xanın kürəkənin

adı çəkilərkən sistemli olaraq "Qaragünə oğlu Qarabudaq" deyə xatırladılır və bundan da görünür ki, Qarabudaq adını iki tanınmış şəxs daşıyır.

Bu müqayisələr, bütün yozumlara baxmayaraq, Bayandır xanın oğlunun varlığından xəbər verir. Bəs, niyə xaqan öz oğlunu deyil, Qazan xanı Qalın Oğzuza vəliəhd edib?

Qədim türklərdə hakimiyyət əvəzlənməsi böyük qardaşdan sonra kiçik qardaşlara, daha sonra isə böyük qardaşın böyük oğluna keçməklə tənzimlənirdi. Zərurət olduqda isə qurultayın qərarı ilə digər qardaşlardan birinin daha layiqli böyük oğlu xaqan seçilə bilərdi.

Bu prinsipi əsas götürsək, iki ehtimal irəli sürə bilərik:

Birinci versiya: Qazan xan Bayandır xanın (həm də Aruzun) əmisi oğlu və kürəkəni olmuş xaqanın oğludur və hakimiyyətin rəsmi varisidir. Bayandır xan qan qohumu Qazan xanla daha yaxından qohum olub - qızı Burla Xatunu ona ərə verib. Ot eezi - Ot təgin Aruz isə bununla razılaşmadığından xırda bəhanədən istifadə edərək Dış Oğuzu - dövlətin qərb budağını müstəqil idarə etmək qərarına gəlib və Qazan xan Dış Oğuzu "Boz Ok" olaraq özünə tabe edir.

Əslində, Dış Oğuzun sonuncu - on ikinci boya qədər "Boz Ok" adlandığını müşahidə etmək mümkün deyil. Əgər Doqquz Oğuz və Dış Oğuzun qarşılığı kimi Boz Ok işlənirdisə, niyə bütün dastan boyu yalnız 12-ci boyda bu ifadəyə rast gəlirik?

Qədim türklər asılı etmək, tabe etmək mənasında "baz/boz" sözünü işlətmişlər. Məsələn, "Kültigin" abidəsinin şərq tərəfinin 30-cu sətrində oxuyuruq: "Tört bulundakı bodunıg kop baz kıldım, kop mana körti" (Dört tərəfdəki xalqı bütünlüklə tabe etdim, yağsız etdim, bütünlüklə mənə tabe oldu. 11, 74).

Bildiyiniz kimi, Göytürklər özlərinə tabe etdikləri doqquz oğuzların xaqanını "Baz Kağan" deyə adlandırmışlar. Doqquz oğuzların xaqanının "Baz" adlandırılması təbii ki, onun hərbi-siyasi mövqeyi, yəni imperiyaya tabe olması ilə bağlı idi.

"Boz/baz" Azərbaycan dilində bir qədər leksik mənasını dəyişərək hazırda da yaşamaqdadır. Belə ki, bir şəxsin nədənsə asılı olduğunu bildirmək üçün "baz" sonluğundan istifadə edilir. Məsələn, quşbaz, qumarbaz, arvadbaz və s.

Fikrimizcə, Dış Oğuzun sonuncu boyda - Aruz qocanın öldürüldüyü boyda "Boz Ok" kimi xatırlanmasının səbəbi idarəetmədəki dəyişiklik və dövlətin qərb budağının məhz bu boyda ləğv edilməsiylə bağlıdır. Belə olmadığı təqdirdə türk adətinə uyğun

olaraq Aruz qocadan sonra Dış Oğuz yeni rəhbər təyin edilməliydi ki, bunu da dastanda görmürük.

İkinci versiya. Aruz Qazan xanın dayısı deyil, qardaşı və ya oğludur. Sadəcə, dastan yaradıcıları oğul Uruzun adını təmizləmək və ya tarixin hansısa qatında baş verən hadisəni ümumiləşdirərək Aruz qocanın üstünə transformasiya ediblər. Çünki Oğuz eli üz-üzə dayanarkən Aruz qocanın oğlanlarının, o cümlədən Basatın adına təsadüf edilmir. Halbuki Bamsı Beyrək son nəfəsində Qazan xana ismaric göndərərkən "Aruz oğlu Basat gəlmədin, elim-günüm çapılmadın, qaytabanda dəvələrim bozlatmadın, qaracüqda Qazlıq atım kişnətmədin, ağca qoyunlarım mənrişmədin, ağca yüzlü qızım-gəlünüm əkşəşmədin, ağca yüzlü görklimi Aruz oğlu Basat gəlüb almadın, elim-günüm çapmadın Qazan mana yetişsün" (1, 125) deyir, Basatın elini talayacağından ehtiyat edir.

Ancaq Dədə Qorqud kitabına türk mifologiyası kontekstindən yanaşmaq daha diqqətçəkəndir. Əvvəlcə informasiyaları sıralayaq:

"Uyğurca Oğuz dastanı"nda Oğuz Kağanın yürüşlərindən biri də Urum elinə olur. Urum xaqan basılır, onun qardaşı Uruz bəy isə oğluna şəhəri qorumağı tapşırır. Uruz bəyin oğlu Oğuz Kağana itaət edir və qiymətli hədiyyələrlə onun görüşünə gələrkən: "Qutumuz sizin olsun, qutlu dövlətinizin; Soyunuzdandır bizim toxumu nəslimizin" - deyə qohumluqlarına işarə ilə bağışlanmasını diləyir. Oğuz xan şəhəri yaxşı qoruduğuna görə Uruz bəyin oğluna Saxlab adını verir, sonra isə ordusunu da götürüb İdil çayının sahilinə gəlir (7, 136-138).

Oğuz xan göydən halə (göyün, günəşin və işıqlı dünyanın təcəssümü - "ağl"), göylə işıqlı dünyanın, günəşin simvolu olan atəş içində düşən qızla evlənir və o qızdan üç oğlu olur - Gün, Ay və Ulduz xanlar.

Göy rəngli, yeni göydən enmiş (B.Ögəl), Yer-Su müqəddəs ruhlarının yetirdiyi ağac oyuğundakı qızla izdivacından isə Göy, Dağ və Dəniz xanlar doğulur. Oğuz xan gördüyü rüyadan sonra göy oğullarını Şərq tərəfə göndərir və onlar qızıl yayı tapıb gətirirlər. Qərbə göndərilən yer oğulları isə üç qızıl oxla geri dönürlər. Və beləliklə, yay hakimiyyət rəmzi, oxlar isə qulluqda duranlar olaraq bölünür və hakimiyyətin şərq budağı (əsas qanad) Gün, Ay və Ulduza, qərb budağı isə göy oğullarına qulluq edəcək və hakimiyyətə iddia etməyəcək Göy, Dağ və Dəniz xanlara verilir. Rəşidəddin Oğuz xanın dilindən "daha böyük olduğu" üçün sağ qolu hökmdarlığın simvolu kimi böyük oğullarına verdiyini yazır:

"Məndən sonra padşahlıq taxtım və mənim yerimə xan olaraq keçmək haqqı bozox ulusunun əlinə keçmişdir. Mən öləndən sonra ən böyük oğlum olan Gün xan, əgər həyatda olarsa, mənim yerimə keçəcəkdir. Yox, həyatda olmasa, o zaman xaqanlıq taxtım ikinci oğlum Ay xanın haqqıdır".

Türklərdə hakimiyyətin əvəzlənməsi - böyük qardaşdan kiçiyə - Ot Təgin istisna olmaqla - keçməsi və sonda böyük qardaşın böyük oğluna verilməsi burada ehtiva olunur.

Oğuz xanın məclisində, uyğurca "Oğuznamə"də ümumiləşdirildiyi kimi, bozoklar sağda, üçoklar solda əyləşirlər ("Sağ yanında bozoklar, sol yanında da üçok; Oturub əyləndilər qırx gün, qırx gecədən çox" - 7, 145).

"Şəcəreyi-tərakimə"də Ə.Bahadır xan Oğuz Xaqanın mifik şəcərə informasiyalarını aşağıdakı şəkildə cəmləyir: Gün xan (böyük oğlu - hakimiyyətə yiyələnəsi Qayı, ikinci oğlu - Qayının xidmətində duran (əti doğrayan) Bayat); Ay xan (Böyük Yazır, onun xidmətində durası Yapar); Yıldız (Böyük Avşar, kiçik Qızıq).

Göy xan (Böyük - Bayındır, ikinci - Beçənə); Dağ xan (Böyük - Salur, ikinci Eymür); Dəniz xan (Böyük - İydir, kiçik Bükdüz).

Qayıdan sonra hakimiyyətə gələn Dib Yabqu Oğuz xanı görən, onun dövlət idarəciliyini bilən adamı - Salur elindən Ulaşi özünə vəzir götürür.

Doylu Qayıya Bayat Qorqud vəzirlik eləyir, sonra isə oğlu Tuman balaca olduğu üçün hakimiyyətə Doylunun kiçik qardaşı Göl Ərki gəlir və hakimiyyətin varisi Tuman xaqan Göl Ərkinin qızı Tozuq Burlanla evlənir və sair...

(Ə.Bahadır xanın Şah Məlik obrazı və Oğuz elinin iki qütbə bölünməsi, sıxışdırılması və sair barədə dediklərini artıq tam çılpalıqlı ilə Dədə Qorqud oğuznamələrinin mifik informasiyasını izahlamağa çalışmaq kimi yozduğumuzdan, "Şəcəreyi-tərakimə" ilə paralelləri buradaca saxlayaq).

İndi bu mifik informasiyaları "Kitabi-Dədə Qorqud"la müqayisə eləyək:

Qalın Oğuzun xaqanı Qam Ğan oğlu Xan Bayandırdır. Bayandır xan Göy xanın oğlu və deməli, üçoxlardandır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, xaqan yanında sağ tərəfdə üçoxlar, sol tərəfdə isə bozoxlar dayanır və "sağ qolun daha böyük" və hakimiyyət rəmzi sayıldığını nəzərə alsaq, deməli, hakimiyyət üçoxların əlindədir - bunun məntiqi nəticəsi kimi də Bayandır xan Oğuz elinə rəhbərlik edir.

Ancaq coğrafi mövqe baxımından bozoxların yerləşdiyi ərazinin Qalın Oğuzun şərq sərhədlərini tamamladığını düşünmək olar. Çünki Aruz qocanın oğlu, dastanda xatırladıldığı kimi, Dəmirqapı Dərbənddə bəy olub və Dərbəndin İç Oğuzun yaylağına çevrilməsi sonrakı prosesdir. Üstəlik, İç Oğuzun - Üç Oxun sərhədlərini "Gürcüstan ağzından Dərbəndə qədər" əhatələmək mümkündürsə, Dış Oğuzun şərq sərhədlərini müəyyənləşdirmək olmur. Eyni zamanda, Oğuz elinə şərqdən heç bir təhlükə yoxdur - bütün basqınlar, talanlar, yürüşlər hamısı qərbə doğru baş verir. Bu, bir tərəfdən türklərin qərbə yürüşlərini ifadə edirsə, digər tərəfdən şərq sərhədlərindəki güvəncdən xəbər verir.

Bayandır xanın Qazan xana verdiyi qızı Burla xatunla Göl Ərkinin Tuman xana verdiyi Tozuq Burlan təkçə ad yox, həm də hadisə eyniliyi ilə diqqəti çəkir.

Aruzun epitetindəki At Ağuzlu ifadəsinin yakutlardakı Ot Ağl(ıs)-a bənzədiyini qeyd etdik. Bozoxlar da Oğuz xanın göydən "ağl" - "müqəddəs od", halə içində endiyi qızdan doğulan övladlarıdır. Ona görə Aruzun bu epitetini, sosial-siyasi-hərbi-dini mövqeyi ilə yanaşı, soyuna da bir işarə olan mükəmməl təqdimat olduğunu qəbul etmək lazım gəlir. Belə çıxır ki, Ot eezi Aruz hakimiyyəti əsl sahiblərinə qaytarmaq üçün cəhd edir və bu cəhdi uğursuzluğa uğrayır.

Dastanın müqəddiməsində Qorqud Atanın dilindən verilən "Axır zəmanda xanlıq gerü - Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almiya" - sözü hazırda hakimiyyətin bozoxlarda olmadığını təsdiqləyən, ancaq sonda xanlığın halal sahibinə - Gün xanın oğlu Qayı nəslinə qayıtmasını arzulayan deyimdir. Nəzərə alsaq ki, mifik təfəkkürlə Bayat Qayıya xidmət etməlidir, onda "Bayat elindən qopan" Dədə Qorqudun bir arzusu başa düşüləndir.

Sonuncu boyda Aruzun "asiliyini" də bu kontekstdə hakimiyyəti yenidən bozoxlara qaytarmaq, tarixi ədaləti bərpa etmək (12, 93) istəyi kimi dəyərləndirmək lazım gəlir.

Uyğurca "Oğuznamə"dəki Saxlabla isə Basat obrazı arasında oxşarlıq tapmaq olar. Uruz bəy Oğuz xaqanın nəslindən olduğu kimi, Aruz da Qazan xanın qohumudur. Birincidə düşmən qohumun oğlu - Saxlab bağışlanılır, ikinci də isə Basat ümumiyyətlə, bu qarşıdurmadan kənarda saxlanılır...

Əslində, təhqiqat predmetimizə daxil olmayan, ancaq üstündən keçə bilmədiyimiz bu müqayisələri istənilən qədər böyütmək mümkündür. Hesab edirik ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" oğuzların dini-

mifik dünyagörüşünün və yaşantılarının obrazlı ifadəsidir və bu ifadələrdəki dini-tarixi informasiyaları əski inanclar və mifoloji mətnlərlə qarşılaşdırmaqla üzə çıxartmaq olar.

* * *

Mətləbə qayıdaraq "uz"la bağlı mülahizələrimizi davam etdirək. "Uz" sözünə bir çox türk qövmlərinin adında da rast gəlmək olur. Daha doğrusu, şaman leksikonuna aid "uz" müqəddəs sözündən istifadə edilərək tayfa başçısına verilən titullar sonradan həmin tayfanın adına çevrilmişdir. Məsələn, Oğ-uz, Az-ər, kirk-ız, qaqa-uz, tunq-uz və sair...

Mifik mənbələrin günümüzə daşdığı informasiyaya görə, oğuzların adı ilk xaqan Oğuzdan yaranmışdır. "Ok"u, demək olar ki, bütün tədqiqatçılar "boy" kimi təqdim edirlər. Ancaq qədim türklər dünyaya - dünyanı idarə edən tanrılara - "yerlər-sular" (Yer-sub) və ya "ok/ök" demişlər. Hesab edirik ki, Ok uz - "boy yiyəsi" mənasında deyil, daha geniş anlamda - "dünyanın yiyəsi" (və ya dünyanı idarə edən tanrıların sahibi) anlamında işlənmişdir. İlk yaranışlarını dünyanın yiyəsi - "Ok/ök Uz" xanla bağlayanlar isə sonradan bu adla da tanınmışlar.

Bəzi patriot tədqiqatçılar bu versiyadan narahat olaraq, Oğuz adının Öküzlə eyniləşdirilməsindən əndişəyə düşürlər. Ancaq burda narahatlıq üçün heç bir əsas yoxdur. Nağıllarımızda dünyanı buynuzu üstündə saxlayan heyvanı öküz adlandırırlar. Əski təfəkkürə görə, dünyanı buynuzları üstündə yalnız "dünyanın sahibi, yiyəsi, tanrısı" saxlaya bilər. Və belə heyvan təbii ki, Öküz adlanmalıdır! Mifoloji mətnlərdə Oğuz xanın övladlarının Günxan, Ayxan, Dənizxan, Yərxan və sair göstərilməsindən də görünür ki, qədim təfəkkürdə oğuzlar öz xanlarını bütün dünyanın yiyəsi, tanrısı kimi qəbul etmişlər.

Digər tərəfdən, "Xannamə"də Ozqan xanla Oğuz xanın eyni şəxs ola biləcəyi fikrini Orxan Şaiq Gökyay irəli sürür və Bahəddin Ögəl də qəti olaraq bu rəyi dəstəkləyir: "Ozqan yazılış şəkli bəlkə də belə bir tələffüzün nəticəsi olaraq meydana gəlmişdir: Ozqan/Uzqan, Oz-kan/Uz-kan... Oğuz xan" (7, 193).

Bizim düşüncəmizə görə, Oğuz adının həm də Ozqan/Uzqan kimi qıpçaq ləhcəsində yaşamasını səs dəyişməsiylə izah etməkdən daha çox, eyni mənanı ifadə etməsində axtarmaq lazımdır. Yəni Ok Uz - yerin sahibi, Oz Qan/Kan - sahib xaqandır və mahiyyət etibarilə, hər iki deyim eyni dini-mifik dünyagörüşün ifadəsidir.

"Azərbaycan" sözü də Az (sahib), ər, bay (bay -müqəddəs), qan (qam) şəklində və şəxs adı kimi başa düşülməlidir. "Müqəddəs ər sahibi olan qam" titulunu özündə ehtiva edən Azərbaycan sözünün sonundakı "qan/can" heç bir halda kan - məkan kimi götürülə bilməz. Əvvəla ona görə ki, müqayisə üçün ikinci belə faktı türkdilli xalqlarda tapmaq olmur. İkincisi isə, "Azərbaycan" şəxs adı kimi yaşamasa da, Azər və Baycan adları hazırda da işlənir. (Elə "Dastan"ın özündə - Baybican və Aruz şəklində - bunu müşahidə etmək mümkündür). Hər halda, tayfa başçısı olan və deməli öz tayfasının şamanı olan Baybican adındakı ikinci tərkibin "məskən" kimi qəbul olunmasını düşünmək sadələşmələr olardı.

Xəzərlərin adı üzərindəki düşüncələr dediklərimizi daha da qüvvətləndirir. Mahmud Kaşğarlı Xuzar və ya Xozar adlı türk ölkəsindən söz açır, C.Deni Xazar sözünü türkcə Kuz-ər, yəni qüzey əri kimi izah edir, H.Vamberi cağataycada xəzərlərə Ozar adı verildiyini bildirir və bütün bunları ümumiləşdirən B.Ögəl xəzərlərin xuzərlər kimi anılmasını normal hal sayır (7, 195).

Oz-ər/Uz-ər/Az-ər-i - sahib ər, Kuz-ər-i isə qüzey əri olaraq deyil, Quz/Oquz-əri kimi qəbul etmək məntiqə daha çox uyğun gəlir. Oz-ər və Kuz-ər arasındakı deyim fərqi isə yenə də səs düşməsiylə deyil, Oğuz/Ozqan adında olduğu kimi, mifik düşüncə ilə izah etmək lazımdır.

Xəzərin Oz-ər/Kuz-ərin adıyla adlanması ona görə təsadüf deyil ki, analogi proses Azərbaycandakı digər etnonimlərdə də özünü göstərir. Məsələn, az qala Azərbaycanın atributlarından sayılan Kür və Araz çayları. Böyük ehtimalla söyləmək olar ki, Kür - türkcə böyük, qüvvətli, bahadır mənasını verən kür, ilkin orta əsrlərə qədər Ərəs kimi adı çəkilən Araz isə Ər-az sözüylə əlaqəlidir.

* * *

Qoca. "Qoca" titulu qədim türk təfəkküründə tək-cə ixtiyar, yaşlı mənalarını ifadə etmir. Qoca - ocaq qoruyucusu, əcdadlar dünyasına yaxın şəxs, kollektiv rituaların icraçısı və hökmdar, ozan, şaman elementlərini özündə birləşdirəndir. Bu bərdə geniş izahatdan yalnız ona görə çəkinirik ki, R.Kamalın (8, 24-29) fikirlərini xırda istisnalarla bölüşürük.

Beləliklə, Aruzun təqdimatındakı bütün epitetlərin onun Ot eezi olduğunu təsdiqlədiyi bəlli olur...

QAYNAQLAR

1. Kitabı-Dədə Qorqud (Tərtib edəni F. Zeynalov, S. Əlizadə). Bakı - 1988.
2. Qədim Türk sözlüyü. Leningrad - 1969
3. A.İnan: "Tarixdə və bu gün Şamanizm", Ankara - 1954.
4. Cemal Şener: "Türklərin müslümanlıqdan öncəki dini - Şamanizm", İstanbul - 1997.
5. А.В.Анохин. Материалы по шаманству у Алтайцев. Ленинград - 1924.
6. В.И.Вербирский, "Алтайские инородцы". Москва - 1893.
7. B.Ögəl. Türk mifologiyası. Bakı - 2006.
8. R.Kamal. "Kitabi-Dədə Qorqud": Arxaik ritual semantikasi. Bakı - 1999.
9. Л.П.Потапов: "Алтайский шаманизм". Ленинград -1991.
10. L.Qumilyov: "Qədim türklər", Bakı - 1993
11. Ə.Rəcəbov, Y.Məmmədov. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı - 1993.
12. S.Rzasoy. "Kitabi-Dədə Qorqud"uun sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi - Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatın dair tədqiqlər. Bakı - 2002, s. 85-155.
13. İmadəddin Nəsimi. İraq divanı. Bakı - 1987.
14. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XI cild, B-2002.
15. B.Ögəl. Türk Kültür Tarixinə Giriş. IX cild, Ankara - 1991.
16. Azərbaycan tarixi, 7 cilddə, III cild, Bakı - 1999.
17. Azərbaycan tarixi. Bakı - 1994.
18. Ə.Fərzəli. Dədə Qorqud yurdu. Bakı - 1989.
19. "Kitabi - Dədə Qorqud" ensiklopediyası. Bakı - 2000.
20. В.Н.Басилов. Избранники духов. Москва - 1984.
21. Е.С.Новик. "Обряд и фольклор в Сибирском Шаманизме". Москва - 1984.
22. H.İsmayılov. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı - 2002.
23. Əbülqazi bəhadır xan. Şəcərəyi-tərakimə. Bakı - 2002.
24. Энциклопедия мистических терминов. Москва - 2001.
25. Л.Н.Гумилёв. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку - 1991.
26. Mahmud Kaşgarlı. Divanı-lüğəti-it Türk. Bakı - 2006.

Ali ALIYEV

FOLKLORUN REGIONAL XÜSUSİYYƏTLƏRİNƏ ÜMUMNƏZƏRİ BAXIŞ

Hər bir xalqın folkloru həmin xalqın milli-mənəvi varlığının bütün aspektlərini özündə əks etdirməsi baxımından ümumətnos hadisəsidir. Yəni o, mənsubiyyət baxımından təmsil etdiyi xalqın nə ayrıca bir sosial təbəqəsinə, nə də müəyyən bir regionuna aid deyil. Folklor etnosun tarixi lokallaşma prosesində, mövcud olduğu hansı ərazidə yaranmasından, hansı sosial təbəqənin bədii-estetik maraqlarını təmsil etməsindən asılı olmayaraq, o, bütövlükdə xalqa məxsusdur. Bunun ən başlıca səbəbi ondan ibarətdir ki, folklor etnik subyektin ayrı-ayrı fərdlərinin bədii-intellektual təfəkkürünün məcmusundan yaranan ümumətnos yaddaşının təzahürü kimi meydana gəlmişdir. Folklor mətnlərinin məğzini təşkil edən folklor modelləri birbaşa uzun tarixi proseslər nəticəsində yaranan etnik yaddaşın sayəsində formalaşır.

Lakin bütün bunlarla yanaşı, folklor həm də məhəlli-regional hadisədir və folklorun bu məhəlli spesifikasiyası onun ümumətnos hadisəsi olmasını qətiyyənlə inkar etmir, əksinə, bəlkə də, ümumətnos olmanın ən başlıca şərtlərindən biri kimi xüsusi mənə və əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycan folklorşünaslığında bu səviyyədən tutmuş, diletant-həvəskar səviyyəsinə qədər bu məsələyə müxtəlif münasibətlər bildirilmişdir. Folklorun regionlar üzrə öyrənilməsinə qarşı çıxanlar son dərəcə populist bir tezisdən çıxış edirlər: güya folklorun regionlar üzrə öyrənilməsi müasir milli düşüncədə bütövlə Azərbaycanın mənəvi-fiziki parçalanmasına gətirib çıxara bilər. Güya bu istiqamətdə daha təhlükəli tendensiya meydana gəlməsinə səbəb ola bilər. Məsələyə bu şəkildə yanaşma zahirən vətənpərvərlik təsiri bağışlasa da, əslində folklorşünaslıq elminin elmi prinsiplərindən baxdıqda savadsızlıqdan xəbər verir. Azərbaycan folklorşünaslığında bu mübahisələrdə ən tutarlı tezisi, hökmü, konsepsiyanı görkəmli folklorşünas alim H.İsmayılov ortaya qoymuşdur: "Azərbaycanımızın istər itirilmiş, istərsə də mövcud bölgələri üzrə folklor antologiyaları işıq üzü gördükcə antologiyalar haqqında müxtəlif rəylər səslənir. Ağır fiziki (ekspedisiyalar) və intellektual (janr təsnifatı, izah və s.) fəaliyyətin nəticəsi kimi yaranan hər bir antologiya işıq üzü gördükcə bu işin milli-mənəvi dəyərlərimizin rekonstruksiyası, dövlət və dövlətçilik miqyasında əhəmiyyəti yüksək qiymətləndirilməklə yanaşı, qeyri-elmi səviyyədə iradlar da səslənir. Belə qeyri-elmi iradlar içərisində milli folklorumuzun regional aspektdən

öyrənilməsinin qeyri-səmərəliliyi, hətta zərəri haqqında mülahizə də vardır. Bu mülahizələr çox güman ki, müasir humanitar elmlərin nailiyyətlərini, lap elə folklorşünaslıq tədqiqatlarının adi üsullarını bilməməkdən irəli gəlir". (1, 99) Alimin folklorun regional aspektlərini inkar edənlərə qarşı radikal münasibəti tamamilə təbiidir. Çünki, həqiqətən də, bütün dünya folklorşünaslığında folklorun regional-məhəlli aspektləri daim ayrıca tədqiqatın mövzusu olmuşdur. Azərbaycan folkloru da bu baxımdan müstəsnalıq təşkil etmir. Bütölkədə götürüldükdə Azərbaycan folkloru nisbətən iri kulturoloji çevrənin tərkib hissəsidir. Yəni bu folklor mahiyyət etibarilə ümumtürk folklorunun tərkib hissəsidir. İri strukturun tərkib hissəsi kimi Azərbaycan folkloru da ayrı-ayrı regional elementlərin vəhdətindən ibarətdir. Azərbaycan folklorunun iri regional aftonomiyalarının formalaşması bir tərəfdən folklor düşüncəsinin öz daxili inkişaf qanunauyğunluğunun, digər tərəfdən isə ictimai-siyasi hadisələrin təsiridir. Azərbaycan folklor mühitlərindən, yaxud Azərbaycan folklor bölgələrindən və regionlarından danışarkən mədəni-kulturoloji proseslərlə, tarixi, sosial-siyasi proseslər paralel götürülməlidir. Çünki əslində mövcud folklor regionlarının formalaşmasından əvvəl, həmin regionun bu və ya digər hadisənin təsiri ilə sosial-siyasi və coğrafi aftonomiya formalaşır. Və bölgə folklorunun regional spesifikasi bilavasitə həmin coğrafi avtonomiyayı formalaşdıran amillərlə də şərtlənərək formalaşır.

Folklorun regional xüsusiyyətləri haqqında danışarkən bir məsələ üzərində də xüsusi dayanmaq lazımdır. Bu da müəyyən bölgə folklorunun mətn fakturasını çevrələyən mənəvi ərazinin necə adlandırılması ilə əlaqədardır. Azərbaycan folklorşünaslığı təcrübəsində iki anlayış digərləri ilə müqayisədə daha çox normativdir: **mühit** və **məktəb**. Araşdırmalarda müxtəlif səviyyələrdə bu anlayışların hər ikisi işlədilməkdədir. Bəziləri mühit anlayışına, bəziləri isə məktəb anlayışına üstünlük verirlər. Bu anlayışlara Seyfəddin Rzasoyun münasibəti son dərəcə maraqlıdır: "Mühit" və "məktəb" anlayışları aşiq sənətinə münasibətdə konkret məzmun kəsb edən, öz dəqiq sərhədlərinə malik, başlıcası, biri o birini əvəz edə bilməyən, qeyri-sinonimik terminlərdir.

Mühit aşiq sənətinə münasibətdə tarixi, coğrafi, domoqrafik, siyasi, ictimai, iqtisadi, inzibati, linqivistik, mədəni və s. bu səviyyəli anlayışların şərtləndirdiyi anlayışdır. Bu anlayışın gerçəkləşmə (ifadələnmə) kodu məkani-mənəvi, yəni fiziki ruhundadır.

Məktəb aşiq sənətinə münasibətdə mədəni təcrübənin öyrənilməsinin, sənəti sistem kimi gerçəkləşdirən ənənələrin yaşadılma mexaniz-

minin xüsusi halını ifadə edən anlayışdır. Onun gerçəkləşmə kodu bütün hallarda mənəvidir. Başqa sözlə, aşiq sənətinin varlığı mənəvi təsir dilinə müncər olunur. Və bu varlıq musiqi səsi və bədii sözün sənət kontekstində struktur vahidlərindən təşkil olunur". (2) Seyfəddin Rzayevin yalnız aşiq sənətinə aid etdiyi bu müddəaları bütövlükdə regional folklora da aid etmək mümkündür. S. Rzasoyun bu müddəalarında mühitin və məktəbin bir-birindən fərqi aydın sərhədlərlə göstəriləndiyindən, bu mülahizələr qiymətlidir. Lakin burada "Mühit hansı amillərlə şərtlənərək meydana gəlir?"- sualına cavab almaqla yanaşı, "Mühit özü nədir?"- sualına cavab yoxdur. Müəllifin yanlışlığı orasındadır ki, mühiti şərtləndirən amilləri mühitin özü kimi qələmə verməyə çalışmışdır. Bizcə, müəllifin sadaladığı bütün bu amillərlə şərtlənərək meydana gələn mühit daha çox iri səviyyədə ümummilli folklorun müəyyən regional özəlliklərə malik, yaxud həmin regionda yaranması ilə şərtlənərək regional spesifiklik kəsb edən fakturasıdır. Əlbəttə, bəlkə də "folklor fakturası" ifadəsi hardasa özünü doğrultmur. Biz bu ifadə adı altında ümummilli folklorun ayrıca bir regiona məxsus hissəsinin bütün janrlarını nəzərdə tuturuq.

Məsələnin digər tərəfinə gəldikdə isə, əlbəttə, regional folkloru işarələmək baxımından mühit daha dəqiq anlayışdır. Məktəb, S.Rzasoyun tamamilə doğru qeyd etdiyi kimi, həqiqətən də, daha çox mövcud ənənənin ötürülməsini ifadə edir. Bundan əlavə mühit nisbətən geniş, məktəb isə ona münasibətdə nisbətən dar anlayışdır. Bir mühit içərisində bir neçə məktəb ola bilər. Məsələn, Şirvan folklor mühitində Şakir məktəbi, Göyçə aşiq mühitində Ələsgər məktəbi və s. ola bilər. Məktəbin başında dayanan sənətkar heç şübhəsiz, mənsub olduğu mühitin folklor özəlliklərini təcəssüm etdirir. Lakin bununla yanaşı, məktəbin mühitin folklor özəllikləri ilə qaynayıb qovuşan fərdi sənətkar özəllikləri də vardır ki, onlar məktəbin, sənətkarın özündən sonra xeyli müddət, bəzən bir neçə yüz il davam etməsini şərtləndirən əsas amillərdəndir.

Bu məsələlərin yazılı ədəbiyyatda analogiyaları da dediklərimizi sübut edir. Ədəbiyyat ümummilli hadisədir. O, normalara tabe etdirilmiş ümummədəbi dildə yarandığından onun regional spesifikaya malik bölgüləri yoxdur. Lakin bu ümummilli ədəbiyyatın içərisində fərdi istedadlarla bağlı məktəblər mövcuddur: Nizami ədəbi məktəbi, Füzuli ədəbi məktəbi, Vaqif ədəbi məktəbi və s. Həm folklorda, həm yazılı ədəbiyyatda məktəblər təcrübənin ötürülməsi funksiyasını yerinə yetirirlər.

Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətlərindən danışarkən bir

məsələni də xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, ümummilli folklorumuzun regional bölgüsü onun "bölünə bilən elementlərinin" son həddi demək deyildir. Regional folklor özü də məhəlli səviyyəyə bölünür. Bir regional folklor mühitinin içərisində bir neçə məhəlli səviyyələr aşkarlamaq mümkündür. Xüsusən folklor təfəkkürünün daha güclü olduğu bölgələrdə məhəlli səviyyələrin sərhədləri daha aydın görünür. Məsələn, janrlar içərisində lətifənin, yumorun güclü olduğu Şəki folklor mühitində çoxlu sayda məhəlli səviyyələr mövcuddur. Ən maraqlı cəhətlərdən biri də ondan ibarətdir ki, folklorun məhəlli səviyyəsində qədim etnik arxetiplər, etnik-mifoloji görüşlər daha saf şəkildə qorunmuşdur. Bunun başlıca səbəbi ondan ibarətdir ki, folklorun sərhədləri daha geniş götürüldükcə onun yazılı mədəniyyətlə əlaqələri, daha dəqiq ifadə etsək, yazı mədəniyyətinin folklorla müdaxiləsi də güclənir. Folklorun ümummilli səviyyəsi regional səviyyəsi ilə müqayisədə, regional səviyyəsi isə məhəlli səviyyəsi ilə müqayisədə yazı mədəniyyətinin təsirinə daha çox məruz qalmışdır. İstər ümummilli, istər regional, istərsə də məhəlli folklorun yazı mədəniyyətinin təsirinə məruz qalması ümumetnik yaddaşın daşıyıcısı olan etnik subyektin yazı mədəniyyətinin təsirinə məruz qalması deməkdir. Məlum həqiqətdir ki, şəhərlərlə müqayisədə kəndlər, əyalətlər "mədəniyyətin zədələnmədiyi" etnik yaddaşı özündə daha saf şəkildə qoruyub saxlayıblar. Ona görə də ümummilli folkloru ayrı-ayrı regionlar, hətta məhəllələr üzrə öyrənmək etnik yaddaşı daha saf şəkildə rekonstruksiya etmək baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Məsələn, Azərbaycan folklorunun ən zəngin bölgələrindən olan Dərələyəz folklorunda elə nümunələr vardır ki, onlar xalqımızın ən əski mifoloji görüşləri ilə səsleşir. Bu bölgənin ən çox yayılmış janrlarından olan mifoloji rəvayətlər xalqın qədim mifik görüşlərini, inanc sistemini bərpa etmək üçün əvəzsiz bir xəzinədir.

Azərbaycan folklorunun regional bölgələrinin cəmindən yaranan ümummilli folklor məcmusu bəzilərinin hesab etdiyi kimi eklektik mozaika deyildir. Bu məcmu biri-digərinin davamı, tamamlayıcısı təsirini bağışlayan sistem hadisəsidir. Azərbaycan türklərinin tarixən məskunlaşdığı tarixi Azərbaycan torpaqları üzərindəki etnik subyektin yaddaşında etnosun keçib gəldiyi tarixi yol, bu mürəkkəb tarixi yolda onun əldə etdiyi mənəvi mədəniyyət qorunub saxlanılmışdır. Bizim elə bölgələrimiz vardır ki, orada müxtəlif mədəniyyət tiplərinin çoxsistemliliyinə, sintezinə rast gəlirik. Məsələn, Azərbaycanın zəngin folklor regionlarından olan Şirvan belə bölgələrdəndir. Burada biz folklor düşüncəmizi orta əsrlərin şəhər mədəniyyəti, bundan irəli gələrək klassik mədəniyyət

standartları ilə daha çox qaynayıb qovuşmuş görürük. Lakin bu cəhətin özü də milli folklorumuzun yeni bir məziyyəti kimi özünü göstərir. Çünki bu folklorun da nüvəsində milli mental, etnik-mifoloji arxetiplər dayanır. Əgər biz folklorumuzu regional prinsiplər əsasında öyrənməsək, onda bu bölgəyə məxsus regional xüsusiyyətlər heç vaxt ayrıca tədqiqatın predmetinə çevrilə bilməz.

Folklorun regional aspektdən öyrənilməsinin elmi əhəmiyyəti ilə yanaşı onun bir ümummilli əhəmiyyəti də vardır ki, bu da heç də birinci istiqamətdən az əhəmiyyət daşımır. Zaman-zaman son iki yüz ildə erməni-rus xristian birləşmiş şovinizminin fiziki və mənəvi terroruna məruz qalmış Azərbaycan üçün bu, xüsusilə əhəmiyyət kəsb edir. Yuxarıda göstərilən səbəbdən Azərbaycan öz tarixi ərazilərini itirə-itirə gəlir və çox təəssüf ki, bu itki bu gün də davam edir. Torpaq yalnız etnosun maddi əsası deyil, torpaq həm də mənəvi yaddaşdır. Əgər torpaq öz üzərindəki maddi abidələri ilə həmin etnosun maddi mədəniyyətini əks etdirsə, həmin torpaq üzərindəki etnosun yaddaşı mənəvi mədəniyyəti əks etdirir. Etnos torpaqdan təcrid olunanda mənəvi yaddaş daha çox zədə alır. Müasir Azərbaycanın rəsmi inzibati ərazi vahidi kimi artıq Dərbənd yoxdur, Borçalı yoxdur, Göyçə yoxdur, Zəngəzur yoxdur, Qaraqoyunlu yoxdur, Dərələyəz yoxdur, Ağbaba... yoxdur, lakin bütün bu bölgələrin folkloru mövcuddur! Müasir Azərbaycanın siyasi-inzibati ərazisində nəzəri və rəsmi olaraq Qarabağ var, lakin faktiki olaraq yoxdur. Buna baxmayaraq, bu bölgənin bütün mənəvi mədəniyyətini özündə əks etdirən Qarabağ folkloru var! Bu bölgələrin folklorunda bütün digər cəhətlərlə yanaşı, xalqımızın ağırlı-acılı taleyi də əks olunmuşdur. Mərhum professor Yaşar Qarayevin sözləri ilə desək, Azərbaycanın mənəvi coğrafiyası folklorunda bütöv qalmışdır. Əgər bu gün, son dərəcə ağır zəhmət bahasına başa gələn, bu bölgələrin folkloru toplanıb nəşr edilməsə, onda çox yox, cəmi bir neçə on ildən sonra biz fiziki coğrafiyamızı itirdiyimiz kimi, mənəvi coğrafiyamızın bütövlüyünü də itirəcəyik. Əgər bir neçə ildən sonra vətənin fiziki bütövlüyünü bərpa etmək mümkün olsa da, mənəvi bütövlüyü qoruyub saxlamasaq, onu heç vaxt bərpa edə bilməyəcəyik.

Beləliklə, folklorun regional baxımdan öyrənilməsi, göründüyü kimi, həm professional folklorşünaslıq elmi prinsipləri baxımından, həm də müasir milli-siyasi gerçəklikdə milli-mənəvi dəyərlərin qorunması baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. H.İsmayılov. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı. Səda. 2006. 336 səh.

2. Seyfəddin Rzasoy. Folklor İnformasiyasının etnik-regional strukturunun modelləşdirilmə konsepsiyası – H.İsmayılov. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı, Səda, 2006, s.3-37.

РЕЗЮМЕ

Али Алиев. ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФОЛЬКЛОРА

В статье рассказывается о теоретических сторон региональных особенностей Азербайджанского фольклора. Вовлекается новый взгляд о школе и среде на теоретические мысли.

SUMMARY

Ali Aliyev. GENERAL-THEORETICAL SIGHT AT REGIONAL FEATURES OF FOLKLORE

In clause it is told about the theoretical parties of regional features of the Azerbaijan folklore. Also the new sight about scholl and distinctions between a genre qoshma and ashug poem. Clause is written on a basis shirwan ashug poems.

Çinarə MÜTƏLLİMOVA

**AZƏRBAYCAN QƏHRƏMANLIQ DASTANLARI VƏ
ONLARIN BƏZİ ƏRƏB QAYNAQLARINDAKI
PARALELLƏRİ**

Söz sənətinin ümumdünya miqyasında məzmun və mahiyyət baxımından rəngarəngliyinin müxtəlif milli ədəbiyyatda gözə çarpan oxşarlıq və bəzən də eynilik təşkil etməsi konkret dəlil və sübutlarla izah olunmalıdır. Dünya miqyasında baş verən inkişafı əks etdirmək ədəbiyyatşünaslıq elminin qarşısında dayanan ən ümdə vəzifələrdən biridir. Bu vəzifənin öhdəsindən gəlmək üçün ədəbiyyatşünaslıq elmi öz dar milli çərçivəsindən çıxaraq, psixoloji-müqayisəli istiqamətə yönəlməlidir. Bu istiqamət dünya folklorunda mövcud olan mövzu, məzmun və mahiyyət oxşarlığını aşkarlamaqla bərabər, bəşər cəmiyyətinin müxtəlif cəmiyyətləri arasında olan qarşılıqlı əlaqələri açıqlayıb, onların söz sənətindəki ardıcılığını göstərir.

Tipoloji-müqayisəli aspektdə ərəb-Azərbaycan folklorunda mövcud olan mövzu, süjet və mahiyyət eyniliyinin araşdırılması baxımından ədəbiyyatşünaslıq elmində müəyyən işlər görülmüşdür. Xalq yaradıcılığı sahəsində filologiya elmləri namizədi Rza Xəlilovun şəhərli və məişət nağılları, həmçinin bir sıra alimlərin məhəbbət dastanlarının müqayisəli və qarşılıqlı öyrənilməsi sahəsində görülən işləri təqdirəlayiqdir.

Nəzəri-tipoloji aspektdə qeyd olunmalıdır ki, belə eposlar xalqların etnik cəhətdən formalaşması, özünün etnocoğrafi arealının müəyyənləşdirilməsi məsələsində meydana çıxır, eposun təkamülü prosesində iştirak edir, epik ənənələrdə sabitləşir, öz yerini tapır. Elmi ədəbiyyatda daha çox "klassik epos" adı ilə tanınan bu tip dastanlar sinifli cəmiyyətə qədərki dövrün məhsulu olan arxaik təhkiyəvi formaları - epik-mifoloji rəvayətləri və mifoloji qəhrəmanlıq süjetləri ənənələrini müəyyən qədər davam etdirsə də, əslində eposun keçmişinin mifləşdirilməsi prosesinə zərbə vurur, tayfalararası müharibələr, hərbi sərkərdələr haqqında epik yaradıcılıq məhsuluna çevrilir. Bu eposlarda mifiklik arxa plana çəkilir, tarixilik ön plana çıxarılır".

Haqqında danışacağımız Azərbaycan xalq qəhrəmanlıq dastanları olan "Dədə Qorqud", "Koroğlu", "Qaçaq Nəbi", ərəb qəhrəmanları olan "Əntərə", "Seyf Zu Yəzən", "Əli Zibak", "Zat əl-Himmə"də bu özünü bariz şəkildə göstərir.

Həm Azərbaycan, həm də ərəb xalq qəhrəmanlıq dastanları arasında olduğunu sübut edən bir çox oxşar süjet və motivlər vardır. Bu sırada qəhrəmanın özünə layiq - igid, cəngavər həyat yoldaşı axtarmasını ("Kitabi Dədə-Qorqud"dakı Banuçiçək və "Əntərə" dastanında Əblə), qəhrəmanların şair olması ("Koroğlu" dastanında Koroğlu, "Əntərə"də Əntərə surəti), qəhrəmanların igidlərinin olması ("Koroğlu"dakı dəlilər və "Əli Zibak"da dəliqanlılar), qəhrəmanın ən yaxın dostu kimi atının olması ("Koroğlu" dastanında Qırat, "Əntərə"də Əbcər) və s. nümunələri göstərmək olar.

Hər iki xalqın qəhrəmanlıq dastanlarında diqqəti çəkən tipoloji uyğunluqlardan biri kələkbazlıq motivləridir. Bu müqayisə "Əli Zibak" dastanı ilə Azərbaycan xalq qəhrəmanlıq dastanları arasında daha aydın şəkildə görünür. Qiyafə dəyişmək yolu ilə gələn üsuldən "Əli Zibak" dastanı kimi "Dastani Əhməd Harami" əsərində də istifadə olunub. Əsərin qəhrəmanı intiqam almaq üçün müxtəlif hiylə və kələklərə əl atır. Bu kələklərdən biri də onun cilddən-cildə düşməsidir. "Əli Zibak" dastanında Əlinin anası Fatimə gah bədəvi paltarı, gah da qoca - köçəri qarı paltarı və ya döyüşçü paltarı geyinərək, çətin vəziyyətdə müxtəlif cildlərdə oğluna kömək edir. Əli də paltarını və qiyafəsini tanınmaz dərəcədə dəyişərək, qoçaqların hər birinə sehrli əşyaların və ya xəzinənin əldə edilməsində kömək edir. Ümumiyyətlə, ərəb qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanı - igid döyüşçü, döyüş sənətini bilən qoçaq və bununla yanaşı kələbkaz, hiyləgər olur. Belə qəhrəman qılıncla, nizə ilə bacarıqla vuruşur, düşməni sərrast ox ilə məhv edə bilir və eyni zamanda düşməni əsir almaq üçün müxtəlif bihuşedici maddələr hazırlaya bilir. Qəhrəman öz qiyafəsini elə tanınmaz dərəcədə dəyişə bilir ki, onu, doğrudan da, ya qadın, ya da zənci hesab edirlər. Məsələn, Əli Zibak dərviş, rahib, rahibə, vəzir, mehtər və s. qiyafələrə düşür. Dastanın 4-cü fəslində Səlahəddinin adamları Əlini axtarırlar. Əli məscidə olanda, onlar ora gəlir. Əli Zibak da qiyafəsini dəyişərək onların başına oyun açır. 5-ci fəsildə Əli qız cildinə girir. Səlahəddin onu qız bilib otağına aparır. Onlar otaqda tək qaldıqda Əli Səlahəddinin əl-ayağını bağlayaraq qaçır. 6-cı fəsildə Əli Zibak ölü yuyan qiyafəsində Səlahəddinin kələyini bildiyi üçün onun üstünə qaynar su tökür, 16-cı fəsildə isə oğlunu xilas etmək üçün Fatimə Dəlilə görkəminə girərək onu xilas edir, Dəlilənin qardaşı oğlunu oğurlayır, onun qardaşını isə lüt soyundurub dama çıxarır.

"Koroğlu" dastanında "Həmzənin Qıratı qaçırməsi" qolunda kələkbazın tək-cə fırlıdaq, yalançı olmasından başqa, həm də tədbirli

olması haqqında bir epizod var. Burada deyilir ki, Həsən paşa Koroğlunu aradan götürmək haqqında tədbir tökür və bu işə kəndin zadəganlarını da qoşur. Koroğlu Qıratsız heç nə edə bilməz, odur ki, mən Qıratı qaçıрмаğa hazıram. Həsən paşa bunu eşidib sevinir. Həmzə isə deyir ki, ona mal-dövlət lazım deyil, yalnız paşanın kiçik qızı lazımdır. Paşa təəccüblənəndə Həmzə deyir: "Əgər qızını mənə versən, olaram sənin kürəkənin. Kürəkən ki, var, elə oğula bərabər bir şeydir. Ondan sonra elə bəylik də öz-özünə gələcək, mal dövlət də..."

Keçəlin Düratı qaçıraraq, dəyirmançının yanına gəlib onu aldatması və paltarını geyinməsi epizodunda da qiyafədəyişmə üsulundan istifadə olunmuşdur.

Bildiyimiz kimi qəhrəmanlıq dastanları üç qismə ayrılır: 1) əfsanəvi-rəvayətlə səsləşən dastanlar; 2) tarixi-qəhrəmanlıq dastanları; 3) tarixi hadisələrə əsaslanan dastanlar. Adları çəkilən bu qəhrəmanlıq dastanlarının hər üç növündə kələkbazlıqla bağlı süjet, epizod və motivlər vardır. Bir məqamı da qeyd etmək lazımdır ki, istər ərəb, istər Azərbaycan qəhrəmanlıq eposlarında kələkdən həm müsbət, həm də mənfi qəhrəmanlar istifadə edirlər. Ərəb sirlərindən fərqli olaraq eposlarımızda kələk epizodik xarakter daşıyır, yəni, peşəkar kələkbazlar yoxdur.

Ümumiyyətlə, kələkbazlıq mövzusunda yazılmış əsərlər hansı xalqa mənsub olursa olsun, avantüra və yalan fonunda onların ictimai-siyasi səbəblərini araşdırıb izah etmək üçün zəruri olan fikirləşmə qabiliyyəti aşılayır.

"Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda kələklə bağlı epizodlar "Bayböyrənin oğlu Bamsı Böyrək" boyunda bir neçə epizod daha çox diqqəti cəlb edir. Birinci epizod "Yalançı oğlu Yalançıyla bağlı olan" epizodudur. O, niyyətinə nail olmaq üçün Beyrəyin ona bağışladığı köynəyi qana batıraraq Bayandır xana gətirib: "Beyrəyi Dərbənddə öldürmüşlər, bu da nişanıdır, sultanım!"-deyir. Əslində, nəticə etibarilə onun bu kələyi baş tutmur, lakin hiyləsi nəticəsində aləm bir-birinə qarışır, Bayböyrənin böyük düşərgəsinə şivən düşür, Banuçiçək yaxasını yırtır, iti dırnağı ilə ağ üzünü cırır.

Xatırladığımız ikinci epizod da bu boydadır və qiyafədəyişmə məqamı təsvir edilmişdir. Burada Beyrək özünün qiyafəsini dəyişərək toya gedir. Elə bu boyda Banuçiçəyin Beyrəklə dayə adı ilə yarışa girməsi, ox atıb at çapması və güləşməsi kələyin bir növüdür.

Qeyd etmək lazımdır ki, tanınmamaq üçün qiyafəni dəyişmək,

elə hiylə, kələk növü kimi hər iki xalqın folklorunda xüsusi yerə malikdir.

Kələkbazlıqla bağlı motivlərdən biri "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında "Basatın Təpəgözü öldürməsi" boyudur. Bu Basatın qoçu kəsərək, onun dərisi içinə girib, bu kələklə təpəgözün əlindən qurtarması epizodudur.

Bir məqamı da qeyd etmək istərdik ki, "Əli Zibak" dastanında onun uşaqlıq illəri ilə bağlı fəsillərdə Yaxın və Orta Şərqi müxtəlif xalqlarının folkloru ilə bağlı elementlər üstünlük təşkil edir. II, III fəsillərdə Əli Zibakın Şeyxi aldatması, ona axmaq müəlliminin öz əksini quyuda göstərərək kələk gəlməsi, təbibin müəllimin yanğını çərtərək orada gizlətdiyi tikəni tapması kimi motivlərə biz Molla Nəsrəddin lətifələrində də rast gəlirik. Həşiyə çıxaraq xatırladaq ki, Azərbaycan ədəbiyyatında lətifələr əsasən iki nəfərin - Bəhlul Danəndə və Molla Nəsrəddinin adı ilə bağlıdır. Belə olduğu halda, bizim lətifələrin tarixinin ən uzağı Harun Ər-Rəşid dövrü ilə əlaqələndirilməsini razılıqla qarşılaşmalı oluruq. Belə ki, bəzi mənbələrə əsasən Bəhlul Danəndə Harun Ər-Rəşidin qardaşı olmuşdur. Molla Nəsrəddinə gəldikdə isə, bəziləri onun Harun Ər-Rəşidin (IX əsr), bəziləri səlcuqilərin (XII əsr), bəziləri isə Teymurləngin (XIII əsr) dövründə yaşadığını qeyd edirlər. Molla Nəsrəddin lətifələri ilə demək olar ki, başqa obrazlarla "Əli Zibak" dastanında təkrarlanır.

Əgər dastanlarımızda kələkbazlıq motivləri epizodik xarakter daşıyarsa, ərəb kələkbazları da rəhmdil, kələk yolu ilə qazandıqları bir loxmanı kasıblarla bölüşüb, əl tutan şəxslər kimi təsvir edilir.

Azərbaycan və ərəb qəhrəmanlıq dastanlarında digər oxşar motivi biz "Koroğlu" və "Əntərə" dastanları arasındakı müqayisədə də görə bilərik. Əvvəla, Koroğlu kimi, Əntərə də tarixi şəxsiyyətdir. Bu iki dastan qəhrəmanlarının obrazlarında həm tarixi, həm də bədii layların qovuşmasını görürük. Koroğlu tarixdə yaşayan qəhrəman və şairdir. Onun düşmənlə mübarizədə qalib gəlməsində Misri qılıncın, Qıratın ayrılıqda rolu olduğu kimi, nərsinin və şairliyinin də böyük köməyi olmuşdur. Koroğlunun şairliyi düşmənlərə psixi təsir göstərsə, nərsəsi bir növ fiziki qüvvəyə çevrilir. Əntərə də tarixi qəhrəman və şairdir. Onun da uğurlarında atı Əbcərin və qılıncının böyük rolu olduğu kimi, şerləri ilə də düşmənlərə güclü zərbə vurur. Koroğlu mərddir, Dəli Həsənlə vuruşub ona qalib gəlir. Lakin gördükdə ki, Dəli Həsənin onunla qardaşlaşmaq əhdi var, ona inanır və qardaşını qəbul edir. Əntərə də mərddir. Əmisi Malik ona dəfələrlə

pislik edir. Əmisini öldürmək fürsəti Əntərənin əlinə düşsə də, o, əmisinin verdiyi sözlərə inanaraq, onu əfv edir.

Koroğlu səxavətlidir. O, tez-tez dəlilərini səxavətlə mükafatlandırır. Əntərə də əliaçıqdır. O, öz varını həmişə kasıblar və yetimlər arasında bölür.

Hər iki dastan nəsrə nəzmin qarışığından təşkil olunub. Lakin Koroğlu ilə Əntərənin ölüm səhnələri arasında fərq mövcuddur. Belə ki, "Koroğlu" dastanında Koroğlunun ölümü, onun mübarizəsinin sonu təsvir edilmir. "Koroğlunun qocalığı" qolunda qəhrəmanın sarsıntıları, iztirabları ümumiləşdirilir. Koroğlu mübarizəsinin xalqın öz səadəti uğrunda apardığı mübarizənin bir hissəsi olduğundan, qəhrəmanın ölümünü təsvir etmək istəmir.

Biz qeyd etdik ki, Koroğlunun nəbəsi bir növ onun düşməne qalib gəlməsində böyük amillərdən biridir. Əntərə də öz nəbəsi ilə nəfəsləri kəsir. Əntərə yaralanaraq bərk nəbə çəkir. Onun bu nəbəindən qorxan Vizirin ürəyi partlayır. Ölüm ayağında olsa da, ordunun qabağında gedir, yıxılmamaq üçün özünü ata bağlayır. Nəbə çəkərək düşmənləri qorxudur. Uzun müddət heç kim ona yaxın gələ bilmir. Sonra Əntərənin tərpendiyini görüb atı hürküdürlər. Məlum olur ki, Əntərə ölür.

Əgər xalq Koroğlu kimi igid cəngavərin ölümünü təsvir etmək istəməyirsə, "Əntərə" dastanında biz qəhrəmanın əzəmətli ölümünün şahidi oluruq.

İstər "Koroğlu", istərsə də "Əntərə" dastanlarında sanki hər iki qəhrəmanın əlindən tutub onları həyatın dalanbac yolları ilə aparən bir qüvvə olduğunu hiss edirik. Qəhrəmanlar bəzən kor-koranə bu qüvvələrin ardınca gedir. Əgər oğuz qəhrəmanının ölümünü xalq görmək istəməyirsə, ərəb qəhrəmanının ölüm səhnəsi möhtəşəm cizgilərlə təsvir edilmişdir. Bu qəhrəmanların ölümü Vətən, cəmiyyət bütövlüyünü qoruyan hər bir insana irqindən, dinindən, milliyyətindən asılı olmayaraq bir örnək kimi möhtəşəm abidədir.

Ə D Ə B İ Y Y A T

1. M.Təhmasib: "Azərbaycan xalq dastanları". B., 1971.
2. Y.İsmayılova ""Koroğlu" dastanında obrazlar sistemi". B., "Nurlan", 2003.
3. Ə.Atakişiyev: "Şimali Avropa və türk qəhrəmanlıq dastanlarının orta tipoloji və genetik xüsusiyyətlərinə dair". B., 2000.
4. "Koroğlu". B., "Azərnəşr", 1929.
5. Ш.Ибрагимов "Арабский народный роман". М., 1984.
6. "Жизнь и подвиги Антары". М., 1968.
7. Аль-Фахури Ханна "История арабской литературы." М., 1961, том. II.

РЕЗЮМЕ

Чинара Муталлимова

**АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ ГЕРОИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ И ИХ
НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ В АРАБСКИХ ИСТОЧНИКАХ**

В статье были сопоставлены азербайджанские героические легенды с арабскими этическими текстами. Автор сопоставил такие легенды как "Деде-Коркуд", "Короглу", "Качаг Наби" с арабским эпосом "Антара", "Сейф Зу Язан", "Али Зибач" и т.д. и обнаружил типологические сходства.

SUMMARY

Chinara Mutalimova

**THE AZERBAIJAN HEROIC LEGENDS AND THEIR SAME
PROBLEMS IN THE ARABIAN SOURCES**

In clause the Azerbaijan heraic begends have been compared to the Arabian heroic begends have been compared to the Arabian ehtical texts. The author has compared such legends as, "Grandfather-Korkud", "Koroğlu", "Kachak Nabi" with Arabian epos "Antara". "The safe of Starage Qazan", "Ali Zibach", etc has found out typological similarities.

Samirə ƏLİYEVƏ

BUTA: MƏNƏVİ TƏKAMÜLDƏ ŞƏRİƏTDƏN TƏRİQƏTƏ KEÇİD

Buta mərhələsi Azərbaycan məhəbbət dastanlarında süjetin ən çox maraq doğuran, çətin anlaşılan, ən əsası, dastanın bütün ideya-məzmun mündəricəsini özündə əks etdirən elementidir. Əlbəttə, bizi butanın öz mahiyyətindən daha çox, qəhrəmanın mənəvi-əxlaqi təkamülündəki funksional aspekti daha çox maraqlandırır. Lakin elə bu funksional aspektin müəyyənləşdirilməsi də butanın öz mahiyyətinin, genezisinin, fəlsəfi-mistik mahiyyətinin düzgün anlaşılmasından asılıdır.

Buta qəhrəmanlara qeyri-adi qüvvələr tərəfindən - Dərviş, Xızır, Həzrəti Əli tərəfindən yuxuda heç vaxt üzünü belə görmədiyi şəxsin göstərilməsi və bir-birilərinə verilməsidir. Yuxuda bir-birilərinə buta verilən qəhrəmanlar bir-birlərinə aşıq olur, bu aşıqlığı hər bir şeydən üstün tutur, ancaq öz sevgilərinə qovuşmaq uğrunda çalışırlar. Buta verilən qəhrəmanlar eyni zamanda digər qabiliyyətlərə də, əsasən də, saz çalıb söz demək qabiliyyətinə malik olur, bu xüsusiyyətlər onlara ilahi vergi kimi verilir. Buta almış qəhrəmanın bütün mənəvi-əxlaqi kamilliyi dastanların özündə işarələndiyi kimi "haqq aşıqlığı" adı altında ifadə olunur. Həm aşıqlıq, həm aşılıq, bunlarla yanaşı digər həm sakral, həm profan mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlər "haqq aşıqlığı" adı altında ifadə olunur. Məhəbbət dastanlarının bütün ideyası əsasında haqq aşıqlığı dayanır. Butanın da bütün mahiyyətini özündə əks etdirən haqq aşıqlığı qədim türk dini-mistik və sənət görüşləri ilə orta əsrlərin təsəvvüf axınlarının qarşılıqlı əlaqəsinin nəticəsi kimi yaranan, son dərəcə mürəkkəb etnokulturoloji prosesləri əks etdirən aşıq sənətinin ümumi inkişaf dialektikası ilə bağlı anlayışdır. Bu barədə həm rus, həm türk, həm də Azərbaycan folklorşünaslığında kifayət qədər çox tədqiqat aparılmış, lakin məsələnin mahiyyətini izah etməyə qadir konsepsiya ortalığa çıxarıla bilməmişdir. İlk dəfə olaraq türkoloji miqyasda görkəmli alim H. İsmayılovun elmi fəaliyyəti təmsalında bu məsələ konseptual olaraq həll edilmişdir. Butanın nəticəsində mənəvi-əxlaqi kamillik kimi özünü göstərən haqq aşıqlığının anlaşılması üçün bu konsepsiyanın sxemləşdirilmiş şəkildə nəzərdən keçirilməsi lazımdır. H.İsmayılov əski türk inam sistemi ilə təsəvvüfün sintetik əlaqəsi nəticəsində aşıq sənətinin inkişaf dinamikasını aşağıdakı kimi modelləşdirir: "Bizə görə, sözügedən

prosesi (söhbət aşiq sənətinin inkişaf mərhələlərindən gedir-S.Ə.) aşağıdakı şəkildə mərhələlərə ayırmaq mümkündür:

1. XI-XVI əsrlər. Sufi-dərviş mərhələsi: bu dövrdə onlar fəlsəfədə və poeziyada zəngin inkişaf yolu keçiblər. Təriqətin estetik əsaslarını hazırlayıblar.

2. XVI əsrin əvvəlindən XVIII əsrin ortalarına qədər. Haqq aşiq mərhələsi: Səfəvilərin hakimiyyəti dövründə sufi-dərvişlər (təhkiyə şairləri) saraya dəvət olunurlar, dövlətin ideoloji-mədəni işlərində aktiv şəkildə iştirak edirlər. Həmin dövrdə onlar dövlət tərəfindən himayə olunublar.

3. Səfəvi hakimiyyətindən sonrakı dövr. XVIII əsrin II yarısından günümüzdə qədər. Sənətçilik mərhələsi: aşiq sənətkar statusuna keçir. Bu üç mərhələnin birincisində mistik-estetik funksiya, ikincisində mistik-ideoloji funksiya, üçüncüsündə isə estetik-əyləndirmə funksiyası aparıcı mövqedədir"(1, 76).

Göründüyü kimi, haqq aşıqlığı mərhələsi aşiq sənətinin inkişafında xüsusi bir mərhələ təşkil etməklə bu sənətin əsas məzmununu özündə əks etdirir.

Buta fenomenindən danışarkən onun genezisindən, qədim türk inisiyasiya mərasiminin təsəvvüfi transformasiyası olması, onun tale semantemini simvolizə etməsi barədə, kifayət qədər çox danışılmışdır. Lakin bu fenomenin mənəvi-əxlaqi kamilliyi ifadə etməsi barədə demək olar ki, tədqiqatlarda heç bir şey deyilmir. Halbuki butada qəhrəmana verilən yalnız sevgi deyildi, qəhrəmana verilən haqq aşıqlığıdır ki, o da sakral təsəvvüfi mənəvi-əxlaqi kamillik kimi özünü göstərir. Butadan sonra qəhrəman yalnız heç bir maneənin qarşısını ala bilməyəcəyi bir şəkildə sevməklə kifayətlənmir, o, qəfildən sevən kamil bir şəxsiyyətə çevrilir. Bu kamil şəxsiyyət öz ilahi biliklərinin səciyyəsi və əməllərinin sakral mənəvi-əxlaqi dəyərlərə əsaslanması etibarıyla təsəvvüfün kamil insan modelini simvolizə edir. Klassik ədəbiyyatda olduğu kimi burada da Aşiq-Məşuq münasibətləri İnsan-Allah münasibətlərini simvolizə edir. Axı təsəvvüfdə də insanın bir şəxsiyyət kimi kamilliyinin nisbətini, başqa heç nə yox, məhz onun Allaha olan sevgisinin həddi müəyyən-ləşdirir. İnsan nə qədər çox sevirsə, bir o qədər mənəvi-əxlaqi baxımdan daha kamil şəxsiyyətdir. Bizi butanın semantemindən daha çox onun süjetin struktur vahidi olaraq mənəvi-əxlaqi kamilləşmənin hansı mərhələsini simvolizə etməsi maraqlandırdığı üçün butadan sonra qəhrəmanın mənəvi dünyasındakı dəyişiklikliyi izləməliyik.

Məsələn "Qurbani" dastanında qəhrəman butanı belə təsvir edir:

Yatmışdım üstümə gəldi ərənlər,
Səfil, nə yatmışan oyan dedilər,
Oyandım qəflətdən açdım gözümlü,
Al, abi-kövsərdən, iç, qan dedilər.
Oyandım, qəflətdən açdım gözümlü,
Ərənlər payinə sürtdüm üzümü,
Dindirdilər, haqq söylədim sözümlü,
Doxsan min kəlməmə bəyan dedilər.

Qurbani, batıbsan qəm dəryasına,
Ovçunun məskəni dağ arxasına,
Bir siqəl versənə siqəl pasına,
Aşiqi məşuqa qurban dedilər. (2, 44).

Qurbaninin butadan ayıldıqdan sonra öz butasını anlatmaq üçün dediyi bu qoşma, bəlkə də, bütövlükdə bütün məhəbbət dastanlarının buta semantemini və onun mənəvi-əxlaqi kamilliyi əksətdirmə mexanizmlərini ən dolğun bir şəkildə təzahür etdirir. Butada ayıqlığın və yuxululuğun hər ikisinin iki səviyyəsi mövcuddur. Təəssüf olsun ki, tədqiqatçılar indiyə qədər bu səviyyələri görə bilməmişlər. Düzdür, buta ilə əlaqədar yuxunun məzmunu ilə bağlı çox danışılmışdır. Tədqiqatçılardan Mürsəl Həkimov yuxunu telepatik metodlarla araşdırmağı təklif etmiş (3, 138-145), Türk alimi Umay Günay yuxunu vergi ilə əlaqələndirmiş. Məhərrəm Cəfərli isə daha çox yuxunu onun invariantında dayanan inisasiya ilə əlaqələndirmişdir (5, 94).

Yuxuya İslam-təsəvvüf kontekstində yanaşmadığından butada yuxu və ayıqlıq arasındakı münasibətlər düzgün aydınlaşdırılmamışdır. Sufi dünya modelinə görə, aləmi-şəhadətlə aləmi-məlakutun qarşılıqlı münasibətləri bir-biri ilə tərs mütanasibdir. Əsl, həqiqi olan aləm qeyb aləmi ilk baxışdan material qabalığı baxımından daha çox bizə reallıq təsiri bağışlayan bu dünya isə əsl reallıqla müqayisədə kölgədir, yoxluğa bərabərdir. Bu aləmin və o aləmin bir-birilərinə qarşılıqlı münasibət modelinə uyğun olaraq insan da həyat adlanan sərhədlər daxilində və ayıqlıq adlanan psixi vəziyyətdə əslində yatmış vəziyyətdədir. Bu aspektdən yanaşdıqda ayıqlıq yuxudur, ölüm isə yuxudan ayılımdır. Həzrəti Əli əleyhissəlamın məşhur hədisi də bunu bildirir : "İnsanlar bu dünyada yatmışdılar, öldükləri zaman ayılırlar". "Yuxu - kiçik ölümdür" modeli ilə yanaşdıqda yatmaq əsl ayıqlığa yaxınlaşma deməkdir.

İndi isə Qurbaninin, yuxarıdakı qoşmasına təsəvvüfün dünya modelindən yanaşmaq. Qurbani "yatmışdım üstümə gəldi ərənlər"-deyərkən profan dünyanın dili ilə danışır. Yəni "yatmışdım" ifadəsi adi mənada başa düşülən insanın yatmaq vəziyyətini ifadə edir. İkinci misrada ərənlərin ona müraciətlə "səfil, nə yatmışsan, oyan",- müraciəti konkret olaraq Qurbaninin yatdığı momentə, ana, onun birinci misrada əksini tapan yatma zaman kəsiminə ünvanlanır. Bu müraciət bütövlükdə ona verilmiş ömür daxilindəki profan kontekstdən ayıqlıq kimi görünən, sakral kontekstə isə yuxu olan mənəvi korluq, cahillik vəziyyətinə ünvanlanıb. Üçüncü misrada isə "oyandım" məlumatı yuxu daxilində oyanmadır. Təsəvvüfi dünya modeli prinsipləri ilə yanaşdıqda yalan dünyadan həqiqi dünyaya keçiddir. Əgər insan yalan dünyanın prinsipləri ilə həmişəlik yaşayıb bunu həqiqət kimi dərk edirsə, deməli, əbədi olaraq bir ömrü yuxuda keçirir. Yox, əgər o dünyanın yalan, əsl həqiqətin, reallığın ölümdən sonra olduğunu dərk edirsə, o ayılır. Qurbani üçüncü misrada "oyandım"-ı məhz konkret yatdığı yuxudan ayılmaq kimi deyil, sakral dünyaya keçid olaraq ayıldığını vurğulayır. Yəni ona ərənlər necə ayıl deyirlərsə, o elə ayılır. Bunun konkret mətndə ən böyük sübutu "oyandım"-dan sonra "qəflətdən açdım gözümü" deyilməsidir. Maddi gözün müvəqqəti bağlı olduğu vəziyyətdə daxili bəsirət gözü əbədilik açılır. "Al, abi-kövsərdən, iç qan, dedilər" ona verilən ilahi eşq şərabına işarədir.

Qoşmanın ikinci bəndi şəriətdən təriqətə keçidi simvollaşdırır. Onun şəriət bilikləri yoxlanılır. Və təriqətə keçməsinə icazə verilir:

Dindirdilər haqq söylədim sözümlü,
Doxsan min kəlməmə bəyan dedilər.

Bu misralar Qurbaninin şəriət biliklərinin yoxlanılmasına işarədir.

Qoşmada diqqəti çəkən cəhətlərdən biri də "Bir siqəl versənə könül pasına" ifadəsidir. Könül pasının təmizlənməsi anlamı birbaşa təsəvvüfi dünyagörüşlə bağlı anlayışdır. Bu, müxtəlif təsəvvüf alimlərinin əsərlərindən keçən, 11-ci əsrin məşhur sufi alimi İmam Qəzzalının "Kimyayi-səadət" əsərində konsepsiya şəklini alan bir anlayışdır. Konsepsiyaya görə, insanın fiziki bədənini içərisində yeganə şəffaf olaraq aləmi-məlakutdakı informasiyaları özündə əks etdirməyə qadir varlıq Qəlbdir. Əgər şərti olaraq aləmi-məlakutu bütün varlığın sirlərini özündə əks etdirən güzgüyə bənzətsək, bu güzgünü özündə əks etdirməyə qadir güzgü insan qəlbidir. Lakin insan qəlbi dünyaya bağlılıq hislərinin təsirinə məruz qaldığından bu güzgü paslanmışdır.

Qurbaninin dediyi könül pasının təmizlənməsi bu konsepsiya ilə bağlı meydana gəlmişdir.

Butadan sonrakı qəhrəmanın mənəvi-ruhi aləminin qəfil dəyişməsi - minlərlə müsəlmanların cərgəsindən ayrılaraq şəriət mərtəbəsindən qalxıb təriqət mərhələsinə qədəm qoymaq, haqq aşiqinə çevrilmək şəxsiyyət kamilləşməsinin sufi modelinə uyğun gəlir.

Butadan sonra qəhrəmanın mənəvi-əxlaqi təkamülünün şəriətdən təriqətə keçid olduğunu "Aşiq Qərib" dastanında Rəsulun butasını anlatmaq üçün dediyi qoşma da son dərəcə gözəl ifadə edir:

Qadir haqdan mən bir dilək dilədim,
Şükür muradımı verdi şah mənim.
Cümə axşamında, qəbir üstündə,
Ərənlər yeridir, nəzərgah mənim.

Gənc yaşında gördüm dünya qəmini,
Bu zalım fələyin sərəncamını,
Nuş etdim rüyada eşqin camını,
Göründü gözümə doğru rah mənim.

Vağyada Rəsula buta verdilər,
Doldurdular camı tuta verdilər,
Tiflisdə Şahsənəmi buta verdilər,
İşim oldu zikri-illəllah mənim. (4, 12)

Eşq camını içdikdən sonra doğru yolun gözə görünməsi və bundan sonra aşiqin işinin ancaq allahın zikri olduğunu bildirməsi qəhrəmanın yalnız bir qıza aşiq olmadığını, gözünə görünən təriqətə, doğru raha qədəm qoymasını bildirir.

Müasir fəlsəfi kateqoriyalar baxımından izah etsək, buta sufi mənəvi-əxlaqi təkamül prosesində kəmiyyətin keyfiyyətə keçməsi momentini əks etdirir. Qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu - sakral müdaxilə ilə dünyaya gəlməsi, sonradan mükəmməl dini təhsillə şəriət mərhələsini keçməsi, bütün elmləri sinədəftər etməsi mənəvi-əxlaqi təkamül prosesində kəmiyyət dəyişmələridir. Prosesdə bu dəyişmə özünün yeni keyfiyyət halına buta mərhələsində qədəm qoyur. Qəhrəman doğulandan molla yanında təlim-tərbiyəsini başa vurduğu dövrə qədər şəxsiyyət kimi formalaşma yolunda daim inkişafda olsa da, mənəvi-əxlaqi baxımdan şəxsiyyət kimi formalaşma prosesi getsə də, bu mərhələdə mənəvi-əxlaqi səviyyə keyfiyyət baxımından əsaslı şəkildə fərqlənmir. Butadan əvvəlki və butadan sonrakı qəhrəmanın mənəvi-əxlaqi dünyaları isə bir-birilərindən əsaslı şəkildə fərqlənir.

Çünki kəmiyyət dəyişmələri özünün son həddinə gəlib çatır, bu həddən o yana mənəvi-əxlaqi halın yeni keyfiyyəti üzə çıxır. Əlbəttə, butanın Hegel dialektikasının məşhur prinsipləri ilə izah edilməsi sona qədər özünü doğrultmur. Ona görə ki, təbiətin, cəmiyyətin və idrakın ümumi inkişafının ilkin təkanını verən ali idrak bəzən bu inkişaf prosesinə özü yenidən müdaxilə edir, özünün müəyyənləşdirdiyi inkişaf tempinin sürətini azaldıb artırır, yaxud təbii müəyyənləşdirilmiş inkişaf sürətinin uzun zaman kəsində qət edəcəyi məsafəni bir göz qırpımına qədər azalda bilər. Artıq təbiətin, cəmiyyətin və idrakın inkişafında bu inkişaf tempini başa düşmək üçün Hegel dialektikasının prinsipləri deyil, Şərq təəvvüf təliminin şəxsiyyətin kamilləşməsi konsepsiyası daha çox gərəkli təsir bağışlayır.

Göründüyü kimi, buta ilə möcüzəli doğruluş eyni statuslu hesab edilir. Bizim müşahidələrimizə görə, buta və göbəkkəsmənin yeni semantik cərgəyə aid edilməsi onların arxetipində dini-təəvvüfi "qamu-bəla" motivi daşıyır. Məlum olduğu kimi "qalu-bəla" ("dedilər bəli") Qurandan götürülmüş bir motiv kimi sufi ədəbiyyatlarda işlədilmişdir. İnsan məhz bu məqamda onu yaradanını heç vaxt unutmayacağına, Allahın onun rəbbi olduğuna şəhadət verir və sədaqətli olacağına söz verir. Əgər diqqət yetirsək, buta motivində də Aşıqlar Məşuqə mənəvi sferada, əsasən, yuxuda, mənəvi transda əhdi-peyman edirlər. Aşıq Qərib, Qurbani, Müğüm şah yuxuda ikən buta alırlar. Onlara gələcəkdə qovuşacaqları qız göstərilir. Sufi ədəbiyyatlarında mənəvi-əxlaqi təkamül yolunu seçmiş aşıqlar "qamu-bəla"dan gəldiklərini, kamu-bələda əhdi-peyman etdiklərini, məhz ona görə bu yolun yolçuları olduqlarını bildirirlər. Bu analogi olaraq Məşuquna doğru yol almış aşıqın butası ardınca getməsinə bənzəyir. Bütün bunlar butanı sufi-fəlsəfi müstəvidə götürülən "qamu-bəla"nın bədii-estetik müstəviyə transformasiya olduğunu göstərir.

ƏDƏBİYYAT:

1. İsmayılov H. Göyçə aşıq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, 404 s.
2. Azərbaycan dastanları: 5 cildə, I c., Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005, 392 s.
3. Həkimov M. Azərbaycan aşıq ədəbiyyatı. Bakı: Yazıçı, 1983, 240 s.
4. Azərbaycan dastanları: 5 cildə, III c., Bakı: Lider nəşriyyatı, 2005, 328 s.
5. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı: Elm, 2000, 264 s.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается связь основного структурного элемента азербайджанских дастанов буты, с архаической турецкой культурой, а так же исследуется семантика тасаввуфа. Автор выдвигает концептуальную идею, тасаввуфа буты символизирующего моральное совершенствование при переходе от шариата к таригату. По этой концепции, бута является моментом неожиданного скачка в результате сакрального вмешательства в нравственном совершенствовании личности.

BAHADIRLIQ NAĞILLARININ KOMPOZİSIYA XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Aarne-Tompson göstəricisində qruplara görə bölgü nağilları qrup tərkibini tam əks etdirmir. "Göstərici"nin sonrakı illərdəki təkmilləşdirilmiş nəşri zamanı S.Tompson zəncirvari nağillər adlı qrupu əlavə etməklə bu bölgünü bir qədər genişləndirsə də, bəhadrılıq nağilləri diqqətdən kənarda qalmışdır.

Azərbaycan nağılşünaslığında müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən verilmiş təsnifatlarda bəhadrılıq nağilləri müstəqil qrup kimi qəbul olunmamışdır. Bunun da əsas səbəbi həmin təsnifatlarda bölgünün daxili deyil, zəhiri əlamətlər əsasında aparılması idi. Məsələn, həmin təsnifatlarda sehrli və fantastik elementlər sehrli nağıllara məxsus xüsusiyyət hesab olunduğu üçün tərkibində bu cür elementlərə təsadüf olunan bəhadrılıq nağilləri bu qrupun tərkibinə daxil edilmiş, sehrli elementlərin iştirak etmədiyi bəhadrılıq nağilləri isə məişət nağıllarına aid edilmişdir. Əslində nağıllarda sehrli elementin iştirak edib-etməməsi hələ qrupları müəyyənləşdirmək üçün əsas vermir. Hər bir qrupun özünəməxsus kompozisiya xüsusiyyətləri olduğundan bölgülər də həmin xüsusiyyətlərin müəyyənləşdirilməsi əsasında aparılmalıdır. Nağıl qruplarının tam tərkibini ancaq bu yolla üzə çıxartmaq mümkündür.

Elmi ədəbiyyatda bəhadrılıq nağıllarına münasibətdə fikir müxtəlifliyi mövcuddur. Bir qrup tədqiqatçılar onları sehrli nağılların bir növü, digərləri isə müstəqil qrup hesab edir. N.P.Andreyevin tərtib etdiyi göstəricidə rus folklorunda rast gəlinən bəhadrılıq nağılləri sehrli nağılların tərkibində 650-ci nömrə altında verilmişdir. N.V. Novikov "Şərqi slavyan sehrli nağıl obrazları" adlı əsərində zəhiri görünüşünə və fəaliyyət üsuluna görə bəhadrın digər nağıl qəhrəmanlarından fərqləndiyini qeyd etsə də, məsələyə janr müstəvisindən yanaşmamışdır. Ona görə də bəhadrılıq nağıllarından sehrli nağılların bir növü kimi bəhs etmişdir (12, 27).

Onlardan fərqli olaraq, V.M.Jirmunski "Alpamış haqqında dastanlar və bəhadrılıq nağılləri" adlı əsərində bəhadrılıq nağıllarının türk xalqlarının və onunla bağlı olan Cənubi Sibirin və Mərkəzi Asiyanın monqol xalqlarının ən qədim epik janrı olduğunu yazır (6, 222). E.M.Meletinski və S.Y.Neklyudovun araşdırmalarında da bu nağıllar-

dan müstəqil qrup kimi bəhs olunur (8; 10).

Bahadırlıq nağıllarına dünyanın bir çox xalqlarında, o cümlədən Avropada təsadüf olunmur. Ona görə də Avropa nağıl süjetləri əsasında tərtib olunan Aarne-Tompson göstəricisində nə belə bir qrupa, nə də ona məxsus süjetlərə təsadüf etmək mümkündür. Amma türk, eləcə də Afrika xalqları arasında bahadırlıq nağılları geniş yayılmışdır. Afrika xalqlarının epos yaradıcılığından bəhs edərkən E.S.Kotlyar yazır: "Əmələ gəlməsi inkişafın yüksək səviyyəsi, konsolidasiya prosesi və dövlətin formalaşması ilə şərtlənən eposa özünün inkişaf etmiş formasında bəzi Afrika xalqlarında təsadüf edilsə, artıq epik janrın cizgilərinin verildiyi bahadırlıq nağılları kimi folklor formaları bütün Afrikada yayılmışdır" (7, 11). E.M.Meletinskiyin yazdığına görə bəzi xalqların folklorunda bu nağıllar həm də terminoloji baxımdan digər nağıllardan fərqləndirilir. Məsələn, nivxlər onları "nastund", nanaylar "mnqman", nenlər "syüdbas", evenklər isə "ulqur" adlandırırlar (8, 94).

Azərbaycan folklorşünaslığında bahadırlıq nağılları müstəqil qrup kimi qəbul olunmasa da, sehrli nağıl qəhrəmanına həsr olunmuş araşdırmalarda bahadır obrazına və ona məxsus xüsusiyyətlərə geniş yer verilmişdir. Rza Xəlilov "Azərbaycan və Ərəb nağıllarında qəhrəman obrazları" adlı dissertasiyasında bahadırlıq nağıllarının qeyri adi doğuluşa, qəhrəmanın şəxsiyyətinin, zəhəri görünüşünün və fiziki gücünün daha ətraflı təsvir olunmasına görə sehrli nağıllardan fərqləndiyini yazır (16, 104). Ə.Əsgərov da "Azərbaycan sehrli nağıllarında kiçik qardaş" adlı araşdırmasında bahadırlıq nağıllarının həm strukturuna, həm də qəhrəmanın xarakterinə görə V.Y.Proppun sehrli nağıllar üçün müəyyənləşdirdiyi sxemdən fərqləndiyini qeyd edir. Belə ki, V.Y.Proppun sxemində köməkçinin alınması ilə qəhrəman passivləşir, köməkçi onun əvəzindən fəaliyyət göstərsə, bahadırlıq nağıllarında köməkçinin möcüzəli doğuluş motivi ilə əvəzlənməsi qəhrəmanın aktiv fəaliyyət göstərməsinə səbəb olur (4, 94). Hər iki araşdırmada tədqiqatçıların bahadırlıq terminindən qaçmaları və bu nağıllara münasibətdə "sehrli-qəhrəmanlıq" terminindən istifadə etmələri diqqəti cəlb edir. Ə.Əsgərov bunun səbəbini bahadırlıq termininin çoxmənalılığı və müxtəlif səciyyəli epik əsərlərə şamil edilməsi ilə izah edir (4, 94). Bizim fikrimizcə, sehrli-qəhrəmanlıq termini folklorşünaslıqda daha çox özündə hər iki qrupa məxsus xüsusiyyətləri birləşdirən 300, 301, 315, 550, 551 nömrəli süjetlərə şamil edilir (13, 98). Aktiv qəhrəman tipini təmsil etmələri, qəhrə-

manın qarşıya qoyduğu məqsədə fiziki gücü hesabına çatması, hətta köməkçinin əldə edilməsində də fiziki gücdən istifadə olunması (məsələn, "Məlikməmməd" nağlında qəhrəman Simruq quşunun balalarını yemək istəyən əjdahanı öldürdükdən sonra quş onu işıqlı dünyaya çıxarır (2, III, 193)) onları bahadırlıq nağıllarına yaxınlaşdırır. Bununla belə, onlar V.Y.Proppun sehrli nağıllar üçün müəyyənləşdirdiyi kompozisiya xüsusiyyətləri əsasında formalaşırlar. Bahadırlıq nağılları isə belə aralıq mövqeyə malik deyil. Onlar həm qəhrəman tipinə, həm də kompozisiya xüsusiyyətlərinə görə sehrli nağıllardan fərqlənirlər. Ona görə də qeyd olunan termini bu nağıllara şamil etmək məqsədəuyğun deyil.

Beləliklə, söylənilən fikirlərin müxtəlifliyinə, hətta mübahisə doğuran cəhətlərin olmasına baxmayaraq, bahadırlıq nağıllarının sehrli nağıllardan fərqlənməsi fikri bütün tədqiqatçılar tərəfindən qəbul olunur.

Haqqında danışılan nağıl qrupu rus folklorşünaslığında "Богатырская сказка" adı altında təqdim olunur. Monqol dilindən rus dilinə keçən bu termin türk xalqlarında bahadır, batır, nattır və s. fonetik variantlarda işlənməkdədir. Azərbaycan dilində isə bu sözün bahadır variantı işlədilir. Biz də ənənəyə sadıq qalaraq haqqında danışılan qrupu "bahadırlıq nağılları" adlandıracağıq.

Bahadırlıq nağıllarında qəhrəman demonik varlıqlarla birbaşa təmasdan və ya onlara məxsus müəyyən predmetlərin qəbulundan doğulur. Demonik varlıqlarla birbaşa təmasdan doğulma motivinə "Cəlayi-vətən" və "Tapdıq" nağıllarında rast gəlinir. Məsələn, "Cəlayi-vətən" nağlında Vətən divlə qadın, "Tapdıq" nağılının eyni adlı qəhrəmanı isə Gün xanımla Tufan div arasındakı izdivacdən doğulur. Demonik varlıqlara məxsus müəyyən predmetin qəbulundan doğulmaya isə "Qaraqaş", "Kəl Həsən", "Ceyran" nağıllarında təsadüf olunur. "Qaraqaş" nağlında bəhs olunur ki, dərviş ağzının suyundan bir qaşığa damızdırıb odunçunun arvadına verir. Arvad əvvəlcə onu içməyə cəsarət etmir, amma sonra özünə ürək-dirək verərək tüpürcəyi içir və ondan uşağa qalır (2, I, 17). "Kəl Həsən" nağlında Nisə odun şələsinin üstündə yumurtlayan quşun yumurtasını içdikdən sonra (2, I, 189), "Ceyran" nağlında isə bağbanın arvadı dərvişin quyudan çıxartdığı ceyranın ətinə yedikdən sonra uşağa qalır (2, I, 13). Demonik varlıqların təmasda olduğu predmetlərin qəbulu da hamiləliyə səbəb olur. Məsələn, "Reyhan" nağlında Gülcahan dərya ayğırının içdiyi gölməçədən su içdikdən sonra uşağa qalır (2, III, 151). Bəzi nağıllarda isə qəhrəman dərviş verən almanın yeyilməsi

nəticəsində doğulur. Bu motivə "Cantiq" və "Uşaq pəhlivan" nağıllarında rast gəlinir.

Bahadırlıq nağıllarında hamiləlik bir qayda olaraq, doqquz ay sürür, yalnız "Ceyran" nağılında erkən doğulma motivinə rast gəlinir. Ana hamiləlik dövrünün başa vurduqdan sonra anormal bir övlad dünyaya gətirir. Anormalıq, yəni assimetriya o dünya varlıqlarına məxsus bir xüsusiyyətdir. Bahadırlıq nağıllarında da qəhrəman həmin varlıqlardan törədiyi üçün onlara məxsus xüsusiyyətlərin daşıyıcısı olur (4, 102). Məsələn, Qaraqaş bir cüt qara qaş şəklində (2, I, 19), "Ceyran" nağılının eyni adlı qəhrəmanı yarı insan, yarı ceyran şəklində (2, I, 226), "Cantiq" nağılında isə bahadır ölü doğulur (2, I, 81). Bəzən qəhrəman adi izdivacdən doğulduğu halda belə demonik mənşəli qəhrəmanlar kimi assimetrik əlamətlərlə doğulur. Məsələn, adi izdivacdən doğulan Siman tüksüz, bir parça ət şəklində dünyaya gəlir. Belə əlamətlərlə doğulan uşaqlar qüsurlu hesab olunduğuna görə onlar çox vaxt valideynləri tərəfindən qəbul edilmir. "Qaraqaş" nağılında odunçu qaşlarından başqa bədəninin heç bir hissəsi görünməyən bir övlad dünyaya gətirdiyi üçün arvadını öldürmək istəyir. Amma arvad yalvar-yaxarla ərinə sakitləşdirməyi bacarır. Qaraqaş evi tərk etdikdən sonra odunçu onu evə buraxmamaq üçün qapıları bağlatdırır (2, I, 20). "Siman" nağılında isə bağban doğulacaq uşağını Şah Dəsgüvara verəcəyinə söz verir, amma uşağın tüksüz, bir parça ət şəklində doğulduğunu görüb onu üzə çıxartmaq istəmir (2, I, 34).

Yalnız "Kəl Həsən" nağılında qəhrəman əvvəldən axıra qədər assimetrik vəziyyətdə fəaliyyət göstərir, digər nağıllarda isə hadisələrin sonrakı inkişafı zamanı həmin əlamətlər aradan qaldırılır. Məsələn, "Qaraqaş" nağılında Pəri xanım ismi-əzəm oxuyub qəhrəmanın biləyini sıxır o, qışqırır on beş yaşında bir oğlana çevrilir (2, I, 22). Simruq quşu Simanı Nil çayında çimzdirməklə, Qaradağ daşından əzib bədəninin tük gələn hissələrinə çəkməklə onu assimetrik vəziyyətdən çıxarır (2, I, 36). "Ceyran" nağılında bu məqsədlə sehrli çubuqdan istifadə olunur. Dərviş cibindən çıxartdığı çubuqla Ceyranı vurub "ey çöpəl, bu nə sifətdir" dedikdən sonra o, insan şəklinə düşür (2, I, 225). "Cantiq" nağılında isə mamaça damarı qəhrəmanın döşündəki yarığa qoymaqla onu dirildir (2, I, 81). Assimetrik vəziyyətdən çıxarılmış bahadır həm də epik sosium daxilində yaşamaq hüququ əldə etmiş olur.

Bahadırlıq nağılları üçün xarakterik kompozisiya vahidlərindən biri də qəhrəmanın kiçik yaşlarında ikən mifoloji varlıqların himayəsi altında böyüməsidir. Məsələn, "Siman" nağılında rəmmal rəiyyət için-

dən doğulacaq bir oğlan uşağının Şah Dəşgüvarı taxtdan salacağını xəbər verir. Şah onu gözləyən təhlükənin qarşısını almaq üçün yeni doğulan oğlan uşaqlarının, o cümlədən bağbanın oğlunun öldürülməsini əmr edir. Amma keşikçilərin uşağa rəhmi gəlir və onu bir ağacın altına atırlar. Simruq quşu uşağı tapıb öz yuvasına gətirir, onu balaları ilə bir yerdə böyüdür (2, I, 35). "Ağ quş" nağlında isə qəhrəman şirin himayəsində böyüyür. Nağılda təsvir olunur ki, padşahı öldürüb taxt-tacı ələ keçirən vəzir onun arvadını və yeni doğulmuş uşağını da öldürmək istəyir. Padşahın arvadı övladının ələ keçməməsi üçün onu dərəyə atır. Uşaq sağ qalır və onu tapan şirin himayəsi altında böyüyür (2, I, 113). Bəzi nağıllarda isə qəhrəman kiçik yaşlarında ikən demonik varlıqlar tərəfindən oğurlanır. Məsələn, "Kəlləgöz" nağlında bağa gəzməyə çıxan padşahın arvadı uşağı çarhovuzun üstünə qoyub gül dərməyə gedir. Bu vaxt bağa bir aslan girir və uşağı götürüb qaçır (2, V, 227). "Qəhrəmanla Qaytaran" nağlında isə div alma ağacının keşiyini çəkən kiçik qardaşı oğurlayır (5, 230). Bahadırlıq nağıllarında fiziki güc qəhrəmana, adətən, onun mifoloji mənşəyindən keçir (4, 110). Belə bir mənşədən məhrum bahadirlər isə sonradan həmin varlıqların himayəsi altında böyüməklə bu cür gücə yiyələnirlər. Bu baxımdan mifoloji varlıqlardan törəmə ilə onların himayəsi altında böyümə arasında elə bir funksional fərq yoxdur. Hər iki motiv bahadının fiziki gücünü motivləşdirməyə xidmət edir.

Bahadırlıq nağıllarında qəhrəman qeyri-adiliyi ilə digər personajlardan fərqlənir. Onun qeyri-adiliyi özünü hələ ana bətnində olarkən göstərir. Ağdaş rayonundan qeydə aldığımız bir nümunədə qəhrəman anasının bətnində olarkən danışmağa başlayır. Dünyaya gəldikdən sonra isə ona padşaha verilən yeməkdən bişirmələrini tələb edir (AFA, XVI c., 213). "Kəl Həsən" nağlında qəhrəman iki aylığında ayaq tutur, bir yaşında isə artıq böyük adamlar kimi yeriyir (2, I, 190). "Naxırçı oğlu Eyvaz" nağlında qəhrəman üçgünlük ikən əlinə yekə bir ağac alıb atası ilə naxıra gedir (2, V, 218). Yeni doğulan uşağın erkən yaşlarında dil açıb yeriməsi valideynləri tərəfindən təəccüblə qarşılanır, bəzən də onları qorxuya salır. "Naxırçı oğlu Eyvaz" nağlında naxırçı üçgünlük uşağın dil açıb yeridiyini görüb qorxuya düşür (2, I, 218).

Bahadının uşaqlıq dövrü onun erkən qəhrəmanlığı ilə başa çatır. Ə.Əsgərovun adı çəkilən araşdırmasında erkən qəhrəmanlıq və onun təzahür formalarından bəhs olunduğu üçün biz əsas diqqəti bu motivin süjet daxilində oynadığı rola yönəldəcəyik. Erkən qəhrəmanlıq bahadının fiziki gücünün ilk dəfə nümayiş olunduğu an

olmaqla yanaşı, onun sayəsində nağılda həm də gələcək ziddiyyətlərin əsası qoyulur. “Naxırçı oğlu Eyvaz” nağılında qəhrəman üçgünlük ikən sürüyə hücum edən vəhşi heyvanları döyüb ölümcül hala salır. Qəhrəmanın göstərdiyi qoçaqlıqdan xəbər tutan padşah onu öldürməyə çalışır, buna nail olmadıqda onu ölkədən qovur (2, V, 218-219). “Saqqalı bir qarış...” nağılında naxırçının oğlunun sürüyə hücum edən ayını zərərsizləşdirdiyini eşidən padşah qəhrəmanın bir gün onu da aradan götürəcəyindən ehtiyat edir. Ona görə də onu öldürməyə çalışır, bunu bacarmadıqda isə uşağın atasını dilə tutub oğlunu qürbətə göndərməyə razı salır (5, 227). Bu motivin köməyi ilə nağılda paşah-qəhrəman qarşıdurmasının əsası qoyulur, bu da qəhrəmanın gələcək fəaliyyətinə istiqamət verir.

Y.İ.Yudin rus bılinaları üzərində apardığı araşdırmaları zamanı yazır ki, bılına qəhrəmanları yürüş və səfərləri zamanı qeyri-adi predmetlərlə, qeyri-adi varlıqlarla, düşmən ordusu və bahadırlarla qarşılaşır. Onlar evi tərk edərkən qarşılarına bu cür varlıqlarla qarşılaşmaq məqsədi qoymadığından bu görüşlər və qarşılaşmalar təsadüfi hadisə kimi təsvir olunur (17, 17). Y.İ.Yudin rus bılinalarına aid etdiyi həmin kompozisiya elementlərinə bahadırlıq nağıllarında da təsadüf olunur. Məsələn, uşaq oğrularını tapmaq məqsədi ilə şəhəri tərk edən Siman Dəzivar padşahın yaşadığı məkana gəlib çıxır (2, I, 42). “Tapdıq” nağılında isə qəhrəman oğurlanmış bacısını xilas etməyə gedərkən Ağ divin yaşadığı məkana gəlib çıxır (2, III, 50). Qəhrəmanın səfərləri zamanı yolda qardaşı və ya nişanlısı oğurlanmış şəxslə qarşılaşması da təsadüfi yol görüşlərinə nümunədir. Məsələn, Siman şəkildə gördüyü qızın dalınca gedərkən yolda qardaşı tilsimə salınmış qocayla qarşılaşır (2, I, 45). Eyni struktur vahidinə “Kəl Həsən” nağılında da rast gəlinir. Padşahın oğurlanmış qızını xilas etməyə gedən Kəl Həsən yolda nişanlısı əlindən alınmış şəxslə qarşılaşır (2, I, 196). Yenə həmin nağılda qəhrəman pəri qızların danışığını eşidir və meşədə bir qıza əzab verildiyindən xəbər tutur (2, I, 197). Bəzən zərəmə məruz qalmış şəxs qəhrəman haqqında qabaqcadan xəbər tutur. Məsələn, “Soltan İbrahim” nağılında əmisi qızına aşiq olmuş cavan abiddən Soltan İbrahim adlı bir nəfərin onu nişanlısına qovuşduracağını öyrənir. Qəhrəmanın yolu üstündə oturub onu gözləyir (2, II, 332). Təsadüfi yol görüşlərinin əsas süjet xətti ilə heç bir bağlılığı yoxdur. Onların nağıl strukturuna daxil edilməsi qəhrəmanın fəaliyyətini əsas məqsəddən uzaqlaşdırır. Bu da gedişlər arasındakı ierarxik əlaqənin pozulmasına və nağılın bir-biri

ilə əlaqəsi olmayan müxtəlif gedişlərin yığnağına çevrilməsinə səbəb olur. Bu cür gedişlərdən süjetdə, sadəcə olaraq, bahadırın fiziki gücünü nümayiş etdirmək və onun qəhrəmanlıq cizgilərini qabartmaq məqsədi ilə istifadə olunur.

Nağıl qrupları bir-birindən kompozisiya xüsusiyyətləri ilə yanaşı, həm də qəhrəman tipinə görə də fərqlənirlər. Tip qəhrəmanın qarşıya qoyduğu məqsədə necə və hansı yolla çatmasına görə müəyyənləşir. Sehrli nağıllarda qəhrəman qarşıya qoyulan məqsədə sehrli predmet və köməkçinin köməyi ilə, bahadırlıq nağıllarında isə fiziki gücün hesabına çatır. Sehrli nağıllarda köməkçinin qəhrəmanın əvəzindən fəaliyyət göstərməsi onun passivləşməsinə səbəb olur. V.Y.Propp "Nağılların morfologiyası" əsərində bu haqda yazır: "Sehrli vasitə əldə etdikdən sonra və ya qəhrəmanın əlinə onun əmri ilə ona kömək edən canlı varlıq düşdükdən sonra onun tətbiqi gəlir: o heç nə etmir, köməkçi hər şeyi yerinə yetirir" (13, 48). Bahadırlıq nağıllarında isə sehrli predmetlərin nağıl strukturundan düşməsi və köməkçinin öz funksiyalarını itirməsi qəhrəmanın aktivləşməsinə səbəb olur (14, 301). Öz funksiyalarının bir hissəsini itirmiş köməkçi bahadırlıq nağıllarında, əsasən, qəhrəmana məsləhət verən, yol göstərən, onu at və silahla təmin edən, dara düşdükdə ona kömək edən və himayəçi rolunda fəaliyyətlərini davam etdirir.

Sehrli nağıl personajları biri, birisi, padşah, div və s. bu kimi ümumi adlar altında təqdim olunan qeyri-müəyyən personajlardır. Hətta baş rolun iştirakçısı belə xüsusi inisiala sahib olsa da, bu onu fərdi obraza çevirmir. Bahadırlıq nağıllarında isə əksinə, nəinki baş rolun iştirakçısı, hətta antoqonist personajlar belə xüsusi inisiala sahib fərdi obrazlardır. Söyləyici sehrli nağıllarda istənilən qəhrəmanı Məlikməmməd adı altında təqdim edə bilirsə, bahadırlıq nağıllarında bu mümkün deyil. M.V. Novikov bunun səbəbini bahadırın daşdığı adla onun xarakteri, nağılın məzmunu və poetik strukturu arasında bağlılığın olması ilə izah edir (12, 27). Doğrudan da, bahadırlıq nağıllarında adla obraz arasında müəyyən bir bağlılıq vardır. Daha dəqiq desək, ad obraza onun hansısa bir əlamətinə görə - ya doğulma vəziyyətinə, ya şəxsi keyfiyyətinə, ya da sosial vəziyyətinə görə verilir (12, 27). Məsələn, "Ağ quş" nağılında bahadır şirin himayəsində böyüdüyünə görə Şirzad adlandırılır (2, I, 113). "Tapdıq" nağılında eyni adlı qəhrəmana yoldan tapıldığına görə (2, III, 39), Qaraqaş isə bir cüt qara qaş şəklində doğulduğuna görə ad verilir (2, I, 17). Adla obraz arasındakı bu cür bağlılıq obrazı fərdiləşdirir, onu konkret bir personaja çevirir. Bahadırlıq nağıllarında kişi personajlarla yanaşı, qadın obrazlarının fəaliyyətində də fiziki güc əsas rol oynayır. Qadınlarda zahiri gözəllik-

lə yanaşı, döyüşkənlik, qorxmazlıq kimi keyfiyyətlər ön plana çıxarılır. Məsələn, "Qaraqaş" nağlında odunçunun arvadı qalaçanın qapısı önündə keşik çəkən əjdahanı öldürüb qızların qalaçadan qaçmasına köməklik edir (2, I, 18). Qadının fiziki gücünü göstərmək üçün bəzən məqsədsiz qarşılaşmalardan, güləşmələrdən də istifadə olunur. "Siman" nağlında Xan-xani-çin Simanı Ocıbınıx padşahın üstünə göndərir. Simanın gec qayıtmasından narahat olan Pəridux xanım pəhləvan qiyafəsində onu axtarır. Simanla qarşılaşdıqda isə qılınc çəkib ona hücum edir. Qılıncdan bir nəticə hasil olmadıqda qurşaq tuturlar. Üç gün, üç gecə güləşirlər, yalnız dördüncü gün Siman onun kürəyini yerə vura bilir (2, I, 54). "Nardan xatun", "Qara vəzir" nağıllarında da baş rolun iştirakçısı olan qadınlar bütün süjet boyu pəhləvan qiyafəsində fəaliyyət göstərirlər.

Dediklərimizi ümumiləşdirərək belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, bahadırlıq nağıllarında qəhrəman demonik varlıqlarla izdivacdan və yaxud onlara məxsus müəyyən predmetin qəbulundan doğulur. Bahadırın qeyri-adi gücü çox vaxt onun qeyri-adi mənşəyi ilə əlaqələndirilir. Belə bir mənşədən məhrum bahadırlar isə sonradan demonik varlıqların himayəsi altından böyüməklə və ya müəyyən predmetlərin qəbulu ilə qeyri-adi gücə yiyələnir. Sehrli əşyaların nağıl strukturundan çıxması, köməkçinin funksiyalarının daralması bahadırlıq nağıllarında qəhrəmanın aktivləşməsinə səbəb olur. Bahadırın fiziki gücünü qabartmaq, onun qəhrəmanlıq cizgilərini üzə çıxartmaq üçün təsadüfi yol görüşlərindən və qarşılaşmalardan istifadə olunur. Sadaladığımız əlamətlərdən çıxış edərək biz aşağıdakı nümunələrin bahadırlıq nağılların aid olduğu qənaətinə gəliyik: "Bilici gəlmiş qəhrəman", "Qaraqaş", "Siman", "Ağ quş", "Qaraqaş", "Kəl Həsən", "Ceyran", "Qara vəzir", "Əmiraslan", "Beçə dərviş", "Qəhrəman", "Soltan İbrahim", "Nuşara", "Tapdıq", "Reyhan", "Uşaq pəhlivan", "Naxırçı oğlu Eyvaz", "Kəlləgöz", "Tumar pəhlivan", "Qəhrəmanla Qaytaran" və s. (I, XVI c., 211; 2, I, 17; 32; 112; 174; 189; 218; 253; 269; II, 135; 290; 329; 335; III, 37; 149; IV, 130; V, 217; 227; 5, 229).

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan folkloru antologiyası, XVI kitab (Ağdaş folkloru). toplayıb tərtib edən İ.Rüstəmzadə. Bakı, "Səda" nəşriyyatı, 2006, 496 s.
2. Azərbaycan nağılları, I-V cildlər, Bakı, 1960-1964
3. Azərbaycan nağılları (toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov), I-II c., Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1970
4. Əsgərov Ə. Azərbaycan nağıllarında kiçik qəhrəman (səciyyəsi və

mənşəyi), namizədlik dissertasiyası, Bakı, 1993

5. Şah Abbasın arvadı (toplayanı F.Bayat), Bakı, Yazıçı, 1996, 244 s.

Рус дилиндя

6. Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // Тюрские героические эпос. Избр. Труды, Л., 1974

7. Котляр Е.С. Эпос народов Африки Южнее Сахары, М., Наука, 1985, 288 с.

8. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпос. Ранние формы и архаические памятники, М., Изд. вос. лит., 1963, 462 с.

9. Неклюдов С.Ю. О кривом обороте // Проблемы славянской этнографии к 100 летию со дня рождения Д.К.Зеленина, Л., 1979, с.133-141

10. Неклюдов С.Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора: Сборник статей, М., Наука, 1975

11. Неклюдов С.Ю. Героическое детство в эпосах востока и запада // Историко-филологические исследования. Сб.статей памяти акад. И.И.Конрада, М., 1974, с.129-140

12. Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки, Л., Наука, 1974, 264 с.

13. Проблемы структурного описания волшебных сказки // Труды по знаковым системам. Вып. 4, Тарту, ТГУ, 1969, с.86-139

14. Пропп В.Я. Морфология сказки, Изд. 2-е, М., Наука, 1969, 168 с.

15. Пропп В.Я. Чукотский миф и гильяцкий эпос // Фольклор и действительность. Изб. статьи, М., Наука, 1979

16. Халилов Р. Образы героев азербайджанских и арабских волшебных сказок. Дис. ...канд. филол. наук, Баку, 1988

17. Юдин У.И. Героические былины, М., Наука, 1975

РЕЗЮМЕ

В Азербайджанской фольклористике богатырские сказки до сих пор не рассматривались как отдельный вид. В принятой классификации часть богатырских сказок дана в составе волшебных сказок, а часть - в составе бытовых сказок. Впервые в данной статье богатырские сказки рассматриваются как отдельный вид сказок и с этой точки зрения изучаются их композиционные особенности.

SUMMARY

In Azerbaijan folk-study bogatyr (herculean) hero stories were not investigated as a separate group till these days. In the classification a part of bogatyr stories is given in the structure of magic stories, but another part is given in the structure of life stories. For the first time in the article bogatyr stories are investigated as a separate group and from this point of view their composition peculiarities are studied.

Maqsud IMRANI

SMOMPK MƏCMUƏSİNDƏ PAREMIOLOJİ VAHIDLƏRİN FORMA VƏ MƏZMUN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

SMOMPK məcmuəsinin ilk cildində "Tatar atalar sözləri, məsəllər, tapmacalar və qadın adları" başlığı altında İrəvandan S.Zelin tərəfindən toplanmış 150 atalar sözü və məsəl, 33 tapmaca, 55 qadın adı verilmişdir. Burada Azərbaycan mətnləri əski əlifbada verilmiş, önündə rusca tərcüməsi və ya mənası göstərilmişdir. Maraqlıdır ki, mətnlər arasında inamlarla bağlı olan inanc da yer almışdır:

İlan ulduz görməsə ölməz.

Bundan başqa, "atalar sözü və məsəllər" in arasında bir təmsilçiyə də rastlanırıq:

Pişiyin əli ətə yetişməz, deyər ki, qoxuyubdur.

Burada yer almış birtərkibli deyimlərin bir çoxunda üfüqi alletrasiya diqqəti çəkir:

Xeyir Allahdan, şər şeytandan.

At təpiginə at tablaşar və s.

Maraqlıdır ki, bu mətnlərdə indi işlək olmayan bəzi sözlərin əski mənası qorunmuşdur. Məsələn, "Eşidib parağı qırxallar, amma bilmir necə qırxallar" deyimindəki "paraq" sözü burada, qədim türk dilindəki tüklü it mənasını itirməmişdir.

Burada toplanan tapmacaların isə böyük qisminin iki və dörd misralı olması diqqət çəkir. Onlar İrəvan folklor mühitində tapmacaların populyarlığından və poetik göstəricilərinin daha yüksək səviyyədə olmasından xəbər verir:

Hacılar həcə gedər,
Cəhd elər gecə gedər,
Bir yumurtanın içində
Qırx-əlli cücə gedər.

Nar (1,56).

Sarıdı zəfəran deyil,
Yazıdı Quran deyil.

Qızıl sikkə (1, s.57).

Bu gün çərşənbədir,
Qəlbimə düşən nədir?
Dəryadan tüsdü qalxır,
İçində bişən nədir?

Qəlyan (1, s.55).

Bu tapmacaların bir qismi, məsələn elə nümunə olaraq verdiyimiz, qızıl sikkə və qəlyanla əlaqəli tapmacalar kimi, mənasının bağlı olduğu

predmetin məişətdən - istifadədən çıxması ilə əlaqədar unudulmaq üzrədir.

Tapmacalar, digər pərimi tipləri kimi, əqli inkişaf, dünyabaxışını genişləndirmək, həyat və ətraf aləm haqqında bilgi vermək, söz ehtiyatını artırmaq, dilə, millətə, vətənə sevgi, anlamaq və anlatmaq qabiliyyəti qazanmaq üçün uşaqlara və gənclərə yararlı olan ən önəmli folklor janrlarından sayılır. Aid olduğu predmetin və ya hadisənin əsas cəhətlərini ifadə etməklə qurulan tapmacalar, görünür, daha aşağı yaşlı uşaqlar üçün yaradılmışlar. Çünki bu tapmacaların cavabı mövcud detallarının toplanmasında məlum olur. Məsələn:

Bizim evdə dörd gəlin var,
Dördü də bir boyda. *(Evin divarları).*

Burada obyektin yerinin (ev), sayının (dörd) və ölçüsünün (bir boyda) bəlli olması cavabı asanlaşdırır. Və ya: "Ağac başında sarı yumağ" tapmacasında obyektin yer (ağac başında), rəngi (sarı) və forması (yumaq) haqqında məlumatların cəmi cavabı (heyva) məlum etmişdir.

SMOMPK məcmuəsindəki mürəkkəb tapmacalar daha çox şüuri yetkinlik tələb edir. Məsələn:

İki qardaş qaçır, ikisi qovur,
Qiyamətə də qovsalar çata bilməzlər.
(Arabanın təkərləri). (4,48)

Mən gedərəm beləsinə,
Qara gözü gələsinə,
Quşlardan hansı quşdı,
Süd verər balasına? *(Yarasa). (4,66)*

SMOMPK məcmuəsinin 18-ci cildindəki "Tatar mətnləri" içəri-sində bir cümlədən ibarət olan tapmacaların bir neçəsində daxili qafiyələnmə mövcuddur:

Bir tabaq almaz - sanamaq olmaz. *(Ulduzlar) (4,61)*

Bizim oyda bir kişi var, üç dişi var. *(Sacayaq) (4,48)*

Qızıl ləyə, qızıl tas - birin götür, birin bas. *(Gün və ay) (4,48)*

SMOMPK məcmuəsindəki Azərbaycan tapmacaları mövzu baxımından rəngarəngdir. Bu tapmacaları, ümumilikdə aşağıdakı şəkildə təsnif etmək mümkündür:

1) Göy cismləri və səma təzahürləri ilə bağlı olanlar:

Burda vurur qılncı, Dəhnədə oynar ucu. *(İldırım)*
Babamın bir donu var, qattamağ olmaz,

İçi dolu əsrəfi, sanamağ olmaz. *(Göy və ulduzlar)*

2) Bitkilər aləmi ilə bağlı tapmacalar:

Çatı içər, dana kopər. *(Balqabaq və sapı)*

Sarı saqqal, uzun hokkar;
Onu tapmıyan olsun çaqqal. *(Qarğıdalı)*

Quyuğuyla su içər, dimdiylə balalar.
(Buğda)

3) Heyvanat aləmi ilə bağlı olan tapmacalar:

Öz qəbrini özü qazar. *(Barama qurdu)*

Dördü yerdə, dördü göydə
(Öküzün ayaqları, buynuzları və qulaqları)

4) İnsan və insanın bədən üzvləri ilə bağlı olanlar:

Biz bizıdım, otuz iki kızıdım,
Buzıldım, bir taxçıya düzıldım. *(Dişlər)*

Gəl! Gəl! - diyərəm gəlməz,
Gəlmə! Gəlmə! - diyərəm gələr. *(Dodaqlar)*

Mən baxaram, o qaçar. *(Qulaq)*

5) Təsərrüfat və məişət əşyaları ilə bağlı tapmacalar:

Aləmi bəzər, özü lüt gəzər *(İynə)*

Yerə vurdum, qırılmadı,
Daşa vurdum, qırılmadı,
Suya saldım, qırıldı. *(Kağız)*

Uzun-uzun uzanar,
Həftədə bir bəzənər. *(Kəndir)*

Bir öküzüm var, quyuğundan tutmamış töliyə girməz.
(Qasıq)

6) Dini-mərasimi məzmunlu tapmacalar:

Biri içəridə, dördü çöldə.

*(Dəfn olunmuş adam, onun yaxşı
və pis əməlləri)* və s.

SMOMPK məcmuəsində Qərbi Azərbaycan erməniləri və aysorlardan toplandığı göstərilən çoxsaylı atalar sözü, məsəl, zərb-məsəl, tapmaca, nağıl, rəvayət və s. verilmişdir ki, onların əksəriyyəti Azərbaycan xalq yaradıcılığı örnəklərinin bu xalqların dilinə tərcüməsindən ibarətdir. H. İsmayılovun yazdığı kimi, "İrəvan folkloru örnəklərinin elmi analizi göstərir ki, bu bölgə türkləri folklor və etnoqrafik (süjet, motiv, obraz, janr, toy adətləri və s.) ermənilərə çox şey versə də, əks istiqamətdə hansısa bir təsirlənmə heç nədə özünü göstərmir. Bu bir tərəfdən ermənilərin sözügedən bölgələrə türklərdən çox-çox sonralar gəlməsini və hazır dəyərlərə yiyələnməsini təsdiqləyir. İkinci tərəfdən, erməni xalqının bədii yaradıcılıq qabiliyyətinin, mənəvi və bədii-estetik kriteriyalarının səviyyəsinin aşağı olması səbəbinə bağlanır. Heç təsadüfi deyil ki, yüzillər bundan əvvəl də indiki Ermənistandan qeydə alınmış folklor örnəklərinin, demək olar ki, hamısını Azərbaycan xalq sənəti örnəkləri təşkil edir". (2,29).

Atalar sözləri və məsəllər kollektivin yüzillər boyu həyat təcrübəsində qazanılmış biliklərin, qənaətlərin ümumiləşmiş bədii-obrazlı ifadəsi kimi cəmiyyətin ictimai, mənəvi-əxlaqi, ailə-məişət və sair sferalarında sabit davranış modellərini təqdim edir. Şirvan folklorunun regional özünəməxsusluğunu araşdıran görkəmli folklorşünas-alim H.İsmayılov yazır: "Şirvan atalar sözləri mövzu baxımından çox rəngarəngdir. Onlarda Şirvan həyatının sosial "təfərrüatı", təsərrüfat "incəlikləri", o cümlədən el-zümrə həyatı bədii inikasını tapmışdır. Bu baxımdan, Şirvan regionundan əldə etdiyimiz nümunələr içərisində heyvandarlıqla, tərəkəmə həyatı, məişəti, adət-ənənəsi, mənəviyyat dünyası ilə bağlı olanlar ayrıca qrup təşkil edir. Onların öyrənilməsi təkcə Şirvan atalar sözlərinin yox, eləcə də bütövlükdə Azərbaycan atalar sözlərinin tədqiqinin bir çox cəhətlərinin üstünə işıq salır. Məsələn, tərəkəmə həyatı ilə bağlı atalar sözlərində onların məkan, zaman, dünya, məişət, etnik özünü və özgələrini dəyərləndirmə və s. təsəvvürləri boy verməkdədir. Bunların sistemli öyrənilməsi bütöv bir el təbəqəsi-zümrəsi haqqında ümumiləşmiş bilgilər vermiş olur" (3,30-31).

SMOMPK-də tərəkəmə-elat həyatını və tərəkəmənin dünyaya baxışını spesifik tərzdə ifadə edən onlarla deyim nümunəsi verilib:

Obalar bizə, biz obalara.

Oba durdu köçməyə, qarı durdu, gəzməyə.

Oba yax, qara yox, səndən başqa çara yox.

Tərəkəmə tərs oturur eşşək üstə, bərk oturur.

Tərəkəmənin gəlişi, tatın görüşü.

Çobanın kövlü olsa, təkədən pendir tutar.

Şirvan atalar sözlərinin böyük qismi təsərrüfat, heyvandarlıq və qohumluq əlaqələri mövzusunda ki, bunlar da Şirvan əhalisinin daha sıx bağlı olduğu, önəm verdiyi sferaları göstərir. Bu atalar sözləri həyat haqqında ümumiləşmiş, qanun səviyyəsində olan ifadələrdir. Cəmiyyətin minilliklər boyu əldə etdiyi universal məlumatlar məhz atalar sözü və məsəllərdə nəsildən-nəslə ötürülmüş, müəyyən həyati situasiyaya, ətrafda mövcud olanlara qəbul olunmuş, sabit münasibəti ifadə etmişdir.

Şirvan atalar sözləri, məsəlləri, zərb-məsəlləri və ümumən pəremilərinin böyük qismi antiteza şəklində qurulmuşdur. "Yersiz gəldi, yerli, qaç!", "Yerli gəldi, yersiz, qaç!" tipli, antiteza şəklində qurulmuş deyim örnəklərində ibtidai təfəkkürün oppozisional modelinin özünü aşkar biruzə verməsi diqqət çəkir. "Gəldi-qaç" invariant modeli üzərində qurulmuş Azərbaycan ovsun mətninin də məlum olması ("Tuman gəldi, tumov qaç") həmin fikrin həqiqiliyini isbatlaya bilər.

Atalar sözündəki "yerli-yersiz" əks cütlüyünü ovsun mətnində "tuman-tumov" əksliyi əvəz edir. Tuman və tumov kimi, "yerli" və "yersiz" sözlərindəki alletrasiyadan fikrin poetik ifadəsi üçün istifadə edilmişdir.

Şirvan folklor mühitinin regional özünəməxsusluğunu inikas etdirən janrlardan biri də tapmacalardır. Düzdür, bunlardakı regionallıq atalar sözlərində, yaxud məsəllərdə olduğu qədər üzde deyil. Ancaq bununla bərabər, bölgədən əldə edilmiş tapmacalar içərisində yerli təbiət, həyat şəraiti, məhəlli təsərrüfat formaları və s. ilə bağlı örnəklər vardır ki, bunlarda Şirvan elinin özünəməxsusluğu janrın özünəməxsusluğunun cizgiləri kimi əksini tapıb.

"Şirvan tatarlarının atalar sözü və məsəlləri" içərisində alleqoriyaların çoxluğu diqqət çəkir. Bəzi tədqiqatçılara görə bu hal onların təmsil və nağıllardan yaranmaları ilə əlaqədardır (5, 179). Bu fikir həqiqətə uyğun deyildir. Çünki, alleqorik məzmunlu atalar sözləri, məsəllər və digər deyim vahidlərinin çoxu heç də nağıl və ya təmsillərlə əlaqəli deyildir. Atalar sözü və məsəllərdə bədii ifadə vasitəsi kimi alleqoriyaya müraciət janrın poetik xüsusiyyətlərinə aid məsələdir. "Şirvan tatarlarının atalar sözü və məsəlləri" arasında alleqorik şəkildə olan deyim vahidlərində şəxsləndirmə və başqa tipli alleqoriyalar ifadə olunan fikrin kinayəli və daha effektiv təsirinə xidmət göstərir:

Bu ilki sərçə bildirkinə cik-cik öyrədir.

Şux tərən yerinə cürə bağlanıb.

Qaz uçtu, qarğa qondu.

Bağ olmayan yerdə böyürtkan özün bağ çağırar.

Deyim vahidləri içərisində sual ritorikası ilə qurulan və ya nida cümləsi şəklində qurulanlar da mövcuddur:

Allah vermiyəne peyğəmbər neynəsin?

Molla Nəsrəddin sağ ola eşşəyini qurd yeyə?

Xana yaradı, bəyə yaradı, Keçəl Xondı, sənə yaramadı?

Buğda çörəyin yoxdu, buğda dilüvə nə?

Dərzün az oldı, xırmanı böyük aç!

Yersiz gəldi, yerli, qaç!

Məsəl və atalar sözlərinin digər bir qismi xalqın adət və ənənələri, dini və mistik inam və etiqadları, mifoloji təsəvvürləri ilə sıx bağlıdır. Bu tipli deyimlər qeydə alındığı dövrdə mərasimin, ritualın tərkib hissəsi kimi ilkin funksiyasından məhrum olmuş və obrazlı ifadələrə çevrilmişlər. Məsələn:

Yol böyüyündü, su kiçiyin.

Yuxarıda yeri yox, aşağıda oturmaz.

Onnan-bunnnan yığaram, oğluma toy eylərəm.

Salavat gücə bağlıdı və s.

"Yer qulağlı olar" atalar sözündə isə Yerin heyvan şəklində təsəvvür olunduğu mifoloji təsəvvürlərin izi qalmışdır. Həmin atalar sözünün bugünkü danışqda "Yerin də qulağı var" şəklində yaşayan variantı əski zamanlar obrazlı ifadə olmayıb, birbaşa həqiqi məna daşmışdır. Türk mifologiyasında, o cümlədən Azərbaycan mifoloji mətnlərində yer öküz şəklində təsəvvür olunur.

Bu şəkildə "Dördü yerdə, dördü göydə" (Öküzün ayaqları, buy-nuzları və qulaqları) tapmacasında da kosmik heyvanla bağlı ibtidai təsəvvürlərin qalıqlarını görmək mümkündür.

Atalar sözləri və məsəllər, həmçinin zərb-məsəllər mahiyyətdə icazə verilən, qəbul olunmuş normalarla yasaqları, qadağaları ifadə edir. Əsrlər boyu insanlar qazandığı həyatı təcrübəni, qənaət və bilikləri, nəyin vacib, nəyinsə toxunulmaz olduğunu məhz bu şəkildə nəsil-dən-nəslə ötürmüş, atalar sözü və məsəllər, folklorun digər janrları kimi, etnosun yaşamasında, həyatın davamında fəvqəladə önəmli funksiya daşmışdır. İnsan övladı uzun dövrlər məhz folklorda nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu öyrənmiş, folklordan tərbiyə almış, folklordan tarixə, sosial həyata dəyər vermişdir.

Cüvz külliyyə tabedi.
 Yol böyüyündü, su kiçiyin.
 İsrəf haramdı.
 Bir olsun, pir olsun.
 Hardan incəlsə, ordan üzülər və s.

Atalar sözlərinin funksional-semantik aspektlərini təhlil etmiş S.Rzasoy yazır: "Atalar sözlərini yasaqlarla müqayisə etdikdə görürük ki, atalar sözlərinin funksional semantikasi yasaqların funksional semantikasi ilə eynidir. Başqa sözlə, atalar sözlərinin semantik strukturu yasaqların semantik strukturundan baş alıb gəlir. Yasaqlar və atalar sözləri mədəniyyətin hazırkı səviyyəsində sinxron mətnlər olsa da, diaxron planda yasaqlar atalar sözlərinin arxetipləridir. Bu mənada, əslində atalar sözləri yasaqlardan "çıxmışdır". Bunu atalar sözləri ilə yasaqların həm bir mətn kimi poetik strukturunun, həm də funksional semantikasının müqayisəsi aydın göstərir" (6, 179-180)

"Şirvan tatarlarının atalar sözü və məsəlləri"ndə "Qohumluq" (bölgüdə bu başlıq altında 44 deyim örnəyi verilib), "Mənəvi və əxlaqi keyfiyyətlər" (127 nümunə), "İnsan" (34 nümunə), "Evlənmə, gəlin" (27 deyim örnəyi), "Xoşbəxtlik və bədbəxtlik" (20 örnək), "Cavanlıq və qocalıq" (19 deyim örnəyi), "Eşq, aşiq" (26 deyim vahidi), "Dost, dostluq. Düşmən və düşmənçilik" (21 deyim vahidi) kimi başlıqlar altında cəmlənmiş atalar sözü, məsəl, zərb-məsəl, kəlam və s. vahidlərin ümumən ağırlıq təşkil etməsi bölgə əhalisi üçün insan dünyasının və insanlararası münasibətlərin əsas amil olduğunu göstərir. Bu paremlər Azərbaycan türkünün milli düşüncəsindəki həqiqi, əsl insan obrazının modelini təqdim etməklə, insan əməlinə qiymət verilməsi üçün bir etalon, ölçüdür:

Adam odu ki, ilqarınnan dönmiyə.
 Adam adama görədi, tısbağıya xanası.
 Mərd ələ yapışar, namərd ayağa, hey!
 Namərd yoldaşından görər, mərd Allahından (və ya özündən).
 Əsilzadə sözünün üstünə çıxar.
 Hər kəs cəldəst - mərdəst və s.

Göründüyü kimi, deyimlər insan şüurunda həqiqi olanın, gerçək olanın işarələndiyi bir sistemdir və burada insanın fəaliyyətinin müxtəlif yönləri və müxtəlif situasiyalardakı davranış modelləri əks olunub. Təbii ki, bu əks olunma quru, təsviri xarakterli deyil, konkret vəziyyətə konkret yanaşma tipinin ifadəsidir.

SMOMPK məcmuəsinin XXIV buraxılışında verilmiş "Şirvan tatarlarının atalar sözləri" folklorşünaslıq tariximizdə Azərbaycan xalq deyimlərinin ilk tematik təsnifat təcrübələrindən biri kimi xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bu mətnlərin əsas hissəsini Bakı quberniyasının Şamaxı və Göyçay qəzalarından 1894 və ola bilsin ki, daha əvvəl Göyçay məktəbinin nəzarətçisi N.D.Kalaşev, həmin məktəbin müəllimləri Mirzə Hüseyn Babazadə və Mahmud bəy Mahmudbəyovun köməyi ilə yazıya almışdır. Mətnlərdən sonra "Müəllifdən" başlıqlı qeyddən o da məlum olur ki, Bakı rus-tatar məktəbinin işçisi Sultan Məcid Qəniyev də əlyazma halında olan mətnləri redaktə etmiş və özünün qeydə aldığı daha 100 deyimi toplamlar 1300 atalar sözünə əlavə etmişdir. Deyim mətnlərinin korrenturası və rus dilinə tərcüməsi işlərində N.D.Kalaşevə yardımçı olmuş Kəlvə kənd məktəbinin müəllimi İskəndər bəy Əlibəyov və Məlikkənd məktəbinin müəllimi Samid bəy Hacıbəyov da bura bir-çox atalar sözü və məsəllər əlavə etmişlər. Toplanan materiallar rusca tərcümələri də verilməklə SMOMPK-in 1898-ci il buraxılışında çap olunmuşdur. burada 204 deyim vahidi verilmişdir. Toplayıcılar deyimlərin yalnız bir sözü dəyişik olan variantının olduğunu həmin sözün qarşısında mötərizədə fərqli elementi qeyd etməklə nəzərə çatdırmışlar.

Məsələn:

Avaz (və ya nəfəs) haxtan gəli,

Ahəstə (və ya yavaş) gedən yorulmaz.

Gördüyüvü qoyub, eşitdiyüvə getmə (və ya eşitdiyüvi demə) və s.

Yazıya alınmış bu xalq deyimləri içərisində fars, ərəb və biri də ermənicə olmaqla 10 yaxın deyim örnəyi də var:

1) Ərəbcə:

Əvəl eytimal, bətələl istidilal;

Əl-xeyr fima vaqəə.

2) Farsca:

Kəm-kəm buxur, həmişə buxur (az-az ye həmişə ye);

Hər kəs cəld əst - mərd əst (hər kəs cəlddir-mərddir)və s.

Mətnlər 300-dən artıq başlıq altında mövzu üzrə qruplaşdırılmışdır: Allah, Şeytan, Müqəddəslər, peyğəmbərlər, imamlar, Şahlar, Xanlar və bəylər, Ruhanilər, Ağa və nökər, Həkim, Zərgər, Başmaqçı və başmaq, Papaqçı və papaq, Kürkçi, Dəllək, Camadar və hamam, Aşıq, müsikiçi və müsiki, Əkinçi və əkinçilik, Bağ və bağban, Bostan və

bostançı, Çoban və sürü, İlxiçi, Köçəri və köç, Xalqlar, Yerlər, Adam, Kişi və qadın, İnsan bədəninin hissələri və s. Sondakı 287 deyim mətni heç bir tematik bölgüyə daxil edilməyib, "Qarışıq" başlığı altında verilmişdir. Hər mövzu üzrə verilən nümunələr, qismən əlifba sırası (kiril) ilə düzülmüşdür. Çox hallarda əlifba sıralaması pozulmuşdur ki, çox ehtimal, bu da sonradan əlavə edilən örnəklərin yerinə diqqət edilməməsi ilə bağlı ola bilər.

Qeyd edək ki, deyim mətnlərinin onlarda ifadə olunan fikir və mənaya deyil, münasibətdə işləndiyi predmetə görə və ya müstəqim mənada aparılmasına gətirib çıxarmışdır. Digər tərəfdən, bu halda eyni deyim örnəklərini bir-neçə qrupa aid etmək olar. Məsələn, "Şeytan" qrupunda verilmiş "Pulu yox oğru apara, imanı yox şeytan apara" zərb məsəlini eyni prinsiplə "Dini və əxlaq anlayışlar", "Pul", "Oğru və oğurluq" qrupuna, "İnsan" qrupunda verilmiş "Mərd ələ yapışar, namərd ayağa, haray!", "Namərd yoldaşından görər, mərd Allahından (və ya özündən)" deyimlərini "Mənəvi və əxlaqi keyfiyyətlər" və ya başqa uyğun qrupa da aid etmək olardı.

Paremiologyi cütlüklər - əks anlayışlardan ibarət başlıqlar altında məntiqi-tematik qruplaşdırma bu deyim vahidlərinin yalnız bir qismini əhatə edib. Belə məntiqi-tematik qrupların sayı 23-dür: "Xan və nöker" (10 deyim vahidi) verilir, "Kişi və qadın" (12 deyim vahidi), "Vətən və qürbət" (1 deyim vahidi), "Din və dinsizlik" (12 deyim vahidi), "Xeyir və şər" (12 deyim vahidi), "Minnətdarlıq və naşükürlük" (3 deyim vahidi), "Doğru və əyri" (10 deyim vahidi), "Atlı və piyada" (5 deyim vahidi), "Ac və tox" (9 deyim vahidi), "Var-dövlət və kasadlıq" (10 deyim vahidi), "Gəlir və itki" (3 deyim vahidi), "Borc verən və borclu" (17 deyim vahidi), "Özünkü və özgə" (3 deyim örnəyi), "Cavanlıq və qocalıq" (19 deyim örnəyi), "Gözəllik və eybəcərlik" (9 deyim örnəyi), "İç və çöl" (2 deyim örnəyi), "Xoşbəxtlik və bədbəxtlik" (20 deyim vahidi), "Tapıntı və itgi" (4 deyim örnəyi), "Həyat və ölüm" (12 deyim örnəyi), "Toy, xeyrat, yas" (12 deyim örnəyi), "Sağlamlıq və xəstəlik" (6 deyim vahidi), "Əmək və tənbellik" (11 deyim nümunəsi).

ƏDƏBİYYAT

1. Татарские пословицы, поговорки, загадки и имена женщин СМОМПК.
2. İsmayılov H., Ələkbərli Ə. Milli etnik yaddaşdan – folklordan görünən tariximiz: İrəvan və İrəvan çuxuru. Azərbaycan folklor antologiyası, X kitab. İrəvan çuxuru folkloru. B., "Səda", 2004, s.5-29.
3. İsmayılov H., Qəniyev S. Şirvan folkloru. Azərbaycan folklor antologiyası, XI kitab. Şirvan folkloru. B., "Səda", 2005, s.5-34.

4. Татарские тексты//СМОМПК, вып XVIII, II от, Тифлиς, Издание Управления Кавказского Учебного Округа, 1894, с.48-68.

5. AŞXƏDT, I kitab. İ.İbrahimov. Atalar sözü və məsəllər. B.,Az.SSR EA nəşriyyatı, 1961,s.178-210.

6. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları. B., "Səda", 2004, 199 s.

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматриваются особенности формы и содержания паремиологических единиц в себе: СМОМПК. Анализируется 150 пословиц и 33 загадки из первого тома сборников, собранных С.Зелином под заголовком "Татарские пословицы и поговорки" из города Иревань, а также Ширванские пословицы и поговорки.

RESUME

This article contains especiality of forms and consisting of parameological units of SMOMPK collection. Analyses of 150 proverbs and 33 puzzles of the 1-st part of collection, collected by S.Zevin under the tittle of " Tatar proverbs and sayings" from the Irevan city and also Shirvanshah proverbs and sayings.

MÜNDƏRİCAT

Hüseyn İsmayılov, Əziz Ələkbərli. Tarixdən və folklordan görünən ulu Vətən torpağı: Dərələyəz mahalı.....	3
İsrafil Abbash. Nahabet Quçaq və Azərbaycan folkloru.....	16
Oruc Əliyev. Nağıl mətnlərində söyləyicinin rolu.....	28
Seyfəddin Rzasoy. Türk totemizmi elmi problem kimi.....	38
Ağalar Mirzə. Şirvan aşığı şerində qoşmanın poetik xüsusiyyətləri.....	62
Samir Mustafayev. Azərbaycan məhəbbət dastanlarında milli düşüncə sisteminin arxetipləri.....	72
Rövşən Əlizadə. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda əcdad kultu.....	81
Ziyafət Həbibova. Hümmət Əlizadənin folklorşünaslıq irsinin tədqiq tarixi.....	87
Səbinə İsayeva. Aşıq Şəmşir poeziyasının lirik-poetik xüsusiyyət- ləri.....	100
Ləman Süleymanova. Pir sahibləri və onların möcüzələri (Şəkidən qeydə alınmış materiallar əsasında).....	110
Elnarə Tofiq qızı. Şeyxilik. Ələvilik. Koroğluluq.....	117
Anar Niftəliyev. "Kitabi-Dədə Qorqud" şaman abidəsi kimi.....	135
Ali Aliyev. Folklorun regional xüsusiyyətlərinə ümumnəzəri baxış...	154
Çinarə Mütəllibova. Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanları və onların bəzi ərəb qaynaqlarındakı paralelləri.....	159
Samirə Əliyeva. Buta: mənəvi təkamüldə şəriətdən təriqətə keçid.....	164
İlkin Rüstənzadə. Bəhadrılıq nağıllarının kompozisiya xüsusiyyət- ləri.....	170
Maqsud İmrani. SMOMPK məcmuəsində paremioloji vahidlərin forma və məzmun xüsusiyyətləri.....	179

**Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına
dair tədqiqlər (XXII kitab).
Bakı, “Nurlan” nəşriyyatı, 2007.**

Nəşriyyat direktoru:	<i>N.Məmmədli</i>
Kompü terdə yığdı:	<i>Ruhəngiz Əlihüseynova</i>
Kompü ter tərtibçisi və texniki redaktoru:	<i>Baxşəli Süleymanov</i>
Korrektor:	<i>Elçin Abbasov</i>

Yığılmağa verilmiş: 21.04.2007

Çapa imzalanmış: 15.05.2007

Kağız formatı: 70/100 32/1

Mətbəə kağızı: N:1

Həcmi: 204 səh.

Tirajı: 400

Qiyməti müqavilə ilə.

**Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Redaksiya-Nəşriyyat şöbəsində yığılmış,
“Nurlan” nəşriyyatı tərəfindən çap olunmuşdur.**