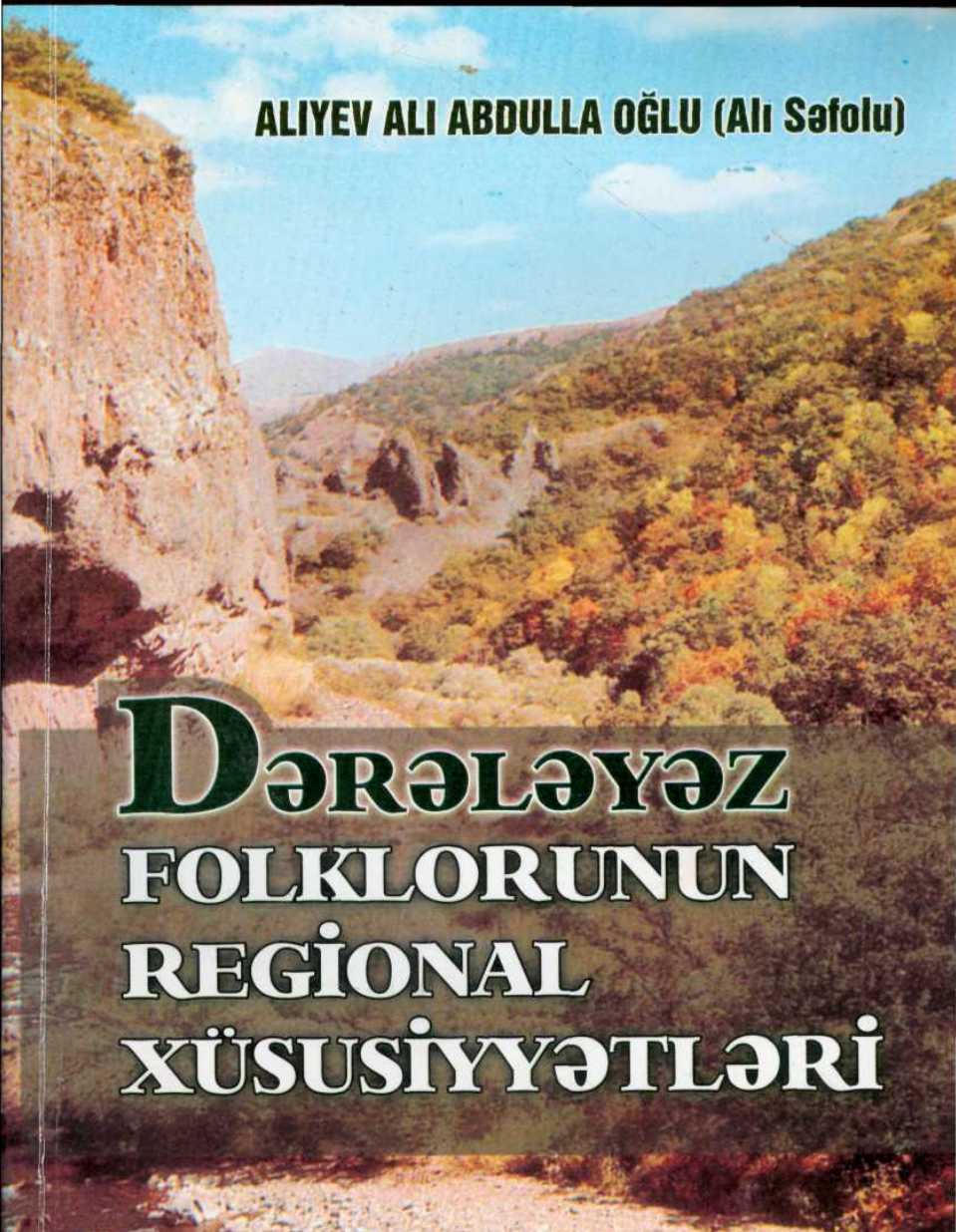
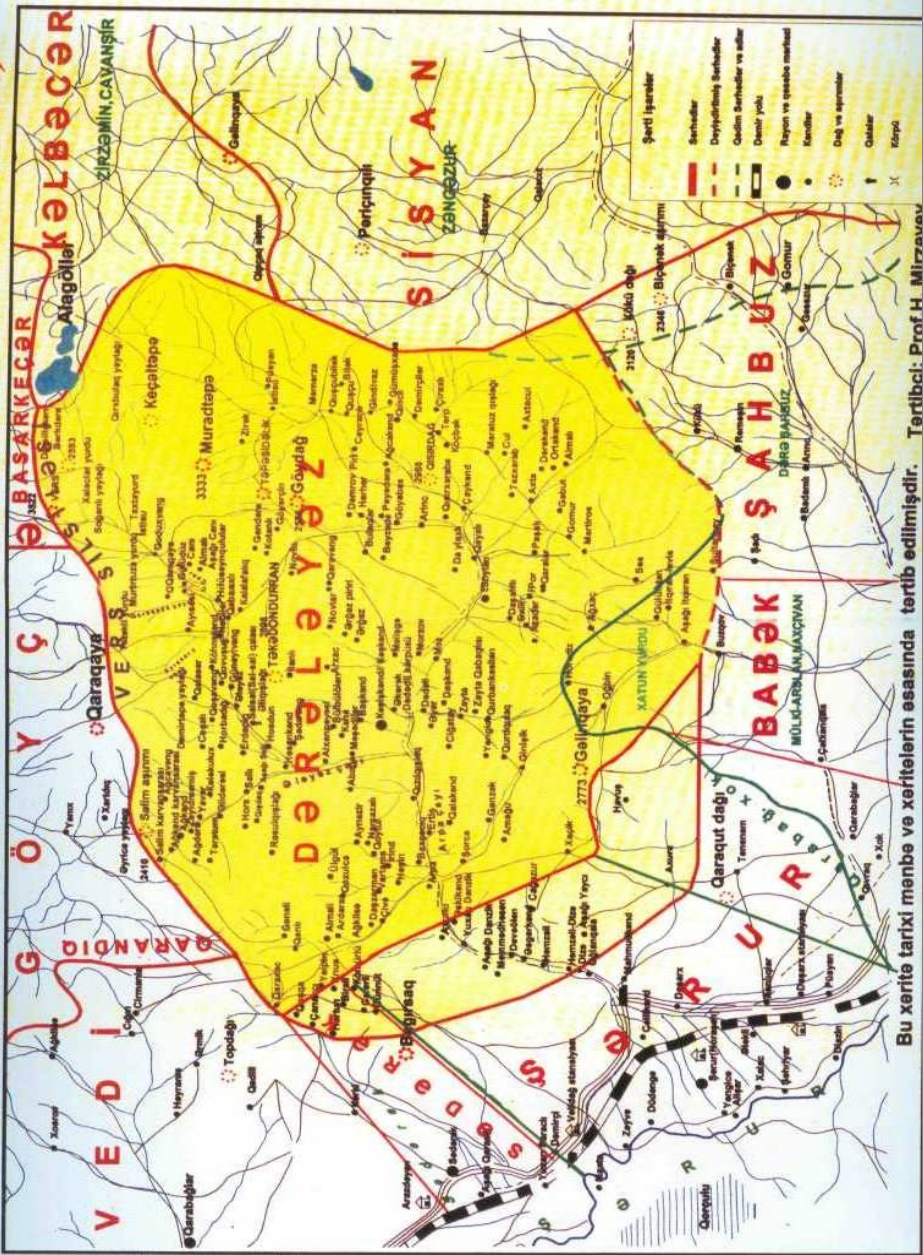




ALİYEV ALI ABDULLA OĞLU (Alı Səfolu)

**DƏRƏLƏYƏZ
FOLKLORUNUN
REGIONAL
XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN DƏRƏLƏYƏZ MAHALI (1828-ci il və sonrakı dövrlər)



**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

ALI SƏFOLU (ALİYEV)

**DƏRƏLƏYƏZ FOLKLORUNUN
REGIONAL XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

«DƏRƏLƏYƏZ-M » 2008

AMEA Folklor İnstitutu
Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur
(2 iyul 2008-ci il, № 5 protokol).

Elmi redaktor: **Hüseyn İsmayılov**
 AMEA Folklor İnstitutunun
 direktoru, f.e.d, professor.

Rəyçilər: **Həsən Mirzəyev**
 Filologiya elmləri doktoru,
 professor.

İsmayıl Vəliyev
 Filologiya elmləri doktoru,
 professor.

Sərxan Xavəri
 Filologiya elmləri namizədi.

Seyfəddin Rzasoy
 Filologiya elmləri namizədi.

Korrektor: **Ahyeva Afiqş Ahı qızı**

Alı Səfolu: Dərələyəz Folklorunun regional xüsusiyyətləri. Sumqayıt, «Dərələyəz-M», 2008, 168 səh.

Bu kitab Azərbaycan folklorunun bir qolu olan Qərb folklor mühitinə - Dərələyəz folklorunun araşdırılmasına həsr olunub. Kitab müəllifin 1970-1988-ci illərdə gərgin zəhməti hesabına Dərələyəzin ayrı-ayrı yaşayış məskənlərindən topladığı folklor nümunələri əsasında ərsəyə gəlmişdir. Müəllif yetmiş qədər informatorla görüşüb söhbət aparmış, onların çoxunun səsinə maqnitofonun lentinə köçürmüş və onları çaf-çürük edərək samballı bir elmi əsər yaratmışdır. Bundan əvvəl A.Səfolunun «Qaçaq Səfo» (Səfəralı), «Qərbi Azərbaycanda yaşamış azərbaycanlıların tarixi faciələri (Dərələyəz dəhşətləri)» (2001). «Səzli-sözlü Dərələyəz» (2004) kitabları çapdan çıxmışdır.

Kitabdan folklorşünaslıqla maraqlanan alimlər, tədqiqatçılar, müəllim və aspirantlar, ali məktəb tələbələri faydalana bilərlər.

BU KİTABI İLK NƏVƏM ÜLVİYƏ İTHAF EDİRƏM

$$A \frac{4709050000 - 124}{121 - 01}$$

© A.Səfolu
 «Dərələyəz-M», 2008

FOLKLORŞÜNASLIĞA DƏYƏRLİ TÖHFƏ

Etnokulturoloji sistemdə folklorun regional öyrənilməsi olduqca böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu əhəmiyyət təkcə 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 mənavi və mədəni varlığını ən mükəmməl şəkildə özündə cəmləşdirən folklorun öyrənilməsi, təbii ki, bu dəyərləri daşıyan mətn materiallarının toplanıb nəşr edilməsindən başlanır. Nəzərə alsaq ki, cəmiyyətin bütün mədəni fəaliyyəti folklorda 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. Hazırkı sosial-siyasi situasiya bizdən folklorumuzu operativ və intensiv şəkildə toplamağı və tədqiq etməyi tələb 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 məhali Azərbaycanca hiylə və zorla qoparılib, onun yerli əhalisi olan azərbaycanlılar doğma dədə-baba torpaqlarından didərgin salındığı bir zamanda onların mənavi irsini, folklorunu toplamaq, Qərbi Azərbaycandakı mənavi mədəniyyətimizin öyrənilməsi və dünyaya tanıtılması sahəsində vacib işlərdən biri olmaqla, həm də siyasi əhəmiyyət kəsb edir.

Təbii ki, folklor xalqa mənsub olmaqla yanaşı, həm də məhəlli-regional hadisədir. Azərbaycan folkloru ümumtürk ədəbi nümunəsi olmaqla yanaşı, həm də özündə bir sıra fərqli xüsusiyyətləri əks etdirir. Bu, regionun coğrafi məkanından, hansı bölgə və ya ölkələrlə qonşu olmasından, ərazisindəki etnik qrupların birləşməsi tərzindən, regionda baş verən tarixi, ictimai ziddiyyətlərdən və digər bir çox amillərdən asılıdır.

Dərələyəz folklorunda bölgənin təbii-coğrafi gözəllikləri və tarixi-etnoqrafik gerçəkliyi xalqın yaddaşında bədiləşib, söz süzgəcindən keçirilərək arınıb, sakral dəyər qazanıb. Bizi bu yerlərə bağlayan möhkəm mənavi vasitələrdən olan dəyərlərin – qürbət vətən torpaqlarının folklor ehtiyatının toplanması, nəşri, tədqiqi və təbliği işində yardımçı olmaq hər kəsin mənavi borcudur. Alı Aliyevin Dərələyəzin Azərbaycan folklor mühiti daxilində regional özünəməxsusluğunun tədqiqinə həsr edilmiş monoqrafiyası bu mənavi missiyanın gerçəkləşməsi işində əhəmiyyətli hadisədir.

Azərbaycanın imperiya məngənəsindən qoparaq müstəqillik əldə etməsi yalnız ictimai-siyasi sahədə deyil, elm və mədəniyyət sahəsində də köklü və sistemli dəyişikliklərin əsasını qoymuş oldu. Məhz bu dəyişikliklərin nəticəsində illər boyu həm elmi, həm də ədəbi-mədəni mühitdə hökm sürən məlum stereotiplərin aradan qalxmasına şərait yarandı. Məlumdur ki, ittifaq dövründə Azərbaycan folklorunun toplanıb nəşr olunması işində xeyli işlər görülmüşdür. Lakin onu da qeyd etmək lazımdır ki, xalqın yaddaşında hiyf olunub, həmin dövrə qədər gəlib çatmış folklor nümunələri tam şəkildə folklorşünaslar tərəfindən qələmə alınıb tədqiqatə cəlb edilməmişdi. Zəngin folklorumuzdan bəzi sahələrinə isə «beynəlmiləliklik» baxımından heç toxunulmamış, belə materiallar nəşr olunmamışdır.

Xalqımızın qan və gen yaddaşından heç vaxt silinməyəcək ermənilərin soydaşlarımızın başına gətirdikləri faciələr, qırğınlar, soyqırımlar folklorda əksini tapsa da, həmin məzmununda folklor nümunələrinə ittifaq dövründə məhəl qoyulmamış, tədqiqat əsərlərində adı belə çəkilməmişdir.

Son illərdə dövlət səviyyəsində elmin, mədəniyyətin, incəsənətin, o cümlədən, folklorun və aşıq yaradıcılığının tədqiqinə verilən dəstək bir daha folklor tədqiqatçılarına yeni həvəs, yeni yanaşma tərzı gətirdi. Azərbaycan xalqının ümummilli lideri Heydər Əliyevin şəxsi təşəbbüsü ilə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutu fəaliyyətə başladı. Demək olar ki, Azərbaycanın bütün bölgələrinin folkloru qnaətbəxş formada toplanıb nəşr olundu, Azərbaycan folklorunun ayrı-ayrı

bölgələr üzrə tədqiqinə rəvac verildi. Bu monoqrafiya da həmin ardıcıl aparılan işlərdən biri kimi ortaya çıxmışdır.

İlk əvvəl qeyd etmək istəyirəm ki, monoqrafiya Alı Aliyevin 1970-1988-ci illərdə özünün gərgin zəhməti sayəsində topladığı folklor nümunələri üzərində apardığı elmi araşdırmaların nəticəsidir. O, həmin illərdə Dərələyəz mahalını addım-addım gəzmış, el ağsaqqal-ağbirçəklərinin, ziyalıların söhbətlərinə qulaq asmış, onların söhbətlərini maqnitofonun lentinin yaddaşına köçürüb bu günümüzdə çatdırmışdır. Müəllif 70-ə yaxın informatorla şəxsən söhbət aparmışdır.

Tədqiqatda Dərələyəz folklor nümunələrinin regional xüsusiyyətləri digər regionlarla müqayisəli şəkildə araşdırılmış, çox maraqlı və dəyərli qənaətlər əldə edilmişdir. Müəllif bir daha sübut etmişdir ki, etnos tarixi lokallaşma prosesində yarandığı ərazidə təkmilləşmiş, xalqın yaddaşında əbədi həkk olmuşdur.

Alı Aliyev çoxşaxəli araşdırmaların nəticəsi olaraq folklorun regionlar üzrə öyrənilməsinin iki cəhətdən əhəmiyyətli olduğu qənaətinə gəlmişdir:

- a) Folklorşünaslıq və onun elmi prinsiplərinə sadiqlik baxımından əhəmiyyət kəsb etməsi;
- b) Müasir milli-siyasi gerçəklikdə milli-mənəvi dəyərlərin qorunması baxımından xüsusi əhəmiyyətə malik olması.

Müəllif o fikirdədir ki, Dərələyəzin daxil olduğu regional mühit regionla qonşu olan bölgələrin də folklorunu özündə birləşdirir. Bu xüsusiyyət təbii bir haldır. Həç bir folklor çevrəsi ayrıca, təcrid olunmuş halda inkişaf edə bilməz.

Azərbaycan folklorunun tədqiqi tarixi XIX əsrin bir sıra alimlərinin adı ilə bağlı olsa da, folklorumuz indiyə qədər regional tədqiqata cəlb olunmamışdı. Elə buna görə də folklorşünaslıq elmində sanki bir boşluq yaranmışdı və həç kim cürət edib folklorun regionlar üzrə tədqiqi məsələsini ortaya qoymamışdır.

Lakin son zamanlar folklorşünasların bu sahəyə diqqətinin artması həmin boşluğu aradan qaldırmış oldu. İndi hər bir regionun folklorunun regional xüsusiyyətləri tədqiqata cəlb olunduqca yeni-yeni məziyyətlər, maraqlı faktlar ortaya çıxır ki, bu da folklorşünaslıq elminin yeni formada zənginləşməsinə xidmət etmiş olur.

Bu baxımdan müəllif monoqrafiyada bir regiona məxsus olan (Dərələyəz mühiti) xeyli faktlar ortaya qoymuş oldu. Tədqiqatçı elmi araşdırmasında o fikirdədir ki, folklor ədəbi nümunə olmaqla yanaşı, həm də ictimai, siyasi, mədəni, ələlxüsüs, milli dəyərləri özündə əks etdirən tarixi yaddaşdır.

Müəllif folklorun regionlar üzrə tədqiqinə qısqıncılıqla yanaşan, «folklor regionlar üzrə tədqiq olunsu, parçalanma gedər» fikrini söyləyənlərə elmi dəlillərə söykənərək cavab verir ki, «... bəs necə ola bilər ki, şifahi xalq ədəbiyyatının qolu olan aşiq yaradıcılığı regionlar üzrə «mühit» və «məktəb» kimi formalaşır, dilçiliyin dialektologiya şöbəsi regionlar, hətta məhəlli aspektdə tədqiq olunarkən parçalanma getmir, lakin özündə regionallığı daha çox hişf edib saxlamış folklorun regionlar üzrə tədqiqi parçalanmaya gətirib çıxara bilər?». Deməli, digər elmlərlə yanaşı, folklorumuzda da regional xüsusiyyətlər, fərqlər istənilən qədərdir ki, bu da həmin sahədə tədqiqat aparən alimlərin araşdırılması sayəsində elmi şərhini tapmalıdır. Müəllifin bu sahədəki cəsarətli addımı, yəni Dərələyəz folklor nümunələrini vaxtında toplamaq təşəbbüsü ən azı alqışa layiqdir.

Deməli, hələ bundan sonra da istənilən bölgənin folklor nümunələrini, xalqın yaddaşında hişf olunub bu günümüzdə çatanlarını toplamağa və araşdırmağa ehtiyac vardır.

Tədqiqatçı o fikirdədir ki, «... tarixən Azərbaycan torpaqları olmuş, hal-hazırda düşmən tapdağı altında olan ərazilərin folklorunu toplayıb tədqiqatə cəlb etmək daha vacibdir, çünki bu nümunələr həm elmi-mədəni, həm də siyasi-milli əhəmiyyətə malikdir... Etnos torpaqdan təcrid olunanda mənəvi yaddaş daha çox zədə alır. Əgər bir müddətdən sonra vətənin fiziki bütövlüyünü bərpa etmək mümkün olarsa da, mənəvi bütövlüyü qoruyub saxlamasaq, onu həç vaxt bərpa edə bilməyəcəyik».

Alı Aliyevin elmi əsərinin dəyəri bir də ondadır ki, o, hazır elmi, bədii kitablardan istifadə edib elmi əsər yazmayıb, o, Dərələyəz folklor nümunələrini, tədqiqatə cəlb olunan faktları özü toplayıb,

informatorların dilindən özü eşidib, qələmə alıb və həm də elmi ictimaiyyətə bəlli olmayan ədəbi nümunələri tədqiqata cəlb edib. Hiss olunur ki, Qərbi Azərbaycanın - Qərb folklorunun Dərələyəz bölgəsi folklorun xeyli janrları ilə zəngindir.

Monoqrafiya giriş, üç fəsil, nəticə, ədəbiyyat, informatorların siyahısı, indeks və qədim sənədlərə əsasən tərtib olunmuş Dərələyəz mahalının xəritəsindən ibarətdir.

Monoqrafiyanın birinci fəsilində müəllif tanınmış alimlərin folklorun etnik-regional strukturuna dair söylədikləri fikirlərə hörmətlə yanaşmış, folklorun regionlar üzrə araşdırılmasının vacibliyi qonağına gəlmişdir.

Müəllif tədqiq etdiyi regionun tarixi coğrafiyasını, etnik tərkibini verməklə, folklor nümunələrini araşdırdığı Dərələyəzin qədim Oğuz-türk məskəni olduğunu ədəbi nümunələr əsasında bir daha sübut etmişdir. Həmin fəsildə diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də regionun daimi sakinləri olan azərbaycanlıların tarixi adət-ənənələri, bölgənin toponimləri, florası, faunası, maldarlıqla, əkinçiliklə məşğuliyyəti və digər etnik qruplarla birgəyaşayış tərzləri ilə bağlı bədii deyimlərin xalqın yaddaşında hişf olunaraq bu günümüə çatmasıdır.

Əsərin ikinci fəsilə regionun epik-folklor nümunələrinin elmi təhlilini əhatə edir. Regiondan toplanmış miflər, mifik rəvayətlər, əfsanələr, nağıllar, lətifələr, dastan yaradıcılığı, atalar sözləri, yasaqlar, alqışlar və qarğışlar elmi araşdırmaya cəlb olunaraq digər regionlarla müqayisəli şəkildə təhlil edilmişdir.

Müəllif Azərbaycan mifologiya elminin tarixini araşdırmış, konseptual əsaslara söykənmiş, regionla bağlı xarakterik mifik xüsusiyyətləri ümumiləşdirmişdir.

Əsərin üçüncü fəsilə lirik-folklor nümunələrini əhatə edir. Folklor janrının yaradıcısı olan aşığılar haqqında, o cümlədən Dərələyəz aşığı şeirinin bütün şəkillərinə dair nümunələr əsasında geniş təhlillər aparmışdır. Müəllif ədəbi mühitə bəlli olan və olmayan xeyli sayda aşığıların, saz- söz xiridarlarının həyat və yaradıcılığı haqqında yeni-yeni məlumatlar verir ki, bu da Azərbaycan folklorşünaslığının zənginləşməsinə xidmət edir.

Fəslin bayatılar bölməsində diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də odur ki, müəllif regionun tarixini, coğrafiyasını-yer-yurd adlarını, xalqımızın nankor qonşular tərəfindən başına gətirilən müsibətləri əks etdirən bayatıları araşdırmağa üstünlük vermişdir. Bu isə həm tarixi, həm də siyasi baxımdan çox əhəmiyyətlidir.

Müəllif bu tədqiqat əsəri ilə demək olar ki, bütövlükdə bir regionun folklor xüsusiyyətlərinin elmi şərhini verə bilmişdir.

Monoqrafiya ciddi bir elmi əsər olmaqla yanaşı, insanda xoş ovqat yaradan maraqlı bir folklor örnəklərini özündə ehtiva eləyən bədii əsər təsiri də bağışlayır. Məhz bu səbəbdəndir ki, tədqiqata cəlb olunan folklor nümunələrinin elmi təhlili adamı yormur, əksinə, həmin regionda mövcud olan daha yeni ədəbi nümunə arzusu ilə kitabdan ayrılmaq istəmirsən.

Alı Aliyevin tədqiqata cəlb etdiyi mövzunun aktuallığı onu deməyə əsas verir ki, bu tipli araşdırmalar, yəni hər bir bölgənin folklor xəzinəsinin spesifik xüsusiyyətlərinin elmi araşdırmaya cəlb olunması bir neçə cəhətdən əhəmiyyətlidir.

Bu monoqrafiya Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri haqqında maraqlı elmi mülahizələri və müşahidələri özündə əks etdirən araşdırmaadır. Monoqrafiya təkcə folklor nümunələrinin toplanıb tədqiq-təhlil edən elmi əsər kimi yox, həm də tarixi araşdırma, bu gün düşmənlə əldə olan, mədəni abidələri tamam məhv edilən, yer-yurd adları dəyişdirilən bir bölgənin tarixi taleyindən soraq verən dəyərli bir mənbə kimi də xüsusi mənə və əhəmiyyətə malikdir.

Hüseyn İsmaylov

**AMEA Folklor İnstitutunun direktoru,
filologiya elmləri doktoru, professor**

GİRİŞ

Zəngin elmi ənənələrə malik Azərbaycan folklorşünaslığı müasir dövəründə tamamilə yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşdur. Yalnız Azərbaycan folklorşünaslığının deyil, müasir dünyanın ictimai-humanitar elm sahələrinin nailiyyətlərərindən, tədqiqat metodlarından istifadə edən, yeni metodoloji yanaşma tərzi təqdim edən Azərbaycan folklorşünaslığının son dövr mərhələsi əvvəlki mərhələlərindən tamamilə fərqli keyfiyyətdə özünü göstərir. Folklorşünaslığımızın yeni dövr mərhələsinin keyfiyyət dəyişikliyi yalnız yeni yanaşma metodologiyasında deyil, milli folklorun Azərbaycanın həm öz ərazisindən, həm də tarixi ərazilərindən toplanılmasında, müasir elmi meyar və prinsiplər əsasında sistemləşdirilməsində, janr təsnifatının aparılmasında, nəşrində və təbliğində də təzahür edir. Bu dövrün nəzərə çarpacaq əsaslı dəyişikliyindən biri də folklorə yalnız elmi-folklorşünaslıq müstəvisində deyil, müasir Azərbaycan dövlətçiliyi şəraitində ümummilli maraqlar kontekstində yanaşmadır.

Əgər folklorumuzun Azərbaycanın mövcud bölgələrindən toplanılması, sistemləşdirilməsi, kataloqlaşdırılması, nəşri və tədqiqi yuxarıda göstərdiyimiz səbəblərdən xüsusi əhəmiyyətə malikdirsə, eyni prosesin tarixən Azərbaycan torpaqları olmuş, hal-hazırda düşmən tapdağı altında olan ərazilərdə aparılması ikiqat olaraq həm elmi-mədəni, həm də siyasi-milli əhəmiyyətə malikdir. Folklor etnosun mənəvi yaddaşıdır. Etnosun maddi əsasdan məhrum edilməsi mənəvi yaddaşı da zədələyir. Bu zədəni sağaltmaq, itirilmiş yaddaşı bərpa etmək itirilmiş ərazilərimizi geri qaytarmaqdan heç də asan deyil. Ona görə də Dərbəndin, Göyçənin, Borçalının, Dərələyəzin, Qarabağın folklorunun toplanılması, nəşri və tədqiqi folklorşünaslıq elmimiz qarşısında dayanan zəruri missiyalardandır ki, son dövrlər AMEA Folklor Institutunda bu istiqamətdə xeyli iş görülmüşdür. Müasir Azərbaycan dövlətçiliyinin güclü ideoloji əsaslara malik olması, heç şübhəsiz, ulu babalarımızın

tarixən əldə etdiyi, qazandığı mənəvi universumu bir bütöv halında müasir mənəvi və ideoloji fikir dövryyəsinə daxil etməkdən asılıdır. Milli-mənəvi bütövlüyümüz isə, dəfələrlə qeyd edildiyi kimi, coğrafi-inzibati xəritədə pozulsa da, folklorumuzda, mənəvi dünyamızda bütöv qalmışdır.

Beləliklə, yuxarıda göstərilən səbəblərdən, Dərələyəz folklor mühitinin öyrənilməsi yalnız elmi-mədəni deyil, həmçinin, milli-siyasi baxımdan da xüsusi aktualıq kəsb edir.

Azərbaycan folkloru konservativ mühit hesab edilən Qərb bölgəsində daha saf şəkildə qorunub saxlanılmışdır. Tarixi Azərbaycan torpağı olmuş, ötən əsrin sonlarınaqədər Azərbaycan türklərinin yaşadığı Dərələyəz mahalı da Qərb bölgəsinin belə regionlarından biridir. Qərbi Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi, Dərələyəz mahalından da azərbaycanlılar son nəfərinə qədər qovulmuş, əhali soyqırma məruz qalmışdır. Ermənilərin bu siyasətinin ziyanı eyni zamanda, həmin bölgənin zəngin maddi və mədəniyyət abidələrinə, xüsusən də folkloruna dəymişdir. Etnik-kulturoloji çevrə olaraq Qərbi Azərbaycan folklor mühitinə daxil olan Dərələyəz mahalı zəngin folklorla malikdir. Lakin çox təəssüf olsun ki, ayrı-ayrı ziyalıların vətəndaş fədakarlığının nəticəsi olaraq bu regionun folkloru toplansa da, müəyyən mənada nəşr olunsada, indiyə qədər monoqrafik tədqiqatın predmetinə çevrilməmişdir. Dərələyəz folklorunu monoqrafik planda tədqiq etmədən, oradakı zəngin folklor janrlarını, xüsusən, aşıq sənətini öyrənmədən Qərb folklor mədəniyyətinin bütöv elmi mənzərəsinin yaradılması mümkün deyil. Bütün bu səbəblərə görə də Dərələyəz folklor mühitinin monoqrafik planda tədqiqatə cəlb edilməsi xüsusi aktualıq kəsb edir.

Monoqrafiyanın obyektini Dərələyəz bölgəsindən toplanmış ən müxtəlif janrları əhatə edən folklor nümunələri təşkil edir. Tədqiqatda toplama materialları içərisində aşağıdakı mənbələr əsas götürülmüşdür:

1. Azərbaycan folklor antologiyası XV s. (Dərələyəz folkloru), (Toplayıb tərtib edən f.e.d., prof. Həsən Mirzəyev, f.e.d.

Hüseyn İsmayılov) Bakı, Səda, 2006, 483 s.

2. Dərələyəz folkloru /Toplayanı və tərtib edəni H. Mirzəyev. Bakı: Elm, 2006, 768 s.

3. Sazlı-sözlü Dərələyəz (Dərələyəz folklorundan örnəklər), (Toplayıb tərtib edəni Alı Aliyev, Afiqə Aliyeva), Bakı, Nurlan, 2004, 320 s.

4. «Qaçaq Səfəralı» dastanı (toplayıb tərtib edəni Alı Aliyev), Bakı, Adiloğlu, 2001, 201s.

5. Toplayıb nəşr etdirmədiyimiz şəxsi arxivimizdə olan folklor materialları.

Tədqiqatda başlıca məqsəd Dərələyəz folklor mühitinin öyrənilməsidir. Həmin məqsəd aşağıdakı vəzifələrin həyata keçirilməsini nəzərdə tutur:

- Azərbaycan folklorunun etnik-regional strukturunun nəzəri-folklorşünaslıq problemlərini araşdırmaq, etnik-regional araşdırma metodunun elmi-mədəni və milli-siyasi əhəmiyyətini əsaslandırmaq;

- Dərələyəz mahalının tarixi coğrafiyası və etnik tərkibi haqqında mövcud tədqiqatlardakı elmi informasiyaların, tədqiqatın predmetinə gərəkli olduğu səviyyədə, sistemli icmalını vermək, bununla da bölgənin folklor layının etnik subyektə və maddi-coğrafi əsası haqqında elmi təsəvvür formalaşdırmaq;

- Folklor informasiyasının Dərələyəz mahalının tarixi və müasir etnik yaddaşında mövcud olma modellərini müəyyənləşdirmək;

- Regionun qədim mifoloji görüşlər və inanc sistemi ilə bağlı epik folklor nümunələrini (miflər, mifik rəvayətlər, əfsanələr) araşdırmaq;

- Regionda nağıl janrını araşdırmaq və janrın regional özünəməxsusluqlarını müəyyənləşdirmək;

- Dərələyəz lətifələrini araşdırmaq və janrın regional spesifik cəhətlərini müəyyənləşdirmək;

- Dərələyəz dastan yaradıcılığını öyrənmək, «Qaçaq Səfəralı» dastanının müxtəlif folklorşünaslıq elmi aspektlərindən

(dastanın strukturu və janr özünəməxsusluğu, dastanda tarix və folklor, dastanın surətlər aləmi, dastanda əks olunan mübarizənin ictimai məzmunu və s.) təhlili əsasında dastan yaradıcılığının regional təzahürlərini və özəlliklərini müəyyənləşdirmək;

– Dərələyəz deyim folklor nümunələrini (atalar sözləri, tapmacalar, alqışlar, qarğışlar, yasaqlar, sınaqlar, andlar, yalvarışlar) təhlil etmək, onların təhlili əsasında mədəni-əxlaqi dəyərlərin və mifoloji arxetiplərin regional əksolunma mexanizmlərini araşdırmaq və kanonik paremlərin (xüsusən yasaqların və sınaqların) yeni strukturlar törətmək imkanlarını üzə çıxarmaq;

– Dərələyəz aşiq mühitini öyrənmək və ayrı-ayrı Dərələyəz aşiqlərinin yaradıcılıqlarının təhlili təmsalında regional aşiq mühitinin özünəməxsus cəhətlərini müəyyənləşdirmək;

– Dərələyəz regionunda son dərəcə geniş yayılma arealına və işlənmə tezliyinə malik bayatıları təhlil etmək, həm məzmun, həm də forma planında bu janrın regional spesifik xüsusiyyətlərini aşkarlamaq;

– Dərələyəz folklor mühitinin təhlili əsasında həm bu bölgənin, həm də digər bölgələrin regional aspektdən öyrənilməsinin gələcək perspektiv istiqamətlərini müəyyənləşdirmək və s.

Tədqiqatın başlıca elmi yeniliyi tədqiqat obyektinin (Dərələyəz folklor nümunələrinin) ilk dəfə olaraq monoqrafik tədqiqatın predmetinə çevrilməsi ilə müəyyənləşir. Belə ki, Dərələyəz folklor mühiti indiyə qədər qədər heç bir tədqiqatçı tərəfindən monoqrafik araşdırmaya cəlb edilməmişdir. Bu tədqiqat zəngin folklorla malik Dərələyəz folklor mühitinin bütün janrlarını həm ayrı-ayrılıqda, həm də bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə araşdıran, sistemli tədqiqata cəlb edən, Dərələyəz folklor mühitini Azərbaycan folklorunun etnik-regional strukturunun ayrılmaz tərkib hissəsi kimi öyrənməyə səy göstərən ilk monoqrafik araşdırmaçdır.

Azərbaycan folklorşünaslığının müasir mərhələsində regional folklor araşdırmaları istiqamətində müəyyən əhəmiyyətli mövcud olduğundan

tədqiqatda bu istiqamətdə əldə edilmiş nəzəri-metodoloji təcrübəyə geniş istinad edilmişdir. Araşdırmada indiyə qədər monoqrafik tədqiqat predmetinə çevrilməyən regionun folklor nümunələrinə müraciət edildiyindən əksərən elmi ictimaiyyətə bəlli olmayan məlumatların təqdimi üsulu üstünlük təşkil etmişdir ki, bu da öz növbəsində tədqiqat prosesində təsviri metoda üstünlük verilməsinə səbəb olmuşdur. Lakin bununla yanaşı, mətnlərin məzmun planında təhlili prosesində ədəbi-fəlsəfi təhlil metodundan, digər regionlarla müqayisədə tarixi-müqayisəli metoddan da geniş istifadə olunmuşdur.

Dərələyaz folklor mühitinin öyrənilməsinə həsr olunmuş araşdırma bu sahədə ilk monoqrafik tədqiqat kimi mühüm nəzəri və praktik əhəmiyyətə malikdir. Tədqiqat prosesində əldə olunmuş elmi nəticələrdən digər regionların folklorunun öyrənilməsində istifadə etmək olar. Bundan əlavə, Qərbi Azərbaycanın tarixinin, etnoqrafiyasının, mədəniyyətinin, toponomiyasının öyrənilməsi istiqamətində də bu monoqrafiyadan istifadə etmək çox əhəmiyyətlidir.

I fəsil

AZƏRBAYCAN FOLKLORUNUN ETNIK-REGIONAL STRUKTURUNDA DƏRƏLƏYƏZ FOLKLOR MÜHİTİ

1.1.Folklorun etnik-regional strukturuna ümumnəzəri baxış

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 məhəlli olmaqdır. Azərbaycan folklorşünaslığında bu problem son dövrlər müəyyən mübahisələr doğurmuş, professional səviyyədə tutmuş dilettant-həvəskar səviyyəsinə qədər bu məsələyə müxtəlif münasibət bildirilmişdir. Folklorun regional olaraq öyrənilməsinə qarşı çıxanlar son dərəcə papulistik bir tezisdən çıxış edirlər: guya folklorun regionlar üzrə öyrənilməsi müasir milli düşüncədə bütöv Azərbaycanın mənəvi-fiziki parçalanmasına, daha təhlükəli tendensiyaların meydana gəlməsinə səbəb ola bilər. Məsələyə bu şəkildə yanaşma zahirən vətənpərvərlik təsiri bağışlasa da, əslində folklorşünaslıq el-

minin 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 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 mülahizələr də vardır. Bu mülahizələr çox güman ki, müasir humanitar elmlərin nailiyyətlərini, lap elə folklorşünaslıq tədqiqatlarının adi üsullarını bilməməkdən irəli gəlir»(116,s.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 xali deyildir. Bütövlükdə götürüldükdə Azərbaycan folkloru nisbətən iri kulturoloji çevrənin tərkib hissəsidir. Yəni bu folklor özü-özlüyündə 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 qanunauyğunluğu, 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 aifononiyası formalaşır. Və bölgə folklorunun regional spesifikasi bilavasitə həmin coğrafi aifononiyanı formalaşdırən amillərlə də şərtlənərək formalaşır.

Azərbaycan folklorşünaslığı tarixində də folklorun regional mühitləri barədə müəyyən tədqiqatlar mövcuddur. Lakin bu sahədəki müləhizələr bitkin konseptual səviyyəyə görkəmli folklorşünas alim H. İsmayilovun elmi araşdırmaları timsalında gəlib çatdı. Mifoloq S. Rzasoyun «Folklor informasiyasının etnik-regional strukturunun modelləşdirilmə konsepsiyası» adlandırdığı bu konsepsiyada bu problemlə bağlı hər şey əks olunmuşdur. Biz Azərbaycan folklorşünaslığının uğuru hesab etdiyimiz bu konsepsiyanın müddəalarını geniş şərh etməyə ehtiyac hiss etməsək də, alimin əsas konseptual tezislərinin verilməsini zəruri hesab edirik:

Folklor mühitlərinin struktur səviyyələri:

- 1.Məhəlli(lokal) səviyyə;
- 2.Regional səviyyə;
- 3.Milli, yaxud ümummilli səviyyə;
- 4.Qlobal səviyyə;

Folklor mühitlərinə yanaşma aspektləri:

1. Azərbaycan türk aspekti;
2. Türk və ortağ türk aspekti;
3. Şərq aspekti;
4. Qlobal aspekt.

Alim hər iki istiqamətdə təhlillər apararaq son dərəcə yüksək elmi müləhizələr də irəli sürmüşdür.

Müəyyən bir region, bölgə həmin bölgədə yaranan folklor üçün ifa mühiti və folklor mətnini formalaşdırən kontekstdir. Mətni həmin kontekstdən məhrum etmək elmi baxımdan son dərəcə yanlış nəticələrə gətirib çıxaran səmərəsiz metoddur. Bu barədə Füzuli Bayatın aşağıdakı müləhizəsi son dərəcə maraqlıdır: «İfa mühitindən kənarda folklor mətninin semantik funksiyası, rolu, missiyası və mesajı kənarlaşdırılmış qalır. Mətni yaradan, şəkilləndirən sosial çevrə, etnik-mədəni mühit, coğrafi şərtlər, iqtisadi vəziyyət, bir sözlə mətni formalaşdırən

kontekst son dərəcə önəmlidir. Qısaı,folklor mətnləri formalaşdıqları kütlənin dünyagörüşünə paralel şəkildə dəyişir, yeniləşir.Bunsuz folklorun həqiqi mənada hikmət olmasını, kosmik bilgilərin ötürülməsində kosmik yaddaş mexanizmini açmaq mümkün kimi görünür»(91,s.63).

Füzuli Bayatın bu mülahizələrində regional folklor mühitinin məzmununun anlaşılmasında bizə yardım edə biləcək müəyyən tezlər mövcuddur. Müəllif haqlı olaraq folklor mətni və mətni formalaşdıran kontekst arasındakı əlaqələri həddindən artıq qabardır. Çünki mədəniyyətin heç bir sahəsinin «mətn»i folklor mətni qədər öz formalaşma kontekstinə bu dərəcədə bağlı deyildir. Bunun başlıca səbəbi isə folklor mətninin digər mətn tipləri ilə müqayisədə, obrazlı ifadə etsək, «canlı» olması ilə izah etmək olar. Folklor formalaşdığı kontekstinə bağlı olaraqdan təmsil etdiyi etnosun ümumetnik təfəkkürünə paralel olaraq dəyişir, yeniləşir, mətnlər variant və versiyalar törədir. Folklor yaranma kontekstindən məhrum olarkən «canlılıqdan» məhrum olur.

Hər bir folklor mətni üçün yaranma və formalaşma konteksti regional mühit hesab oluna bilər. Bütövlükdə iri ümumetnik və ümummilli kontekstin folklor mətninin yaranma və formalaşma konteksti kimi götürmək özünü qətiyyənlə doğrultmur. Çünki mətn üçün kontekst folklorun «ifa mühiti» ola bilər. İfa mühitləri isə Azərbaycan folkloru təmsalında daha çox regional folklor mühitləri həddləri ilə məhdudlaşır. Digər tərəfdən F. Bayatın mülahizələrinə görə, folklor mətnini yaranan kontekst aşağıdakı amilləri özündə ehtiva edir:

- 1.Sosial çevrə;
2. Etnik-mədəni mühit;
- 3.Coğrafi şərt;
- 4.İqtisadi vəziyyət.

Bu amillər regional folklor mühitinin folklor mətnini şərtləndirən əsas xüsusiyyətləri kimi göstərilir. Hər hansı bir folklor mühiti bölgəsinin sosial çevrəsi, coğrafi və iqtisadi amilləri həmin bölgənin folklor mətninin spesifikasiyasını şərtləndirir

ki, o spesifik da daha çox yuxarıda sadalanan amillərlə şərtlənərək meydana gəlir. Hər hansı bir regionun əhalisinin sosial çevrəsi digər regionun sosial çevrəsindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Onların həyat şəraiti, əsas məşğuliyyətləri folklorun məzmununa əhəmiyyətli təsir göstərir. Hər hansısa regionun tarixən hansı etnik-mədəni mühitin tərkibində olması, onun folkloruna əhəmiyyətli təsir göstərir. Hər hansısa regionun təbii-coğrafi özəlliyi də folklor mətninin semantik və poetik strukturuna əhəmiyyətli təsir göstərir. Heç şübhəsiz aran zonası ilə dağ zonasının folklorları arasında coğrafi mühitin özündən irəli gələn çoxlu sayda özəlliklər mövcuddur. Müəyyən bir regionun iqtisadi həyatı onun yaşam tərzinin əsasını təşkil edir. Bu baxımdan bu da folklorun regional spesifikasına təsir edən amillərdəndir.

Müəyyən bir mühidə yaranan folklor mətni üçün ümummilli və ümumətənos kontekstini «ifa mühiti» hesab etmək olarmı?

Azərbaycanın mövcud folklor mühitlərində aparılan müşahidələr, xüsusən də aşiq sənətinin regionlardakı ifaçılarının repertuarı ilə tanışlıq sübut edir ki, müəyyən regionda yaranan folklor mətni deyək ki, dastan variantı üçün ifa mühiti həmin regionun hüdudları ilə məhdudlaşır. Son dövrlər televiziya və radio vasitəsilə hər hansı bir regiona məxsus aşiqin kütləvi çıxışları ifa mühitinin genişləndirilməsi istiqamətində müəyyən rol oynasa da, bu hələ də region hüdudlarından kənara çıxa bilməmişdir.

Şübhəsiz ki, Azərbaycan xalqının zəngin folklorunun tədqiqi müxtəlif elmi metod və metodologiya ilə fərqli yanaşmalardan təhlilə cəlb edilə bilər. Təbii ki, yanaşma metodunun seçilməsində ən doğru metodu mətnin öz təbiəti, folklorun öz spesifikasi diqtə etməlidir. Azərbaycan folklorunun regional öyrənilməsinin ən başlıca səbəblərindən biri də bunu milli folklorumuzun öz mahiyyətini diqtə etməsidir. Bu fikri başa düşmək üçün digər elm sahələrinin təcrübəsi də bizə yardım etmiş olur. Məlumdur ki, dilçilikdə dialektologiya müəyyən bir

dilin regional linqvistik təzahür özünəməxsusluğunun öyrənilməsi ilə məşğul olur. Dilin regional dialekt və şivələrinin öyrənilməsini bu dilin tarixi inkişaf prosesində regional təzahürlərinin yaranması diqtə edir. Əgər dilin istər leksik, istər morfoloji, istərsə də sintaksis yarusları üzrə regional fərqliliklər özünü göstərsə, onda bu fərqlilik necə ola bilər ki, tədqiq olunmasın?! Dilin regional öyrənilməsi üzrə son dərəcə maraqlı tədqiqatlar da bu zərurətdən meydana gəlmişdir (177,179,180).

Xalqın milli varlığının əsas göstəricisi olan dilinin dialektoloji aspektdə, ayrı-ayrı dialekt və şivələrdə regional təzahürü təbii olduğu kimi, onun milli-mənəvi varlığı dildən heç də az olmayacaq şəkildə ifadə edən folklorun da regional təzahürü təbiidir. Fəlsəfədən də məlum olduğu kimi, bütövün aydın dərk olunması onu təşkil edən elementlərin, ünsürlərin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqələr şəbəkəsində öyrənilməsindən keçir.

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, linqvistik, mədəni və s. bu səviyyəli anlayışların şərtləndirdiyi anlayışdır. Bu anlayışın gerçəkləşmə (ifadələnmə) kodu məkani-mənəvi, yəni fiziki-ruhanidir.

Məktəb aşiq sənətinə münasibətdə mədəni təcrübənin öyrənilməsi,

sənəti sistem kimi gerçəkləşdirən ənənələrin yaşadılma mexanizminin xüsusi halını ifadə edən anlayışdır. Onun gerçəkləşmə kodu bütün hallarda mənfidir. Başqa sözlə, aşiq sənətinin varlığı mənəvi təsir dilinə müncər olunur. Və bu varlıq musiqi səsi və bədii sözün sənət kontekstində struktur vahidlərindən təşkil olunur» (116, s.22). Seyfəddin Rzasoyun 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 göstərildiyindən, bu mülahizələr qiymətlidir. Lakin burada «Mühit hansı amillərlə şərtlənərək meydana gəlir?»- sualına cavab olmaqla 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 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 ümumədəbi 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 götürüldükdə 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 Zəngəzur folklorunda elə nümunələr vardır ki, onlar xalqımızın ən əski mifoloji görüşləri ilə səsləşir. 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. Görkəmli akademik R. Mehdiyev çox haqlı olaraq yazır: «XX əsrdə gizli

və açıq deportasiyaya məruz qalmış xalqlar arasında azərbaycanlıların qismətinə daha ağır tale yükü düşmüşdür. Çünki azərbaycanlıların istər tarixən yaşadıkları, sonralar isə tarixin acı hökmü ilə «Ermənistan» adlandırılmış ərazilərdən, istərsə də öz doğma respublikası daxilindəki ayrı-ayrı bölgələrdən (xüsusən, ermənilərin guya əksəriyyət təşkil etdikləri üçün tarixi Qarabağ ərazisinin iki hissəyə bölünməsi nəticəsində yaradılmış Dağlıq Qarabağ Muxtar Vilayətindən) qovulması demək olar ki, bütün XX əsr boyu davam etmişdir, yəni uzunömürlülüyünə, ayrı-ayrı vaxtlarda isə xüsusi qəddarlıqla həyata keçirilməsi ilə soyqırımı səviyyəsinə çatdırılmasına görə, dünya tarixində anoloqu olmayan amansız bir aksiyadır»(136,s.6).

Alimin qeyd etdiyi kimi 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 etdirirsə, həmin torpaq üzərindəki etnosun yaddaşı mənəvi mədəniyyəti əks etdirir. Etnos torpaqdan təcrid olunanda mənəvi yaddaş daha çox zədə alır. Azərbaycanın rəsmi inzibati ərazi vahidi kimi artıq Dərbənd yoxdur, Borçalı yoxdur, Göyçə 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. Müəyyən bir müddətdən sonra həmin ərazilərin və bölgələrin sakinlərinin yaddaşından folklor nümunələri silinib gedəcək. Ona görə də onları toplamaq, nəşr etdirmək və tədqiq etmək lazımdır. Mərhum professor Yaşar Qarayevin sözləri ilə desək, Azərbaycanın mənəvi coğrafiyası folklorunda bütöv qalmışdır(132,s.8).

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. Lakin bir şərtlə ki, müəyyən bir regionun folkloru məhz ümumazərbaycan folklorunun tərkib hissəsi kimi öyrənilsin. Müəyyən regionun folklorunda regional spesifikasi ilə ümumazərbaycan və ümummilli cəhətlər vəhdətdə təhlilə cəlb olunmalıdır. Belə folklor mühitlərindən biri də Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz folklor mühitidir.

1.2. Dərələyəz regionunun tarixi coğrafiyası və etnik tərkibi

Azərbaycan istər əlverişli coğrafi şəraiti, istər təbii yeraltı və yerüstü sərvətləri, istər təbiətinin gözəlliyi ilə daim hamının diqqətini cəlb etmiş, müxtəlif yadelli işğalçılar daim bu dilbər güşəyə sahib olmaq üçün müharibələr aparmış, min bir hiylə ilə bu torpağı parçalamağa, ona sahib olmağa çalışmışdılar. Ulu əcdadlarımız yurdun bir qarış torpağı uğrunda belə, mətanətlə mübarizə aparmış, tarixi qanla yazmışlar. Lakin hər cür hərbi müdaxiləyə, fiziki basqıya qarşı mübariz olan Azərbaycan xalqının düşmənin məkr və hiyləsinə qarşı mübarizə üsulu olmamış, qonaqpərvərlik, qonşucanlıq, mərhəmət və rəhmədillilik kimi etnik psixologiyamızın müsbət keyfiyyətlərindən sui-istifadə edən düşmənlərimiz bundan istifadə edərək öz məkrli siyasətlərini həyata keçirmiş, Azərbaycanın tarixi torpaqlarının müəyyən bir hissəsini ələ keçirməyə nail olmuşlar. Azərbaycan xalqının başına gələn bu müsibətlər rusların Qafqaz ərazisinə gəlişi ilə başlanmışdır. Xüsusən XIX əsrin

əvvəllərindən Azərbaycan xalqının tarixi torpaqlarının Rusiya və İran tərəfindən iki hissəyə bölünməsi xalqımızın son iki yüz ildə olmazın müsibətlərlə üzləşməsinə səbəb oldu. Azərbaycan xalqının ümummilli lideri H.Əliyev soyqırımla bağlı müasir Azərbaycanın tarixində son dərəcə böyük əhəmiyyətə malik fərmanında da xalqımıza qarşı həyata keçirilmiş soyqırımın tarixi köklərinin XIX əsrin əvvəllərində olduğunu xüsusi qeyd edir: «1813-cü və 1828-ci illərdə imzalanan Gülüstən və Türkmənçay müqavilələri Azərbaycan xalqının parçalanmasının, tarixi torpaqlarımızın bölünməsinin əsasını qoydu. Soyqırım Azərbaycan xalqının işğalının ayrılmaz bir hissəsinə çevrildi» (88).

Azərbaycanın tarixi ərazilərinin qonşu dövlətlər, xüsusən də Ermənistan tərəfindən mənimsənilməsi, tarixi Azərbaycan torpaqlarında etnik təmizləmə siyasətinin həyata keçirilməsi siyasəti iki yüz il davam etmiş, bu gün də davam etməkdədir.

Bu gün Azərbaycan xalqının tarixi torpaqlarının, «vətənin qürbətdə qalan parçaları»nın tarixinin, mədəniyyətinin, coğrafiyasının, dilinin, folklorunun, etnoqrafiyasının öyrənilməsi sahəsində tədqiqatlar xeyli genişlənmişdir. Xüsusən də Ümummilli liderimiz H. Əliyevin yuxarıda adı çəkilən fərmanından sonra bu istiqamətdəki tədqiqatların həm kəmiyyətində, həm də keyfiyyətində xeyli müsbət dəyişiklik baş vermişdir. Bu tədqiqatlar içərisində Q. Qeybullayevin (134, 135), Ə.Ələkbərlinin (74, 75, 76, 77), I.Bayramovun (64,65), Ə.Əliyevin (84, 85, 86), Eldar İsmayılın (104,105,106,107,10,109,110,111,112), H.Mirzəyevin (143, 144,145,146,147,148,149,150,151,152,153,154,155,156,157,158) və digərlərinin əsərlərini göstərmək olar. Bunların içərisində professor H. Mirzəyevin bu istiqamətdəki elmi araşdırmalarını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Mərkəzi tədqiqat obyektı Dərələyəz mahalının tarixi, dil xüsusiyyətləri, folkloru, etnoqrafiyasını araşdıran H.Mirzəyev bütövlükdə Qərbi Azərbaycanın tarixi, dil xüsusiyyətləri, etnik tərkibi və s. haqqında ətraflı məlumat verir.

H.Mirzəyevin araşdırmalarının özəlliyi ondadır ki, bu tədqiqatlar çoxtərəflidir. Alim Qərbi Azərbaycan regionlarının, xüsusən də, Dərələyəzin tədqiqində linqvistik, etnoqrafik, tarixçilik, folklorşünaslıq biliklərini birləşdirir. H. Mirzəyev irihəcmli monoqrafik tədqiqatlarında Qərbi Azərbaycanın qədim türk-oğuz yurdu olduğunu elmi fakt və dəlillərlə sübut edir. Professor Buludxan Xəlilov H. Mirzəyevin «Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı» kitabı haqqında yazır: «Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı» kitabı Azərbaycan tarixinin, mədəniyyətinin, məişətinin, etnoqrafiyasının, coğrafiyasının, dilinin, dialektinin bir hissəsidir. Belə ki, indiyə qədər Azərbaycan tarixi, coğrafiyası, dili və s. haqqında yazarkən demək olar ki, yalnız Azərbaycan ərazisində olanlar nəzərə alınmışdır. H. Mirzəyevin «Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı» kitabı (gələcəkdə tam şəkildə yazılacaq) Azərbaycan tarixinin, dilinin, mədəniyyətinin, məişətinin, coğrafiyasının, etnoqrafiyasının bir hissəsidir»(154,s. 8).

H. Mirzəyevin Dərələyəzlə bağlı elmi araşdırmalarının böyük bir hissəsini onun folklorla bağlı tədqiqatları təşkil edir. Professional elmi marağı baxımından H. Mirzəyev linqvistik aspektli tədqiqatlara daha çox üstünlük verir. Dərələyəz toponimlərinin qədim oğuz-türk mənəvi varlığı ilə əlaqələri onun araşdırmalarının əsasını təşkil edir. Dərələyəz folkloru onun dilçilik istiqamətindəki tədqiqatlarının material əsasını təşkil edir. Alim dilçilik istiqamətindəki araşdırmalarını daha çox folklor materialları əsasında həyata keçirir. Ona görə də bu araşdırmaları folklorun linqvopoetik tədqiqi hesab etmək olar.

Beləliklə, Dərələyəz mahalının tarixi, coğrafiyası, dil xüsusiyyətləri, folkloru tədqiqatçılar tərəfindən, xüsusən də professor H.Mirzəyev tərəfindən hərtərəfli araşdırıldığı üçün biz bu fəsildə bu məsələlərlə bağlı daha geniş araşdırmalar aparmağa lüzum görmürük. Sadəcə olaraq bu regional folkloru tədqiq etməyin elmi meyar və prinsiplərinə sadıq qalaraq bu barədə indiyə qədərki araşdırmaların qısa icmalını verməklə kifayətlənəcəyik.

Dərələyəz adlandırılan ərazi 1920-ci ilədək Naxçıvan quberniyasının Şərur-Dərələyəz qəzası adı ilə Azərbaycanın tərkibində olmuşdur. Bir tərəfdən Naxçıvan mahalı ilə, digər tərəfdən İrəvan quberniyasının İrəvan qəzası ilə, Şimal-qərbdən Göycə mahalı və Kəlbəcərlə, digər tərəfdən isə Zəngəzur və Laçınla həmsərhəddir. Sahəsi 2308m²-dir.

Tarix göstərir ki, həmin ərazi V əsrdən yaşayış məskəni olmuş, VIII əsrdə vulkan püskürməsi nəticəsində həmin ərazi, o cümlədən qədim insan məskəni olan Moz qəsəbəsi də dağılmışdır.

XIV-XVI yüzilliklərdə Dərələyəz bölgəsinin Teymurləngin və onun tərəfdarlarının tabeliyində olması, sonralar, yəni 1604-cü ildə isə Şah İsmayıl Xətai tərəfindən işğalı haqqında da faktlara rast gəlinir. 1828-ci il Türkmənçay müqaviləsindən sonra İranın Xoy, Salmas qəzalarından və başqa əyalətlərindən bura ermənilər köçürülmüşlər.

XIX yüzillikdə həmin mahal Naxçıvan quberniyasından alınaraq İrəvan quberniyasının Şərur-Dərələyəz qəzasına daxil olur. Daha sonralar Şərur təzədən Naxçıvan quberniyasına qaytarılır, Dərələyəz isə İrəvan quberniyasının tabeliyində qalır.

1919-cu il 28 avqustda Azərbaycan Demokratik Respublikasının Baş naziri Fransaya Sülh Konfransının sədrinə yazdığı məktubda göstərir ki, respublikanın tərkibində olan Naxçıvan, Şərur-Dərələyəz, Sürəməli və İrəvan qəzalarının etnik tərkibi əsasən azərbaycanlılardan ibarət olmaqla, Şərur-Dərələyəz qəzasında müsəlman-azərbaycanlılar 72,3 faiz, ermənilər 27,1 faiz, digər millətlər 0,4 faiz təşkil edir(142).

Tarixi faktlar sübut edir ki, ayrı-ayrı bölgələrdən Qafqaza, o cümlədən qədim Azərbaycan torpaqlarına məqsədli şəkildə yerləşdirilmiş ermənilər daim o fikirdə olmuşlar ki, Azərbaycan və qismən də Gürcüstan torpaqlarını zəbt etməklə Böyük Ermənistan yaratsınlar. Bu işdə din qardaşları ruslar və digər millətlər müntəzəm onlara havadarlıq etmiş, əməli köməklik

göstərmişlər. Bu işdə I Pyotrın əvəzsiz xidmətləri danılmazdır.

1918-ci il çar hakimiyyətinin süqutundan sonra 1920-ci il Gümrü (Leninakan) müqaviləsinə əsasən ruslar əvvəllər işğal etdikləri türk torpaqlarını – Ərzurumu, Vanı, Bitlisi, Diyarbəkiri, Trabzonu, Elaziki, Sivas və Ərdəhan vilayətlərini Türkiyəyə geri qaytardıqdan sonra azğınlaşan ermənilər rusların təzyiqi və köməyi ilə Naxçıvan və Şərur-Dərələyəz mahallarını Ermənistana birləşdirməyə cəhd etdilər və qismən buna nail oldular.

Bir qədər əvvəlki tarixə nəzər yetirək. 1915-ci ildə Rus-Türkiyə müharibəsi ərəfəsində Türkiyədəki qarışıqlıqdan istifadə edən silahlı erməni dəstələri quldurbaşı Yaponun rəhbərliyi ilə Arazın digər tayına keçib Şərur-Dərələyəz qəzasındakı əksər müsəlman yaşayış məskənlərini yerlə-yeksan etdilər, əhalisinin əksəriyyətini süngüdən keçirdilər. Doğma dədə-baba yurdlarından perik salınmış azərbaycanlıların minbir əziyyətlə abadlaşdırılmış kəndlərinə İran və Türkiyədən gələn «qaçqın» erməniləri yerləşdirməyə müvəffəq oldular.

Fransada keçirilən Sülh Konfransının (1919) qərarı ilə əzəli Azərbaycan torpağı olan İrəvan qəzası, Vedibasar və Dərələyəz mahalları «Ermənistan Respublikası»na birləşdirildi. Bu qəza əvvəlcə Dərələyəz rayonu, sonra Keşişkənd və Paşalı, daha sonra Mikoyan və Soylan, ən nəhayət – 1957-ci ildən isə Yeğeqnadzor və Əzizbəyov rayonlarına bölündü. Məhz elə həmin ərəfədə 1948-1953-cü illərdə doğma yurdlarından Azərbaycana deportasiya olunmuş yerli sakinlər, yəni azərbaycanlılar yavaş-yavaş öz yurdlarına geri döndülər. Yenidən doğma ocaqlarını minbir əziyyətlə abadlaşdırıb gəlmə ermənilərlə birlikdə yaşamaq məcburiyyətində qaldılar.

Hər iki rayon haqqında qısa arayış:

Yeğeqnadzor (Dərələyəz, Keşişkənd, Mikoyan). 1850-ci ilədək Azərbaycanın Naxçıvan quberniyasının tərkibində qəza, 1920-ci ilədək İrəvan quberniyası tərkibində bir mahal olmuşdur. Sonralar Ermənistanın tərkibinə qatılaraq 1931-ci

ilədək Dərələyəz, 1931-1935-ci illərdə Keşişkənd, 1935-1957-ci illərdə Mikoyan rayonu, 1957-ci ildən Yeğeqnadzor rayonu adlanmışdır. Vedi (Ararat), Martuni, Əzizbəyov rayonları və Naxçıvanla həmsərhəddir. Sahəsi 1134 m²-dir. Əhalisi tarixən azərbaycanlılardan və az miqdarda ermənilərdən ibarət olmuşdur. XIX əsrin birinci yarısında baş verən məlum hadisələr, 1918-ci ildə Daşnak hökuməti tərəfindən azərbaycanlılara qarşı törədilən qırğın 20 minə yaxın azərbaycanlıların bir hissəsinin qırılmasına, digərlərinin isə doğma el-obasından didərgin düşməsinə səbəb olmuşdur. Həmin rayona 1828-1930, 1915-1920, 1948-1953-cü illərdə İran və Türkiyədən gələn ermənilər yerləşdirilmişdir.

Bütün bunlara baxmayaraq, yerli azərbaycanlılar sovetlər dövründə belə, hər bir erməni təzyiqinə dözərək doğma yurdlarında kişi kimi yaşadılar. 1988-ci ilədək rayonda mövcud olan 27 kəndin 11-də sırf azərbaycanlılar yaşamış, kənd təsərrüfatı işlərində, bir sıra təsərrüfat və partiya orqanlarında çalışmışlar. Qarabağ hadisələri ilə əlaqədar 1988-ci ilin qışında bütün azərbaycanlılar son nəfərinə kimi lüt-üryan, var-dövləti əlindən alınaraq yük maşınlarında gecəyarı Naxçıvan sərhəddinə gətirilib qarın içində töküldülər. Əhali minbir əziyyətlə itki verərək səhərə yaxın Naxçıvanın kəndlərinə pənah gətirdi. Yeğeqnadzor rayonunda bu gün bir nəfər də olsun azərbaycanlı qalmamışdır.

Əzizbəyov (Paşalı, Soyulan, Vayk). 1850-ci ilədək Naxçıvan quberniyasının tərkibində Şərur-Dərələyəz qəzası olmuş, sonralar isə Şərur Dərələyəzdən ayrılaraq Naxçıvan quberniyasına, Dərələyəz isə İrəvan quberniyasına təbə edilmişdir. Rayon 1931-ci il oktyabrın 15-də təşkil olunmuşdur. Ərazisi 1174 m²-dir. 1948-1949-cu illərdə azərbaycanlıları SSRI Nazirlər Sovetinin məlum qərarlarına əsasən deportasiya edib köçürdükdən sonra 1951-1956-cı illərdə əhalisinin azlığını nəzərə alaraq Mikoyan (indiki Yeğeqnadzor) rayonu ilə birləşdirilmişdir. 1956-1958-ci illərdə azərbaycanlıların dədə-baba yurdlarına qayıdışından sonra yenidən rayon kimi bərpa

olunmuşdur. Əhalisinin əksəriyyəti ilk əvvəllər azərbaycanlılardan ibarət olsa da, sonralar azərbaycanlılar sıxışdırılaraq doğma vətənlərindən perik salındılar. Azərbaycanın ali məktəblərində təhsil alan gənclər geri dönərkən qeydiyyatla alınmadılar, doğma yurdlarında yaşamağa imkan verilmədi. Hərbi xidmətini başa vuranlar da eyni aqibətlə rastlaşdılar. Qabaqcıl ziyalılar isə minbir bəhanə ilə sıxışdırıldı, böhtana məruz qaldı, şərləndi və məcburiyyət qarşısında yurdundan perik salındı. Get-gedə rayonda azərbaycanlılar azalır, ermənilər isə çoxalırdı.

1988-ci ilədək rayonda olan 21 kəndin 11-də azərbaycanlılar tam şəkildə, Cermuk (keçmiş Istisu) şəhərində Gindivas və Qarmraşen (Kotanlı) kəndlərində isə qarışıq yaşayırdılar. 1988-ci ildə digər bölgələr kimi Əzizbəyovlu azərbaycanlılar da doğma yurdlarından son nəfərinə kimi zorla qovuldular.

Beləliklə, ötən əsrin əvvəllərində Azərbaycandan qoparılan Dərələyəz həmin əsrin sonlarında türklərdən son nəfərinə kimi təmizləndi. Hal-hazırda bu tarixi torpaqlarımız da düşmən tapdağı altında inləməkdədir. Mənəvi coğrafiyamızda – folklorumuzda Dərələyəz bütöv Azərbaycanın ayrılmaz bir parçası olaraq qalmaqdadır.

1.3. Dərələyəz folklor mühiti: folklor informasiyası regionun tarixi ənənəsində və müasir etnik yaddaşında

Məlumdur ki, Azərbaycan folkloru özünün zənginliyi ilə, janr əlvanlığı etibarilə dünyanın ən qədim folklor örnəklərindən sayılır. Xalqın ümumətnik yaddaşının məhsulu olan zəngin folklor incilərimiz indiyədək nə qədər toplanıbsa da, yenə də toplanıb xalqa çatdırılası nümunələr hələ tükənməmişdir. Xalqın həyatı, adət-ənənəsi, kədəri, dərdi, şənliyi və sevinci, məşğuliyyəti, mərasimləri, nəğmələri və s. folklor nümunələrində daha çox hifz olunduğundan folklorun toplanması, nəşri və tədqiqi xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Azərbaycanın hər bir regionunda olduğu kimi, Qərb bölgəsinin

Dərələyəz mahalında da müxtəlif folklor nümunələri özünəməxsus formada əksini tapmış və uzun bir tarixi yol keçərək bu günümüəz gəlib çıxmışdır. Həmin bölgənin füsunkar təbiəti, ab-havası, insana şəfa verən mineral (isti su) suyu, can dərmanı olan yüzrlərlə növ bitkisi, ictimai-siyasi hadisələri və digər amillər maraqlı folklor nümunələrinin yaranmasına səbəb olmuşdur. İstənilən dərələyəzli ağsaqqal-ağbirçəklə, dünyagörüşü zəngin olan ziyalı ilə hər bir görüş bu elin nə qədər zəngin folklor xəzinəsinə malik olmasından xəbər verir. Təəssüflər olsun ki, dövrünün çox məşhur aşıqları olan Aşıq Cəlilin, Aşıq Qəhrəmanın, Aşıq Nəbinin, Aşıq Əhmədin, Aşıq Biləlin, Aşıq Fətullanın, Aşıq Mehədinin, Aşıq Behbudun, Aşıq Xanların, Aşıq Abdullanın, Aşıq Məhəmmədin, Aşıq Nəcəfin, Aşıq Qulunun, Şair Alhüseynin, Şair Rzaqulunun və onlarca başqalarının yaradıcılığı haqqında qədərbilən xalqımızın çox hissəsinin adı məlumatı belə yoxdur. Adları qeyd olunan və olunmayan aşıqlarla yanaşı, el şairlərinin, el sənətkarlarının da haqqında yazılı ədəbiyyatda az məlumat var. Ancaq xalq arasında olarkən, ensiklopedik biliyə malik olan, sinədəftər el ağsaqqalı və ağbirçəkləri dinlədikə bu mahalın folklor xəzinəsinin nə qədər zəngin olmasına heyran qalırsan. Onlardan Qovşuqlu Mirzəli oğlu İbrahim, Bıqlı Süleyman, Süleyman Kərim oğlu, Ələyəzli Cəfərqulu və Vəli Cəfərov qardaşları, Qabaxlıdan Həsənqulu Ağayarov, Qalaserli Alhüseyn Aliyevin, Hüseyn Urusdamovun, Gülüdüzlü Müseyib Quliyevin, Qəmbərov Bəhmanın, Gədiyvəngli Sadat Orucalı qızının, Ayı səsi kəndindən Bağirov Əlinin, Yunus Babayevin, Köçbəkli Hətəm Hətəmovun, Terpli Salman Hənifəyevin, Gəray Əlioğlunun, Qaqa Hüseynin, Rüstəmin, Çaykəndli Rəhim Talıbovun, Püsyanlı Rəhman Dadaşovun, Molla Cəlilin, Lətif dayının, Cırrannılı Səməd Əhməd oğlunun (Aşıq Nəbinin nəvəsi), İstisulu (Cermuk) Aşıq Behbudun, Aşıq Qoşnalının, Mahmud Nəsiroğlunun, Abdulla Bəşiroğlunun, Gindivaslı Gəray Şıxaliyevin söylədikləri hər bir folklor nümunəsi, əhvalat və rəvayətlər, dastan

və nağıllar, atalar sözləri, vücudnamələr tarixin canlı yaddaşdır.

Dərələyəz folklorunun toplanması və tədqiqinə ayrı-ayrı şəxslər tərəfindən dəfələrlə müxtəlif cəhdlər olunmuş, bu sahədə xeyli iş görülmüşdür. Bu işdə Dərələyəzin ağsaqqal alimi Həsən Mirzəyevin xidmətləri böyükdür. H.Mirzəyev onlarla məqalələrindən sonra bir neçə samballı kitabı ilə Dərələyəz mahalının həm folklor nümunələrini, həm toponimlərini, həm də tarixi şəxsiyyətlər haqqında, bütövlükdə Dərələyəz varlığı haqqında geniş bir toplu hazırlamışdır.

Azərbaycanın hər bir bölgəsinin folklor nümunələrinin toplanıb spesifik xüsusiyyətlərinin tədqiqinin böyük əhəmiyyət kəsb etməsi məlum məsələdir. Ancaq bu gün Ermənistan adlanan bir respublikaya qatılmış, tarixən oğuz türk yurdu olan, azərbaycanlıların 1988-ci ilə kimi kompakt halında (yığıcam, toplu halında) yaşadıkları Dərələyəz, Vedibasar, Zəngəzur, Zəngibasar, Göyçə, Ağbaba, Calaloğlu, Lori-Pəmbək Şorəyel, Dilican-Haqqıxlı və digər mahallarında bu gün heç bir azərbaycanlının yaşamadığı o bölgələrdə Oğuz-Türk xaqanlığının tarixdən, bəşəriyyətdən, yer üzündən silinməsi mümkün olmayan minlərlə qan yaddaşı yaşamaqdadır. İndiki Ermənistanın hər bir dağının, təpəsinin, bulağının, kövşəninin, yaylağının, meşəsinin, çayının, qayasının, gədiyinin, otağının, kahasının, cığırının, gölünün, kəndinin, hətta ağaclarının, bitkisinin adı belə türkcə, azərbaycancadır. Bu elmi araşdırmada verilən hər bir fakt gələcək nəsil üçün faydalana biləcəyi tarixi sübutdur. Ermənilər nə qədər yeni xəritələr yaratsalar da, yeni kitablar yazsalar da, həqiqəti pərdələyə bilməyəcəklər. Onlar sanki şüşə üzərində silinməz boya ilə yazılmış yazını hisə verib qaraldır, yazını müvəqqəti olaraq görünməz edirlər. Ancaq həmin his nə vaxtsa silinəcək, həmin türk yazısı, türk tarixi üzə çıxacaq, həqiqət deyib hayqıracaq.

Heç uzağa getmək lazım deyil. Yaxın keçmişin – Çar Rusiyasının, Sovetlər İttifaqı dövrünün xəritə və kitablarına diqqəti yönəltmək kifayətdir ki, indiki Ermənistanın bütün toponimlərinin adlarına nəzər salsınlar və həqiqəti bərpa

etsinlər. Bir neçə toponimə diqqət yetirək: Ala göllər, Qala daşı, Arpa çayı, Kəngərli, Murad təpəsi, Versin dağı, Üçtəpə, Təkənduran, Mixtökən, Qəndbölən, Qabaxlı, Çanaxçı, Arpa, Örgəz, Bazar çay, Qısır dağı və s. adları erməniləşdirmək mümkündürmü? Uzaqbaşı müəyyən sözlərdə hərf dəyişməsi edə bilirlər. Məsələn: Arqaz, Ayar, Alaqol və s. kimi bu da çox gülməli səslənir. Və ya tərcümə etməlidirlər – Arpa ged, Muradi blur, Yerek blur və s. Şübhəsiz söylərdim ki, onlar 1988-ci ildən sonra bütün yer-yurd adlarını kağız üzərində müəyyən qərarla dəyişmişlərsə də, yenə orada hazırda yaşayan ermənilər həmin toponimlərin adlarını azərbaycanca söyləməkdədirlər.

Dərələyəz bölgəsinin folklor nümunələrinin toplanmasında professor Həsən Mirzəyevin, tədqiqatçılardan dissertasiyanın müəllifi Alı Alıyevin, Kamil Məmmədovun, Vidadi İsayevin, Nazir Əsədovun və başqalarının xidmətləri olmuşdur.

Bu baxımdan, Həsən Mirzəyevin xidmətləri əvəzolunmazdır. Özünün onlarca məqalələrində və «Aşıq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz» (1997), «Dərələyəz mahalının toponimləri və şivə sözləri» (2003), «Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı» (2004), Alı Alıyevin (Səfolu)», «Qaçaq Səfo» (2001), «Qərbi Azərbaycanda (indiki Ermənistan) yaşamış azərbaycanlıların tarixi faciələri» (Dərələyəz dəhşətləri) (2001), «Sazlı-sözlü Dərələyəz» (2004) o cümlədən, «XX əsrdə Ermənistanda məcburi dəyişdirilən yer adlarımız» («Deportasiya») «Ermənistan azərbaycanlılarının tarixi coğrafiyası» (1995), «Deportasiya (1998), və digər kitablarda Dərələyəz folkloru, toponimləri, tarixi və coğrafiyası haqqında elmi və tarixi mənbələrə əsaslanan geniş məlumatlar verilmişdir.

II FƏSİL

EPIK FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ

2.1. Miflər, mifik rəvayətlər və əfsanələr

Azərbaycanın əksər regional folklor mühitlərində olduğu kimi, Dərələyəz folklor mühitində də epik folklorun müxtəlif nümunələri çoxluq təşkil edir. Bu cəhət bütün digər cəhətlərlə yanaşı, həm də Dərələyəz folklor mühitinin qədim türk milli-mənəvi görüşlərini, mifik və dini görüşlərini özündə qoruyub saxlaması ilə əlaqədardır. Artıq tədqiqatçıların da müəyyənləşdirdiyi kimi, qədim türkün yaradıcı təfəkkürü daha çox epos təfəkkürü olmuşdur. Yalnız folklorun epik növlərində deyil, lirik növlərin özündə də yaradıcı təfəkkürün etnik spesifikasiyasında epik təhkiyə, təfsilatlı nəqletmə üstünlük təşkil etmişdir. Azərbaycanın mövcud folklor mühitləri içərisində epik növlərin özünün təzahür spesifikasiyası, bu və ya digər janrın işlənmə tezliyi bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Bu baxımdan Dərələyəz folklor mühitində epik folklor nümunələri içərisində mifik arxetipə dayanan mifik rəvayətlər və əfsanələr üstünlük təşkil edir. Ümumiyyətlə, yalnız epik folklor nümunələrində deyil, bütövlükdə Dərələyəz folklor mühitinin bütün janrlarında mətnlərin mifoloji layı son dərəcə güclüdür. Bizi görə bunun əsas səbəbi Dərələyəz folklor mühitinin regionun öz tarixi inkişafı ilə əlaqədar olaraq tarixi düşüncənin müdaxiləsinə az məruz qalması ilə izah oluna bilər. Folklor mühitinin konservatizmi özünün bariz ifadəsini mətnlərdə mifoloji görüşlərin qorunub saxlanılmasında göstərir.

Folklorşünaslıqda miflər, rəvayətlər, əfsanələr xalq nəsrinin bir-birinə son dərəcə yaxın olan janrları hesab olunur, hətta, bəzən elə mətnlərə təsadüf olunur ki, onların dəqiq janr sərhədlərini müəyyənləşdirmək mümkün olmur. Bu janrları birləşdirən cəhət ondan ibarətdir ki, onlar hamısı xalq nəsrinin ən ilkin nümunələridir və hamısının semantik

strukturunda mifik təfəkkür bu və ya digər cəhətdən iştirak edir. Lakin bununla yanaşı bu janrları bir-birindən fərqləndirən yalnız mətndəki mifik təfəkkürün işlənməsi səviyyəsi də deyildi. Bəzən formal poetik strukturu etibarilə rəvayətə uyğun gələn mətnlərdə ən qədim dövrlərin mifik görüşləri əks olunur. Məsələn, rəsmi folklorşünaslıqda rəvayətin əsas formal poetik əlaməti «Deyirlər, söyləyirlər, belə rəvayət edirlər» formulu ilə başlaması və real həyat hadisəsini təsvir etməsi hesab olunur(160,s.294). Dərələyəzdən toplanan bu tipli mətnlər içərisində elələri vardır ki, onlar həm əfsanələrə, həm də rəvayətlərə məxsus olan xüsusiyyətləri özündə qoruyub saxlayır. Məsələn, «Zülmət daşı» adlı mətn başlanğıc formulu etibarilə rəvayətə («belə rəvayət edirlər ki» formulu ilə başlayır), məzmunu etibarilə dini-tarixi əfsanəyə uyğun gəlir. Mətn məzmunu etibarilə Xızır peyğəmbərdən və İskəndərdən bəhs edir.

Dərələyaz folklorunda əfsanə və rəvayətlərin demək olar ki, bütün təsnifat tiplərinə rast gəlmək mümkündür. Məlum olduğu kimi xalq nəsrinin ən qədim nümunələri əfsanələr hesab olunursa, əfsanələrin də ən qədim növü astral əfsanələr sayılır. Dərələyaz folklorunda bu tipli astral əfsanələr çoxluq təşkil edir. Məsələn, aşağıdakı əfsanədə ən qədim astral təsəvvürlər əks olunmuşdur: «Deyirlər, Ay Günəşin oğludur. O, uşaxlıxdan çox dəcəl olub. Bir dəfə Günəş görür ki, təknədə çörək qurtarıb. Tez əl-ayağa düşür, başlayır un qatıb xəmir yoğurmağa. Ay gəlib anasının yanında dəcəllik eləyir. Günəş çox deyir ki, əl çək, qoy işimi görüm. Ay daha da qızıdır. Axır-axırda Günəş bərk hirsələnir. Xəmirli əli ilə Ayın üzünə bir şillə çəkir. Xəmirin izi qalır Ayın üzündə. Ay nə qədər çalışır üzündəki ləkəni yusun, amma bu ləkə heç cür yuyulmur. Ay üzündəki bu ləkədən çox utanır. Ona görə də ay gecələr çıxır ki, heç kim bu ləkəni onun üzündə görməsin»(55,s.24).

Bu nümunədə xalqımızın ən qədim kosmoqonik və antropomorf görüşləri əks olunmuşdur. Səma cisimlərinə münasibətdə antropomorfizm özünü bu nümunələrdə açıq-aydın göstərir.

Dərələyəzlilərdən toplanan folklor nümunələri üzərində aparılan müşahidələrdən aydın olur ki, bu regionun folklor nümunələri həm mifoloji süjetin strukturuna görə, həm də mifoloji obrazlarına görə qədim türk mifoloji görüşləri ilə İslami görüşlərin sintezini özündə birləşdirir. Mifoloji obrazlar içərisində əjdaha, cin, hal arvadı və başqaları çoxluq təşkil edir. Bundan əlavə göy cisimləri ilə bağlı da kifayət qədər əfsanələr vardır. Bu əfsanələr, mifik rəvayətlər xalqımızın çox əski çağlarının mifik görüşlərini özündə əks etdirir. Məsələn, Dərələyəz folklor mühitində əjdaha ilə bağlı çoxsaylı nümunələrdə bu mifoloji obraz qədim türk dini-mifik görüşləri kontekstində təqdim edilir. Məlum olduğu kimi əjdaha dünyanın əksər xalqlarının mifik görüşlərində yer almış universal obrazdır. Onun mənşəyi ilə əlaqədar olaraq elmdə müxtəlif mülahizələr mövcuddur. Dərələyəz folkloru isə bu universal mifoloji obrazı qədim türk mifoloji görüşləri kontekstində təqdim edir.

Günümüə gəlib çatmış qədim türk dini-mifik görüşlərini özündə əks etdirən mətnlərdən aydın olur ki, türklərdə göy müqəddəslik, sakrallıq kimi dərk olunmuşdur. Tanrının da göydə qərar tutduğu haqqında türk teoloji görüşləri içərisində normativləşmiş görüşlər mövcud olmuşdur. Dərələyəz əfsanələrində də əjdaha mifik mənşəyi etibarilə göylə əlaqələndirilir.

«Yaylax vaxdıymış. Bir oba köçür dağda yurt tutur, çadırların qurur. Elə bı vaxt gücdü yel əsir, yağış yağır, boran olur. Jamahat bir də baxır ki, göydən boynu zincirli bir əcdaha endi. Tez gətirip bına bir öküz qurban kəsillər.

Əjdaha heş kimə dəymir, ancax bir cavan iyidə deyir ki, mən hara getsəm, sən də dalımca gəl» (55, s.25).

Göründüyü kimi, Əjdaha göy mənşəlidir. Bütün tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi göy türk mifologiyasında sakral mənəvi məkandır. Qədim türk dastanlarından olan «Oğuz Xaqan»da göyün müqəddəsliyi belə əks olunmuşdur: «Oğuz Xaqan Tanrıya yalvararkən göydən bir göy işıq düşdü. Günəşdən,

aydan daha parlaq bir işıqdı»(168,s.62). Yaxud yakutların şaman əfsanələrinin birində göyün müqəddəs Tanrı ilə əlaqəsi barədə deyilir: «Şaman göylərə doğru «uçarkən» ucsuz-bucaqsız göy üzündə dolaşan ruhlar və quşlar Şamanın göylərə, Tanrıya tərəf uçmağına heyranlıqla baxırlar»(170,s.138). Digər bir tədqiqatçı göylərin müqəddəs mifoloji mahiyyətini konkret obrazlar vasitəsilə belə izah edir: «Qədim türklər səmanı müqəddəs tutmuş, səmayla bağlı bütün hadisələri xeyirə yozmuşlar, yəni göydən gələn nə varsa hamısı yaxşılığa işarədir. Buna görə də şamanızmdə Ülgən xeyir və göy, Erlik şər və yer tanrısı hesab edilmişdir»(68,s.57). Digər bir görkəmli folklorşünas alim K. V. Nərimanoğlu folklorumuzda mövcud olan göy əjdahadan bəhs edir və onun müqəddəsliyini göylə bağlayır(176,s.26-29).

Dərələyəz folkloru nümunəsi olan yuxarıdakı rəvayətdən də görünür ki, əjdaha göydən enən mifik varlıq kimi təsvir edilir. Onun müqəddəs dini görüşlərimizlə bağlı olduğunu təsdiq edən digər bir fakt ondan ibarətdir ki, insanlar şər əjdahaya qurban kəsirlər. Məlum olduğu kimi qurban kəsmək mifik ritual olaraq əski görüşlərlə bağlıdır. Qurban müqəddəs hesab olunan, sitayiş edilən, dini kult səviyyəsinə qalxan varlıqlara kəsilir.

Bu rəvayətdə daha sonra təsvir edilir ki, göydən enən Əjdaha insan oğlunun yardımını ilə Ağrı dağında(yerdə) yaşayan digər bir əjdahanı məğlub edirlər. Bunun əvəzində əjdaha oğlana çoxlu qızıl verir. Lakin oğlan tamahkarlıq edərək yenə də qızıl götürmək istəyərkən Əjdaha onu cəzalandırır.

Rəvayətdə mifoloji arxetipə uyğun olaraq, göydən gələn əjdaha Sakralı, yerdəki isə Profanı təmsil edir. Xalq təsəvvüründə hər iki əjdaha arasındakı düşmənçiliyin mifoloji arxetipində Sakralla Profanın mübarizəsi dayanır.

Bu rəvayət yalnız mifik görüşləri əks etdirməklə kifayətlənmir. Mətdə mifik görüşlərə əsaslanan əhvalatdan əxlaqi bir nəticə çıxarılaraq insanların gözütoxluğu, verdiyi sözün üzərində dayanmalı olduğu təbliğ olunur.

Qədim türk mifoloji görüşlərində göyün, səmanın müqəddəsliyi daha sonralar digər mətnlərdə göy rəngin sakara semantikasında özünü qoruyub saxlamışdır. Dərələyəz mifik rəvayətləri içərisində «Alagöllər əfsanəsi»ndə biz bunun bariz nümunəsini görürük. Rəvayətdə Dərələyəz, Göyçə və Kəlbəcər yaylaqları arasında yerləşən Alagöllərin müqəddəsliyindən söhbət açılır. «Deyilənə görə bu göldə iki su atı var imiş. Rəngləri göy, boyları, qulaqları balaca atlar imiş. Bu atlar heç kimin gözüne görünmürmüş. Yalnız gecələr başlarını sudan çıxarar və ətrafa baxarmışlar. Rəvayətə görə bu atlar gölün qırağındakı yollarda yatıb qalan, yorulan, xəstə adamları yuxuda olarkən götürüb öz mənzillərinə çatdırar, gözə görünmədən geri qayıdıb gölə girərlərmiş. Uzun illərdən sonra camaat bu sirri öyrənməyə başlayır. Bu arada camaat gölün qırağında pusqu qurur. Bir də görürlər ki, iki at göldən çıxıb yola tərəf gəldi. Atlar burada ayıq adam olduğunu hiss edib ildırım sürətilə özlərini gölə atırlar. Bu hadisədən sonra illər keçsə də atları gördüm deyən olmur. Deyilənə görə onlar qeybə çəkilib»(55,s.36). Bu mətnə təsvir olunan dərya atlarının rənginin göy olması onların sakral səvavi mənşəyindən xəbər verir. Bu motivlər istər-istəməz məşhur Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarından olan «Koroğlu» dastanındakı Qırat və Düratın dərya mənşəyini yada salır. Həm bu rəvayətdə, həm də «Koroğlu» dastanında atlarla bağlı süjetlər eyni mifoloji arxetipdən qaynaqlanır. Rəvayətin məzmunundan aydın olur ki, atlar öz missiyaları etibarilə Xeyiri təmsil edirlər. Yardıma ehiyacı olanlara yardım etmək onların ilahi missiyasından irəli gəlir.

Dərələyəz folklor mühitindən toplanmış mifoloji rəvayətlərin süjet strukturu etibarilə Azərbaycanın və türk xalqlarının digər mifoloji süjetləri ilə səsleşməsi onu sübut edir ki, bu konservativ folklor mühitində ulu əcdadlarımızın mifik görüşləri olduğu kimi saf və təmiz şəkildə qorunub saxlanılmışdır.

Dərələyəz folkloruna aid mifoloji rəvayət və əfsanələrdə Cin mifoloji obrazı ilə bağlı nümunələr də çoxluq təşkil edir.

Məlum olduğu kimi Cin bir mifoloji obraz olaraq, əsasən, ərəb mifik təfəkkürünə məxsusdur. Cinlə bağlı motivlər İslamın türklər arasında yayılmasından sonra intişar etmişdir. Maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, bu mifoloji obraz türk mifik təsəvvürlərinin təsiri altında türklər arasında müəyyən deformasiyaya uğramış, dini semantikasını dəyişmişdir. Qədim türk mifik görüşləri bu və ya başqa şəkildə bu əhvalatlarda əks olunmuşdur. Dərələyəz mifik əhvalatları içərisində «Cin toyu, Cin yığnağı» ilə bağlı süjetlər daha çoxluq təşkil edir. Belə süjetlərdən birində deyilir ki, «bizim kəntdə bir kişi varıymış. Gedirmiş səfərə. Görür dərədə toydu. Bir vurhavurdu gəl görəsən. Kişi deyir düşüm görüm bu nə toydu. Gedif baxıf görür ki, qız-gəlinin hamısı burda. Şıp-pıltıdan qulax tutulur. Baxıf görür birinin əynində gəlinnərinin paltarını. Əlini yağa bılıyif paltarın belinə vırır. Deyir qoy görüm. Genişdığa çıxanda baxaram bı düzdü, ya yox. Bizim gəlinindi, yoxsa gözümə belə görünür?

Toyda gətirif kişiyə çörək qoyullar. Deyillər: «toydu,ye,ancax heç ne demə». Axı bizdə adətdi. Çörək yeyəndə pismillah deyəllər. Kişi də pismillah deyir. Çörəyi götürəndə görür heç kim yoxdu. Nə çal-çağır var, nə toy. Oturuf yerdə, qabağında da at təsi»(55,s.29). Bu rəvayətdə cin mənfi planda təqdim olunmuşdur. Digər Cin yığnağı ilə bağlı olan rəvayətlərdə də cinlər insanlara münasibətdə mənfi qüvvələr kimi təqdim olunur. Lakin bu mütləq şərin, mifoloji binar oppozisiyada mütləq pisliyin təmsilçisi demək deyildir. Bəzən cinlər müsbət keyfiyyətlərlə də təqdim olunur. Məsələn, «Cinni mamaçası» mifoloji rəvayətində nəql olunur ki, cinlər insan mamaçadan cinin uşaq doğması üçün istifadə etdikdən sonra ona cinlərdən qorunmaq üçün şəvə, gözmuncuğu və bir kisə qızıl verirlər. Dərələyəz folklor mühitində cinlərlə bağlı əhvalatlarda digər bütün folklor regionlarımızda olduğu kimi insanın cinlər aləminə düşməsi, bu aləmə düşən cinin insanlar tərəfindən tutulması, cinlərdən praktiki məqsədlər üçün istifadə edilməsi və s. motivlər üstünlük təşkil edir. Bu tipli

mifoloji rəvayətlərə Azərbaycanın əksər folklor regionlarında rast gəlmək mümkündür.

Dərələyəz mifoloji rəvayətlərinin müəyyən bir hissəsi isə «hal arvadı, hal anası» mifik obrazı ilə əlaqədardır. Bu obrazla bağlı olan motivlər daha çox İslamdan əvvəlki dövrlərin görüşləri ilə səslənir. Hətta, bəzi motivləri ilə qədim türk şamançılıq görüşlərinə qədər gedib çıxır. Cin və hal bir-birinə yaxın olan obrazlar olsa da, onlar arasında müəyyən fərqlər də mövcuddur. Bu cür təsnifat xalqın mifik təfəkkürünün özündə belə olmuşdur. Dərələyəzdən toplanmış aşağıdakı mətndə Hal arvadın zahirı görkəmi, mifik funksiyası, ona qarşı mübarizə üsulları aşağıdakı kimi təsvir olunur: «Bir var cin, bir də var hal arvad. Qadınlar zahı yatanda Hal gəlif aparırdı. Ciyarını aparır suya verirdi. Onnan da doğan arvat öldürdü. Zahı arvatdar uşağa yatanda onu gözdüyürdülər. Qaravul çəkənnər əllərində qılınç, balta durur. Doğanın ətrafına cızıq çəkirdilər. Onu haldan qoruyurdular. Arvat zahı yatan günü xörək, çörək bişirmirdilər. Bacadan tüstü çıxarmırdılar. Deyirdilər qoy uzax olsun. Hal arvadı görənnər çox oluf. Deyir döşünün birini atırdı bu dala (çiyninə), o birini atırdı o biri dala»(55, s.31).

Bu mətndə hal arvaddan qorunmaq üçün təqdim olunan tədbirlərin mifoloji əsasında şaman ritualları dayanır. Xüsusən doğanın Haldan qorunması üçün onun ətrafına cızıq çəkilməsi şaman ritualı olmuşdur. Mövcud mətnlər içərisində hal arvaddan qorunmaq üçün suyu bıçaqlama motivi də mövcuddur ki, bu da əski şaman rituallar ilə yaxından səslənir.

Dərələyəz folklor mühitinə aid olan mifoloji rəvayətlər içərisində sırf dini mənşəli əhvalatlar da mühüm yer tutur. Bunların içərisində «Zülmət daşı», «Nuhun gəmişi» mifoloji rəvayətlərini misal göstərmək olar. Digər rəvayətlərdə olduğu kimi, bu rəvayətlərdə də qədim türk mifik görüşləri ilə islami görüşlər sintez olunmuşdur. Məlum olduğu kimi İskəndərin qaranlıq dünyaya getməsi motivi həm Azərbaycan, həm türk, həm də digər xalqların folklorunda son dərəcə məşhur süjetlərdəndir.

Bu süjet əsasında çoxsaylı nağıllar, rəvayətlər yaranmışdır. Dərələyəz folklor nümunəsi olan «Zülmət daşı» rəvayətində də İskəndərin Xızır peyğəmbər vasitəsilə zülmət dünyasına getməklərindən söhbət açılır. Digər folklor nümunələrində olduğu kimi, burada da mifoloji rəvayət mənəvi-əxlaqi konsepsiyanın irəli sürülməsi üçün bir vasitə rolunu oynayır. Rəvayətdə təsvir olunur ki, zülmət dünyasından qayıdarkən insanlar çoxlu sayda daşlara rast gəlir, bəziləri bundan götürür, bəziləri isə götürmür. Onlar işıqlı dünyaya çıxarkən görürlər ki, götürdükləri daşlar qiymətli ləl-cəvahirat imiş. Rəvayətin sonunda belə bir nəticə təqdim olunur ki, bu daşı götürənlər də peşman olur, götürməyənlər də. Götürənlər az götürdükləri üçün, götürməyənlər heç götürmədikləri üçün peşman olurlar. Buradan da mifoloji süjet əsasında təqdim olunan əxlaqi nəticə üzə çıxır: var-dövlət insana xoşbəxtlik gətirmir!

Dərələyəz folklorundakı əfsanələrin böyük əksəriyyəti toponomik əfsanələrdir. Azərbaycan folklorşünaslığında əfsanələrin görkəmli tədqiqatçılarından biri olan, bu sahədə monoqrafik tədqiqatın və çoxlu sayda əsərlərin müəllifi S. Paşayev də əfsanələr içərisində toponomik əfsanələri xüsusi qeyd etmişdir (164, s. 263-285).

Toponomik əfsanə və rəvayətlərlə bağlı bir məsələni də xüsusi qeyd etməyə ehtiyac vardır. Dini, astral, bitki və heyvanlar aləmi ilə bağlı əfsanə və rəvayətlərdən fərqli olaraq toponomik rəvayətlər daha çox regional xüsusiyyətlərə malik olurlar. Bu cəhət Dərələyəz toponomik əfsanə və rəvayətlərinə də aiddir. Bu mətnlərdə Dərələyəz mahalının toponomiyası, təbiəti, qismən də etnoqrafik özəlliyi və tarixi müəyyən mənada əks olunmuşdur. Dərələyəz toponomik əfsanə və rəvayətlərində tarixi, etnoqrafik, coğrafi, etnik və s. informasiya layları mövcuddur. Bu folklor informasiyası bütöv halda regionun özünəməxsusluğu haqqında tam təsəvvür yaradır. Məsələn, müasir siyasi-ictimai reallıq baxımından son dərəcə aktual olan Dərələyəz mahalının etnik mənzərəsi haqqında müəyyən

informasiyalar bu mətnlərdə vardır. Hal-hazırda düşmən tapdağı altında inləyən qədim Azərbaycan torpaqlarının yerli əhalisinin etnik tərkibi, onların etnik yaşam tərzləri bu rəvayətlərdən birində aşağıdakı kimi təəssüm olunmuşdur: «Dərələyəz mahalının Göydağ yaylağında elatin düşdüyü bir yurd var. Həmin yurdun adı Məmmədöləndir. Belə söyləyirlər ki, Kəngərli tayfasından olan tərəkəmələr ora dağa çıxıbmiş»(55, s.62).

İki gəncin nakam sevgisindən və bununla bağlı yaranan yurd yeri adından bəhs edən bu rəvayətin son dərəcə lakonik girişində qədim türk tayfalarından olan kəngərlilərin bu regionda yaşamaları, onların həyat tərzlərində qədim türk tərəkəmə-elat adətlərini yaşatmaları təzahür olunmuşdur.

İstənilən regionun etnik mənsubluğunun, o ərazidən hansı etnik toplumun oborogen olmasını hər şeydən daha çox toponimlər müəyyənləşdirir. Heç də təsadüfi deyildir ki, bədnam qonşularımız ermənilər qədim türk torpaqları olan Qərbi Azərbaycan ərazisinə sahib çıxmaq üçün bu ərazilərdə türk toponimlərini süni şəkildə erməniləşdirmək siyasəti həyata keçirmişdilər. Lakin bəlkə də, hər hansı bir regionda bunu həyata keçirmək mümkündür. Universal etnik yaddaş olan folklorda isə bu qorunub saxlanılmış və heç bir süni əməliyyatla silinib atılması mümkün deyildir. Dərələyəz toponomik əfsanə və rəvayətləri bunun bariz nümunəsidir. Bu toponimlər içərisində dağ, qaya, təpə kimi hündürlük ifadə edən toponimlərlə bağlı mətnlər daha çoxluq təşkil edir. Bu isə qətiyyətlə təsadüfün nəticəsi olmayıb mifoloji məntiqə əsaslanır. Qədim dini görüşlərin əsas tədqiqatçılarından olan Toporov dağ kultunu insanın ilahi aləmlə kontaktı kimi səciyyələndirir (186,s.611). Əfsanələrdə dağ kultunun struktur-semantik xüsusiyyətlərindən geniş bəhs edən Ramil Əliyev dağın insan şüurunda mifoloji modelini aşağıdakı kimi 3 istiqamətdə müəyyənləşdirir:

«1. Dağ insana çevrilir və canlı şəkildə şüurda qəbul edilir(antropomorfizm);

2. İnsan dağa çevrilir(reantropomorfizm). Daşa dönmək inamını əcdada qayıdış kimi izah etmək olar;

3. Daş uşaq doğur.

Mifoloji şüurda dağ kultunun struktur-semantik inkişafı bu mərhələlərdən keçir»(87,s.17).

Məsələn, «Gəlin qaya» ilə bağlı müxtəlif əfsanələr vardır. Bunlardan birində öz namusunu qorumaq istəyən gəlinin Allaha yalvarış nəticəsində Daşa dönməsindən, digərində qaynatasından həya edən gəlinin Daşa dönməsindən, digərində Nadir şahə qarşı cəsəətli olan qızdan bəhs edilir. Bu rəvayətlərdə əfsanəvi kontekstə «Gəlinqaya» toponimi müxtəlif cür izah edilsə də, bu mətnlər bir cəhəti ilə birləşir. Bunların hamısında Azərbaycan-türk mentalitetində özümlü mövqeyə malik olan qadın ləyaqəti, qadın namusu, qadın həyası son dərəcə yüksək bir mənəvi-əxlaqi dəyər səviyyəsinə qaldırılır. Əfsanənin mənəvi-əxlaqi konsepsiyasının əsasında isə R. Əliyevin qeyd etdiyi reantropomorfizm dayanır. Yəni insanın əcdada qayıdış mifi bədii mətnin mifoloji əsasını təşkil edir.

Dərələyəz əfsanələri içərisində «Ləlvar dağı», «Qısır dağ», «Abduləsər dağı», «Səhənguçan təpə» kimi əfsanələrdə hündürlüklə bağlı əhvalatlar geniş əks olunub.

Dərələyəz toponomik rəvayətlərində Vətən, yurd sevgisi də çox əhəmiyyətli bir şəkildə əks olunmuşdur. «Sal-sal qalası» rəvayətində biz bunu müşahidə edə bilərik. Xalq öz yurdunun keşiyində dayanan qalanı və onun əfsanəvi tarixini aşağıdakı kimi təsvir edir: «Sal-sal qalası Dərələyəzdə Ələyəz, Hosdun, Erdəpin və Horbadıq kəndlərinin arasında olan çox uca bir qayanın başında yerləşir. Bu qalanın sahəsi çox böyükdür və iki qapısı var. Qapının biri daşla hörülmüş gizli qapıdır. Qala divarlarının enniliyi çox yerdə 3 metrdir. Bu qalaya Qoşavəng adlı yerdən tüng ilə su çəkilməşdir.

Dərələyəzdəki neçə-neçə kəndlərə gedən yolları bu qaladan görmək olur. Bu qaladan Dərələyəzin əksər kəndlərini nəzarətdə saxlamaq mümkündür.

Rəvayətə görə, Sal-sal qalasını Sal-sal adlı bir pəhlivan

tikdirmişdi. O, bu yerlərə hücum edən orduları bu qalanın köməyi ilə məğlub etmişdi»(55, s. 60).

İstənilən yer,yurd, dağ, qaya, qala adına müəyyən bir əfsanənin və rəvayətin yaradılması xalqın həmin toponimə sakral münasibətindən irəli gəlir. Bu mənada hündürlüklə bağlı(dağ, qaya, təpə) rəvayətlərin əsasında xalqımızın mifoloji görüşləri dayanır. Dağın kultlaşdırılması, fetişləşdirilməsi mifoloji arxetipə dayanır. Qalaların əfsanələrin predmetinə çevrilməsi isə sırf xalqın yurd, el-oba sevgisi ilə bağlıdır. Qalalar yurdun qalxanı funksiyasını yerinə yetirərək yağı düşmənlər qarşısında sipər olubdur. Xalq da onu əfsanələşdirmiş, reallıqda olduğundan daha əzəmətli təsvir etmişdir. «Sal-sal qalası» əfsanəsində də biz bunun şahidi oluruq.

Dərələyəz folklorundakı toponomik əfsanələrin müəyyən bir qismi də pirlərlə bağlıdır. Bu əfsanələrin verdiyi folklor informasiyasına görə Dərələyəz mahalında çoxsaylı pirlər mövcud olmuş, xalq bu pirlərə pənah aparmışdır. Bunlardan «Ərgəz Piri», “Qara Seyid Piri” və «Ertiş Piri» rəvayətlərində xalqımızın qədim inam sisteminin izləri və qədim dini-mifoloji görüşlərimizlə bağlı rituallarımız əks olunmuşdur. Pirlər haqqında rəvayətlər pir haqqında, onun kəramətləri haqqında folklor informasiyasından ibarətdir. Bu əhvalatlar folklorlaşma prosesində olub, bədii folklorlaşma prosesini tam başa çatdırmamışdır. Bu da onu göstərir ki, Dərələyəz mahalı üçün folklor təfəkkürü müasir dövrün özündə də canlı bir prosesdir. Xalq yaddaşında pirlərlə bağlı folklorlaşma prosesində olan informasiyalar aşağıdakı kimi əks olunmuşdur:

«Ərgəz piri Dərələyəzin Ərgəz kəndində yerləşir. Bura Dərələyəzin ən qədim kəndlərindən və ojaxlarındandır. Bu pir indi də qalmaqdadır. Tarix boyu azərbaycanlılar bu pirə getmiş, orada qoyun qurbanı kəsmiş və ona nəzir qoyurmuşlar. Indi də bu belədir»(55, s.58).

«Ertiş piri Dərələyəzdədi. Arpa çayının üstündədi. Ertiş kəndi indi xaraba qalıfı. Bizimkilər ən çox Ertiş pirinə gedərdi. Qurban aparardıx. Qoyun, quzu, xoruz aparır kəsərdik.

Niyyət eliyif gedirdik. Kəsirdik, yeyirdik, qalanını da gətirif kəttə paylıyırdıx. Çox kəramətdi piriydi»(55, s.59) .

Digər əfsanələrdə olduğu kimi, bu əfsanələrdə də xalqımızın İslamdan əvvəlki inam sisteminin izləri və əlamətləri burada əks olunmuşdur.

Dərələyəzdə tanınmış pirlərlə yanaşı, xalqın inanc yeri olan ocaqlar da (Terpin ocağı, Püsyən ocağı, Əminin ocağı, Dəliytəpə ocağı) mövcuddur.

Beləliklə, Dərələyəz folklorunda xalq nəsrinin ən ilkin janrlarından hesab olunan əfsanə və rəvayətlər üzərində müşahidələr sübut edir ki, bu nümunələr yüksək bədii-estetik funksiyaya malik olmaqla yanaşı, Dərələyəz mahalının regional özünəməxsusluğundan irəli gələrək bu mahalın tarixi, yerli əhalisinin etnik mənsubiyyəti, etnoqrafiyası, məişəti haqqında kifayət qədər gərgin informasiyalar mövcuddur. Rəvayət və əfsanələr daha çox mifoloji görüşlər üzərində qərar tutduğundan bu janrlar Dərələyəzin Azərbaycanın ayrılmaz bir tərkib hissəsi olaraq dini-mifik görüşləri etibarilə Azərbaycan türklərinin qədim inam sisteminin ayrılmaz tərkib hissəsi olduğunu sübut edir. Mühitin konservatizmi qədim inam sistemimizin ilkin saflığında və təbiiliyində qorunub saxlanılmasına yardım etmişdir.

2.2. Nağıllar

Dərələyəz folklorunda mifoloji görüşlərlə bağlı olan növbəti janr nağıllardır. Ümumiyyətlə, dünyanın bütün xalqlarında folklorun ən populyar janrı kimi özünü göstərən nağıllara Azərbaycanın mövcud folklor bölgələrində də rast gəlmək mümkündür. Nağıllar xalqın milli-mənəvi varlığını, mifoloji dünyagörüşünü, etik-estetik baxışlarını son dərəcə mükəmməl bir şəkildə əks etdirir. Azərbaycan folklorşünaslığı tarixində nağılların ilk tədqiqatçılarından olan Y.V. Çəmənzəminli nağılın xalqın milli varlığını əks etdirməsini geniş bir şəkildə izah etmişdir(69, s.49). Digər folklor mühitlərimizlə

müqayisədə Dərələyəzdə nağıl janrı nisbətən az inkişaf etmiş janrlardan olmuşdur. Dərələyəz folklor cildinə ön söz yazan H.İsmayilov və Ə. Ələkbərli bunun səbəbini aşağıdakı kimi izah edirlər: «Dərələyəz mahalında nağıl janrı digər mühitlərlə müqayisədə az populyardır. Bu, əhalinin maldarlıq kimi ənənəvi təssərrüfata üstünlük verməsi ilə bağlı ola bilər. Məlumdur ki, nağıl janrı əkinçiliklə bağlı regionlarda daha geniş intişar tapmaq imkanı qazanmamışdır. Bunun əvəzində Dərələyəzdə çoxsaylı 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 əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində bölgədəki gərgin və ağır durum öz bədii-epik inikasını tapmışdır» (55, s.21).

Dərələyəz folklorundan toplanan nağıllar içərisində isə məişət nağılları seyrli nağıllar və heyvanlar haqqında olan nağıllarla müqayisədə çoxluq təşkil edir. Bizə elə gəlir ki, bunun da səbəbini yuxarıdakı amillə əlaqələndirmək mümkündür. Çünki seyrli nağıllar həcm etibarilə böyük olub mürəkkəb süjet strukturuna, mifoloji obrazlar sisteminə malik olmaqla daha çox əkinçiliyin inkişaf etdiyi bölgələrdə yaranmışdır. Məişət nağılları isə həm həcm baxımından lakonikliyi, həm də hikmətəməz nəticəni yığcam süjet daxilində çatdırılması baxımından, məcazi mənada ifadə etsək, «ayaqüstü» söylənmə imkanına malik olmaqla maldarlıqla məşğul olan əhalinin həyat tərzinə tam uyğun gəlir. Dərələyəz nağıllarında bu xüsusiyyət sırf məişət nağılları janrının tələblərinə uyğun gələn mətnlərin çoxluğu ilə yanaşı, mifoloji süjet strukturu əsasında qurulan nağılların da «seyrli nağıl» prinsiplərinə tam cavab verə bilməməsində, bu nağıllarda süjetin məişət kontekstinə meyilliliyində müşahidə etmək mümkündür. Azərbaycan nağıllarının əsasını təşkil edən süjetlər, nağıl üçün işlədilən ənənəvi obrazlar sisteminə Dərələyəz folklorunda da

təsadüf olunur. Lakin bir məsələ vardır ki, həm süjetlər, həm də obrazlar regional spesifiklik kəsb edir.

Dərələyəz folklorundakı nağıllardan biri «Keçəlin nağılı»dır. Digər nağıllarımızda olduğu kimi bu nağılda da Keçəl çoxbilmiş kimi təsvir olunur. O, tədbirli və hazırcavabdır. Ən müxtəlif çətin situasiyalardan çıxmağı bacarır. Nağılda təsvir edilir ki, bir kişinin arvadı öz oynası ilə birləşib onun başına oyun açmışlar. Kişinin bacısı oğlu Keçəl müxtəlif tədbirlərə əl ataraq onu ifşa edir. Onlar nə qədər çalışsalar da, Keçələ qalib gələ bilmirlər. Daha sonra Keçəl müxtəlif hiylələrlə insanları aldadıb çoxlu sayda var-dövlət toplayır. Nağılda keçəl öz ənənəvi hərəkət ampulasına uyğun olaraq təsvir edilir. Ümumən müsbət qəhrəman üçün xarakterik olmayan yollarla qələbə qazanmaq, arzularına nail olmaq nağıl məntiqi ilə Keçəl üçün tamamilə təbii bir hərəkət stereotipi hesab olunur. Keçəl obrazının geniş təhlilini M. H. Təhmasib vermişdir (172).

Bu nağılın sonunda isə Keçəl öz düşmənlərinə qalib gəlmək üçün sehrli toxmağın gücündən istifadə edir. Bu motiv, çox güman ki, bu nağıla sonradan əlavə edilmişdir. Çünki məişət nağılı konteksti üçün sehrli motiv özünü doğrultmur. Əgər, həqiqətən də, Keçəlin babasından qalma sehrli toxmağı var idisə, onda Keçəlin əvvəlki hiylələrinə heç bir ehtiyac qalmazdı. Sehrli nağıl məntiqinə əsasən o bütün uğurlara ağılının gücünə deyil, sehrin gücünə nail olmalı idi.

Bu cəhət onu sübut edir ki, Dərələyəzdə canlı, şifahi folklor yaddaşında nağıl qəlibləri və formulları zaman keçdikcə müəyyən deformasiyaya uğrayır, müxtəlif janrlar arasında sintez meyilləri, fərqli nağıl kontekstinin motivlərinin bir-birinə keçməsi prosesi baş verir.

Dərələyəz folklorundakı lakonik məişət nağıllarında kiçik bir əhvalatın təsviri ilə müsbət mənəvi-əxlaqi dəyərlər təbliğ olunur, mənfə keyfiyyətlər isə pislənilir. Məsələn, «Kiminin əvvəli, kiminin axırı» nağılında belə bir əhvalat təsvir olunur. Şah Abbas öz vəziri Allahverdi xanla təğyiri-libas olub

məmləkəti gəzir. Bir çobanı yatmış görüb onun üstünə belə bir kağız yazıb qoyur: Əvvəli belə olanın axırı da belə olar. Bu dünyaya çoban gəlmişən, çoban da gedəcəksən. Çoban öz ağılı, bacarığı, qoçaqlığı ilə çoxlu var-dövlət toplayıb şahzadəyə çevrilir. Bununla da Şah Abbasa sübut edir ki, onun sözləri yanlışdır. Nağıldan belə bir əxlaqi nəticə çıxır ki, insan öz ağılı və zəhməti ilə hər şeyə nail olmağa qadirdir. Nağılın insanlara təbliğ etdiyi ideya öz arzularına nail olmaq, həyatda qələbə qazanmaq üçün əməksevər və ağıllı olmaqdır.

Dərələyəz folklorunun digər bir nağılında isə xəsislik mənfi bir keyfiyyət olaraq pislənilir. «Törənin nağılı»nda təsvir edilir ki, bir arvad xəsislikdən gəlinlərini ac saxlayarmış. Gəlinlərdən kiçiyi Törənin tədbiri nəticəsində qaynananı öldürüb ondan yaxa qurtarırlar. Müəyyən mənada yumoristik planda təsvir edilən bu əsərdə xəsislik tənqid olunur. Xüsusi qeyd olunmalı cəhət ondan ibarətdir ki, xəsisliyin mənfi əxlaqi keyfiyyət kimi tənqidi quru və çılpaq ideyanın tərənnümünə əsaslanılmır, əksinə, əxlaqi ideya xüsusi regional etnik-psixoloji və yumoristik koloritdə təqdim olunur: «Bir gün arvad qonşuya gedir. Bilir ki, bu o yana gedən kimi gəlinləri tez yemək yeyəcəklər. Odur ki, un kisəsinin içinə milçək salır, yemək-içmək olan otağın döşəməsinə un səpir ki, içəri girənin ayaq izləri döşəmədə qalsın.

Gəlinlər bu kələyləri başa düşürlər. Qaynanaları gedən kimi tez onun ağzını açırlar, un götürürlər, çörək bişirirlər. Birdən böyük gəlin deyir ki, axı bizim ayaq izlərimiz döşəməyə düşdü, onun da ağzını açdıq, arvad gələndə nə deyəcəyik. Kiçik gəlin Törə ağıllı gəlin idi. O deyir:

– Bilirsiniz ki, qaynanam məni çox istəyir. Odur ki, deyərəm ki, evə eşşək girmişdi, onun da içinə yenə milçək tutub atırıq.

Gəlinlər sevinirlər. Eşşəyi salırlar evə, bir dənə də milçək tutub salırlar un kisəsinin içərisinə.

Qaynana gələndə gəlinləri tez onun əmrində dayanırlar»(55, s.230).

Məişət nağılının bu cür yumoristik tonu təqdim olunan ideyanın daha təsirli təqdim olunmasına səbəb olur. Azərbaycan məişət nağılları içərisində satirik məişət nağılları ayrıca bir janr təmayülü kimi özünü göstərir. Bu barədə monoqrafik araşdırma aparan L. Həsənova satirik məişət nağıllarının əsas səciyyəvi xüsusiyyətlərini, Azərbaycan məişət nağıllarından hansıların bu prinsiplərə cavab verdiyini müəyyənləşdirmişdir(97). Dərələyəz məişət nağılı olan «Törənin nağılı» da satirik məişət nağılı prinsiplərinə uyğun gəlir.

«İz eşşəyin, fel gəlinin» nağılında da xəsis qaynana və gəlin motivi əks olunmuşdur. Burada gəlin qaynananın gizlətdiyi çörəkləri yemək üçün eşşəyin belinə minib evi dolanır. Beləliklə qaynana evdə eşşəyin izindən başqa bir şey tapa bilmir. Barmağını dişləyib «İz eşşəyin, fel gəlinin»-deyir. Nağıldakı bu ifadə xalq arasında zərb-məsələ çevrilmişdir. Bu nağılda da satirik üslub çox güclüdür.

Milli məənəvi-əxlaqi dəyərlər içərisində gözütoxluq, qənaətcillik də Dərələyəz məişət nağıllarında tez-tez təbliğ olunan ideyalardandır. «Pulun bəlası» nağılında biri varlı, digəri isə çox kasıb olan iki qonşu təsvir olunur. Varlı qonşu ən müxtəlif vasitələrlə, oğurluqla, başqalarını aldatmaqla çoxlu pul qazanır. Kasıb qonşu isə əlinin zəhməti, alın təri ilə ailəsinin gündəlik ruzisini qazanır. Varlı qonşu nə qədər çox pul qazanırsa, başına bir o qədər çox bəlalər gəlir. Kasıb qonşu isə gündəlik ruzisi ilə ailəsini dolandırır. Sonda varlı qonşu tamamilə müflis olub zindana düşür. O, başı bəlalər çəkəndən sonra anlayır ki, xoşbəxtlik pulda deyilmiş, əksinə,pul bədbəxtlik gətirir.Onun zindandan qayıtdıqdan sonra gəldiyi nəticə belə olur: «– Doğurdan da pulun vəfası yuxdu, onun ancaq bəlası var. Bu vaxda kimi çoxlu pul qazanmaq üçün keçirdiyim o günnərə hayfısanıram. Doğru deyirdin ki, kimin pulu var, xəta da onun üçün olur. İndi mənim qazandığım var-dövlətdən heş bir şey qalmıyıb. Bunnan sora mən də sənə kimi, ancaq bir günnük xərsdik və salamatdix arzuluylacam. Xahiş edirəm, səhər evdən çıxanda məni də özünən apar»(55, s.238).

Bu nağılda təbliğ olunan gündəlik ruzi ilə kifayətlənmək ideyasının dini-ruhani əsasında təsəvvüfi əxlaq konsepsiyası dayanır. Sadəcə olaraq bu ideya milli dəyərlər sistemimizə elə bir şəkildə daxil olmuşdur ki, onun hansısa dini-fəlsəfi konsepsiyadan qaynaqlandığını demək son dərəcə çətindir.

Dərələyəz folklorunda nağıllarda mifoloji mətnlər də kifayət qədər geniş təzahürünü tapmışdır. Lakin bu mifoloji mətnlərdə də regional folklorun təsiri ilə müəyyən dəyişikliklər özünü büruzə verir.

Folklorşünas alim A. Nəbiyev çox haqlı olaraq Azərbaycan nağıllarının struktur tərkibinin üç mərhələdə formalaşdığını qeyd edir: «Müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan sehrli nağıllarının struktur tərkibi üç mərhələdə formalaşmışdır. Onlardan birincisi qədim oğuz mədəniyyəti ilə bağlı meydana gəlmişdisə, ikinci mərhələ zərdüştlük, üçüncü isə müsəlman mədəniyyəti qaynaqlarından yaranmışdır»(160,s.319).

Dərələyəz nağıllarında da bu mərhələlərin izləri və əlamətləri tamamilə qorunub saxlanılmışdır. Lakin bunların içərisində müsəlman mədəniyyəti ilə bağlı nağıllar daha çoxdur. «Dəryanus haqqında», «Süleyman və bayquş» nağıllarının əsas motivləri müsəlman mədəniyyətindən qaynaqlanır. İslamın müqəddəs kitabı «Qurani-Kərim»dəki əhvalatların folklorlaşdırılmasına əsaslanır. Məsələn, «Dəryanus» nağılında bir neçə insanın zalım padşah Dəryanusun zülmündən qaçıb mağarada gizlənmələri, bir neçə əsr orada qalmaları məşhur «Əshafi-kəsf» rəvayəti ilə səsləşir.

«Süleyman və bayquş» hekayəsində isə Şərq-İslam mədəniyyətində məşhur olan Süleyman peyğəmbər və Bilqeyis motivinə əsaslanılmışdır. Nağılda göstərilir ki, Süleyman peyğəmbər arvadı Bilqeysin istəyi ilə quş sümüyündən saray tikdirmək qərarına gəlir. Bunun üçün çoxlu sayda quşların canına qıyır. Lakin müdrik Bayquşun nəsihəti sayəsində Süleyman peyğəmbər səhvini anlayır, bu fikrindən vaz keçir.

Dərələyəz folklorunda müsəlman mədəni qatı ilə bağlı olan nağıllar içərisində elələri də vardır ki, orada İslam mədəniyyətinin

hər hansı bir obrazı iştirak etməsə də, İslami postulat, dini bir tezis bədii baxımdan əks olunur. Məsələn, «Yazıya pozu yoxdu» nağılında bir padşah oğlunun öz taleyinə qarşı mübarizə aparmasından, lakin sonda könüllü şəkildə ona tabe olmasından söhbət açılır. Taleyinə naxırçı qızı ilə evlənmək yazılmış şah oğlu sonda, doğrudan da, naxırçı qızı ilə evlənir.

Dünya mədəniyyətində son dərəcə məşhur süjetlərdən olan bu motiv milli kontekstə təzahür etmişdir.

«Qonaq» nağılında da həm bizim milli mentalitetimizdə, həm də islami əxlaqda son dərəcə yüksək dəyərlərdən hesab olunan qonaqpərvərlik təbliğ olunur. Nağılda göstərilir ki, qonağı razı salmaq üçün ev ziyəsi özünün mal-dövlətindən, hətta öz doğma övladlarından belə keçir. Sonda isə övladlarının cənnətdə olduğunu görür. Sonda məlum olur ki, onun evində olan qonaqlar da müqəddəs şəxslər olub, onu qonağa münasibətlə sınaqdan çıxarırlarmış. Təhlilə cəlb etdiyimiz nağıllarda bədiiləşdirmə milli həyat materialı əsasında həyata keçirilir.

Dərələyöz nağılları içərisində «Piri kişinin nağılı» da son dərəcə maraqlı nağıllardandır. Nağıl məşhur sehrli qızıl küpə motivi əsasında yaranmışdır. Nağılda təsvir edilir ki, kasıb Piri kişi öz oğlu ilə yer şumlayarkən bir nəfəri quyudan xilas edir. Quyudan çıxan şəxs onların yaxşılığının əvəzində onlara qızıl dolu küpə bağışlayır. «Qayna küpəm, qayna» deyərkən küpədən qızıllar aşıb daşmağa başlayır. Onlar bu küpə vasitəsilə varlanırlar. Piri kişinin oğlu şahın qızı ilə evlənir, şah da onu özünə vəzir təyin etdirir. Digər Dərələyöz nağıllarında olduğu kimi, bu nağılda da sehrli motiv (burada qızıl küpə motivi) məişət süjeti kontekstində verilmişdir. Bu nağılın bütün süjet strukturu real həyat hadisələri üzərində qurulmuşdur. Lakin sehrli nağıl motivi ilk baxışdan motiv xarakterli olsa da, funksiyası baxımından çox əhəmiyyətlidir. Nağılda xalqın arzularının reallaşdırılması məhz onun vasitəsilə həyata keçirilir.

Bundan əlavə bu nağılda bütün epik folklor nümunələrimizdən, xüsusən də nağıllarımızdan qırmızı bir xətlə keçən

belə bir ideya əks olunmuşdur ki, həyatda yaxşılıq yaxşılıq, pislik isə pislik doğurur. Konkret nağılda Piri kişi ona görə belə bir mükafata layiq görülür ki, o, xeyirxahlıq edib tanımadığı bir şəxsi quyudan azad edir.

«Tacir və kəndlinin nağılı»nda isə nağıllarımızın əsas ana ideyalarından olan ədalət tərənnüm olunur. Nağılda belə nəql olunur ki, bir kəndli qürbət eldə bir ağa üçün üç il işləyir. Bu işin əvəzində ağa ona qiymətli bir ləl bağışlayır. Yolda bir tacir hiyləgərliklə onun qiymətli ləlini əlindən alır. O, yalançı şahidlər tutub ləli qaytardığını iddia edir. Məsələ şahın hüzuruna qədər gedib çıxır. Şah da yalançı şahidlərə inanır. Sonda xalq ədaləti bərpa etmək məqsədilə şahlıq üsul-idarəsinə alternativ bir «xalq məhkəməsi» təsvir edir. Nağılda bu «şah-şah oyunu» adlandırılsa da, xalqın sosial harmoniya və ədalətli cəmiyyət arzularının ifadəsi kimi özünü göstərir. Məhz bu «məhkəmə»də hiyləgər tacir ifşa olunur. Qoca kəndlinin ləli onun özünə qaytarılır. Hələ üstəlik tacirin var-dövləti ədalətlə bölünür.

Göründüyü kimi, Dərələyəz folklorunda ədalət ideyası özünəməxsus bir şəkildə bədii-folklorşünaslıq həllini tapmışdır.

Dərələyəz folklorunda olan nağıllar üzərində araşdırmalardan aydın olur ki, həcmcə kiçik olan bu nağılların hamısı məşhur Azərbaycan nağıllarının regional variant və versiyalarından ibarətdir. Bu regional spesifikasiya lakonik məişət kontekstinə meyllilikdə özünü göstərir. Dərələyəz nağıllarında sehrli nağıl motivləri iştirak etsə də, bu motivlər bütövlükdə nağılın süjet strukturunu müəyyənləşdirmir. Nağılların ana strukturu milli və real həyat materialına əsaslanan məişət konteksti ilə müəyyənləşir.

Nağıllarda zaman və məkan şərtiliyi folklorşünaslıqda tamamilə tədqiq, dəfələrlə qeyd olunmuş bir məsələdir. Məsələn, tədqiqatçılardan D. S. Lixaçov qeyd edir ki, nağıl zamanı məkanla bağlı inkişaf edir, illə yox, hadisələrlə hesablanır. Nağıl zamanı süjet hərəkəti ilə üst-üstə düşür və hərəkət özü həmişə ardıcıl olaraq bir istiqamətdə gedir və heç vaxt geri qayıtmır (182, s. 252).

Ümumən nağıllar üçün spesifik olan bu xüsusiyyətlər Dərələyəz nağıllarında daha da qabarıqdır. Bu nağıllarda nağılcılıqdan hekayəçiliyə, rəvayətləşməyə doğru ümumi bir proses getdiyi üçün bu proses Dərələyəz nağıllarında zaman və məkan şərtiliyinin daha ifrat və daha şərti təzahür etməsinə səbəb olur.

Azərbaycan folklorşünaslıq elmi tarixində nağılların görkəmli tədqiqatçısı olan O. Əliyevin də nağıllarda zaman və məkan vəhdəti və şərtiliyi ilə bağlı maraqlı fikirləri vardır: «Nağılda böyük məkan kiçik vaxt içində qət edilir. Bu həmişə sehrli köməkçilər – atlar, quşlar, sehrli vasitələr – uçan xalça, sehrli üzük və s. köməyi ilə yerinə-yetirilir. Onların vasitəsilə qəhrəman bir göz qırpımında istədiyi yerə çatır. Ümumiyyətlə, «yerdəyişmə» nağıllarda mühüm yer tutur. Qəhrəmanın bir məkandan başqa məkana yerdəyişməsi nağıl hərəkətinin inkişafı üçün başlanğıc olur»(89,s. 440).

Dərələyəz nağıllarında O. Əliyevin qeyd etdiyi bu hərəkət sürəti ənənəvi nağılların «normativ sürəti» ilə müqayisədə daha da sürətlidir. Bəlkə də bu xüsusiyyət Dərələyəz mahalında yaşanan maldar həyat tərzindən asılı olaraq nağılcılıq ənənələrinin lazımi səviyyədə inkişaf etməməsindən irəli gəlmişdir.

Məlum olduğu kimi, nağılı bir folklor janrı olaraq fərqləndirən, onun janr özünəməxsusluğunu şərtləndirən əsas cəhətlərdən biri nağıl üçün ənənəvi formulların olmasıdır. Dərələyəz nağılları ənənəvi formulların işlənilməsi baxımından da regional spesifiklik kəsb edir.

Nağıl formulları haqqında ayrıca tədqiqatın müəllifi olan N. Roşıyanu ənənəvi nağıl formullarını başlanğıc, təhkiyə və final formullar olmaqla üç yerə ayırır(184).

Dərələyəz nağıllarında ənənəvi formulların işlənilməsi müxtəlifdir. Başlanğıc nağıl formulu olan «biri varıymış, biri yoxuymuş» formulu Dərələyəz nağıllarının əksəriyyətində işlənir. Bununla yanaşı bəzi nağıllarda bu ənənəvi formullardan istifadə olunmaması hallarına da təsadüf olunur. Məsələn, «Yusif və Mərcan» nağılı belə başlayır: «Sizə kimdən xəbər

versəm yaxşıdır? Kasıb bir Hatəm adlı kişidən, onun oğlu Yusifdən». Yaxud «Abbas və Əhmədin nağılı»nda birbaşa mətləbə keçilərək hadisə haqqında birbaşa informasiya verilir: «Keçmiş zamanlarda iki qardaş şən və xoşbəxt yaşayırdılar». Hadisənin baş verdiyi məkanı və qəhrəmanı göstərən belə formullar Dərələyəz nağıllarında azlıq təşkil edir. Dərələyəz nağıllarında mürəkkəb başlanğıc formullarına rast gəlmirik.

Dərələyəz nağıllarında final formullar da regional özünəməxsusluq kəsb edir. Nağılın sonunda qəhrəmanın xoşbəxt həyatı haqqında məlumat verilməklə yanaşı, dinləyicilərə də xoşbəxtlik arzulənir. Keçəlin nağılında: «Keçəl anasıynan şad və xoşbəxt yaşayırlar. Siz də şad olun, xoşbəxt olun». «Qoca ilə qarının nağılı»nda: «Bunnar gəlib evlərinə çatan kimi qoca toy eliyif hər iki qızınan evləndi. Nəvəli-nəticəli oluf yaşadı». «Oğurrux» nağılında: «Kişi qızı oğlana verib, toy ilə oğlanı evinə yola salır». Elə nağıllar da vardır ki, onlar ənənəvi nağıl formulları ilə deyil, nağılın öz sonluğu ilə bitir. Bu cəhət xüsusilə satirik məişət nağıllarına daha çox xarakterik olan xüsusiyyətdir.

Dərələyəz nağıllarında təhkiyə formullarının işlənilməsi isə son dərəcə azdır. Təhkiyə formulu nağılçılıq ənənələrinin güclü olduğu regionlarda daha çox inkişaf etmişdir. Daha çox bədii-estetik funksiyaya malik olan bu formullar nağılçılar tərəfindən nağıla əlavə edilərək nağılın təsir gücünü artırır. Dərələyəz folklor mühitində şifahi ənənədə nağılçılıq ənənələri olmadığı üçün bu formullar şifahi yaddaşda yaşamaqda davam etməmişdir. Bu heç də Dərələyəz nağıllarının bədii-estetik baxımdan zəifliyinə dəlalət edən bir amil deyildir. Sadəcə olaraq nağıl mətni əsas strukturunu saxlamaq şərti ilə lakonikləşməyə doğru inkişaf etdikcə bu formullar aradan çıxmışdır.

Beləliklə, Dərələyəz nağılları üzərində həm ideya-məzmun, həm də formal poetik baxımdan aparılan təhlillər nəticəsində belə bir qərara gəlmək mümkündür ki, regionda bu janr geniş inkişaf edən janrlardan olmasa da, o özünəməxsus regional spesifikasiya ilə təzahür edir. Daha çox milli həyat materialının

təqdimi nəticəsində məişət kontekstinə meylliliyi ilə seçilən bu nağıllarda mifik dünyagörüşün izləri də kifayət qədər qorunub saxlanılmışdır. Sadəcə olaraq, normativ nağıl strukturundan fərqli olaraq, mifoloji arxetip Dərələyəz nağıllarında folklor mətninin görünən planında deyil, mətnin nüvəsində, daxili semantik mərkəzində qərarlaşmışdır. Xalqımızın milli folklor təfəkkürünün həm bədii-estetik qüdrəti, həm də həyat haqqında təsəvvürləri bu nağıllarda geniş əks olunmuşdur. Dərələyəz əfsanələri ilə müqayisədə mifik təfəkkürü təzahürə az meylli olan bu nağıllar qədim Oğuz yurdunun məişəti, əhalisinin arzu və istək dünyası haqqında tam dolğun təsəvvür yaratmaq qüdrətindədir.

2.3. Lətifələr

Azərbaycan epik folklorunun ən populyar janrlarından biri də, heç şübhəsiz, lətifələrdir. Lətifələr orta əsrlərin tarixi təfəkkürünə əsaslanaraq yaransa da, onun kökləri çox qədimlərə gedib çıxır. Türkün ilk lətifə modelləri qədim türk yazılı abidələrində, daş kitabələrdə rast gəlinir(183,s.142). Tədqiqatçılardan M.İmanova görə lətifələrdə hətta mifoloji dünya modelinin izləri olduğu, gülüşün folklorda magik xarakteri haqqında da mülahizələr yer almaqdadır(103). Sonralar müsəlman mədəniyyəti ilə qaynayıb qovuşan türk mədəniyyətində İslam mədəniyyətinə məxsus lətifə qəhrəmanları türklər arasında da məşhurlaşmağa başladı. Bunların içərisində Bəhlul Danəndə və Molla Nəsrəddin xüsusilə daha çox yayılmışdır. Bunlardan birincisi ərəb mənşəli olsa da(Folklorşünas Nurəddin Seyidov Məşhur Bəhlul Danəndənin ərəb tarixi konteksti ilə bağlı olub sonralar ümumşərq kontekstinə çıxdığını qeyd edir(169, s.4-5), ikinci arxetipi etibarilə də sırf milli məzmunludur.

Azərbaycan folklorşünaslığında lətifələrlə bağlı M. Təhməsinib, H. Zeynallı, T. Fərzəliyev(90,57), N. Seyidov, P. Əfəndiyev, V. Vəliyev, I. Abbaslı maraqlı mülahizələr söyləmişlər.

Azərbaycanın digər folklor mühitlərində olduğu kimi Dərələyəzdən toplanan epik folklor nümunələri içərisində də həm həcm baxımından çoxluğuna, həm də ideya-məzmun baxımından orijinallığına görə lətifələr xüsusi yer tutur. Dərələyəz lətifələri lətifə obrazına və lətifənin struktur-semantik xüsusiyyətinə görə fərqlənir. Lətifələrin ayrı-ayrılıqda təhlilinə keçməmişdən əvvəl onların regional təsnifi xüsusiyyətlərini müəyyənəlmək lazımdır. Məlum olduğu kimi lətifələrin təsnifi ilə bağlı folklorşünaslığımızda çoxlu sayda mülahizələr mövcuddur. Bunların içərisində görkəmli folklorşünas alim M. Təhmasibin bölgüsü öz aktuallığını bu gün də saxlamaqdadır. Lətifələr lətifə obrazları ilə bağlı olaraq yaranır. Lətifə obrazları bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Lətifə obrazlarını regional mənsubiyyətinə və poetik funksionallığına görə görkəmli folklorşünas alim Məhəmməd Hüseyin Təhmasib belə təsnif edir: «Nağıl xüsusi nağılçılar tərəfindən bir əsər kimi danışıldığı halda, lətifə kiminsə başına gələn bir əhvalat kimi, hətta çox zaman el içində şöhrət qazanmış tarixi və mifik şəxsiyyətlərin »adı ilə bağlı real hadisələr kimi danışılır. Belə tarixi, yaxud mifik şəxsiyyətlər , başqa şəkildə deyilsə belə, «lətifə qəhrəmanları» çox zaman hər xalqın özünə məxsus olur. Başqa sözlə, bir xalqda çox şöhrət qazanmış belə «lətifə qəhrəmanları» başqa xalqlarda bəzən heç tanınmır da. Bəzən hətta kiçik bir ölkənin ayrı-ayrı rayonlarında da belə qəhrəmanlar və bunların adları ilə bağlı yüzrlə maraqlı lətifələr olur. Azərbaycanda misal üçün, tək bir XX əsrdə Salyan ətrafında özünəməxsus Mirzə Baxış, Gəncəbasarın özünə məxsus Əli Cabbarı, Naxçıvanın Molla Tanrıverdi oğlu Hüseyini, Şəkinin Hacı dayısı və b. olmuşdur ki, bunların hər birinin adı ilə bağlı yüzrlə lətifə bu gün də xalq içində yaşamaqdadır.

Azərbaycanda bunlardan başqa, bir də heç bir adla bağlı olmayan ənənəvi «bir nəfər»in başına gəlmiş hadisə kimi danışılan saysız-hesabsız ümumi lətifələr vardır ki, istər birincilər, istərsə də ikincilər XX əsrin əvvəllərində toplanmış, hətta «Dilgəş», «Məclis yaraşığı» və s. adlarda kitab şəklində nəşr edilmiş, qəzet

və jurnal səhifələrində çap olunmuş, indi də həvəskarlar tərəfindən toplanılır.

Bu «ümumi» və «məhəlli» lətifələrdən başqa, bizdə bir el arasında çox şöhrətlənmiş iki şəxsiyyətin adı ilə bağlı lətifələr də vardır ki, bunlardan biri bəzən ərəb xəlifəsi Harun-ər-Rəşidin qardaşı kimi tanınan, bəzən də Bağdad hakimi Məmunun qardaşı hesab edilən Bəhlul, ikincisi isə Molla Nəsrəddindir (174, s.5).

M. Təhməsinin yuxarıdakı mülahizələrindən aydın olur ki, alim lətifələri aşağıdakı kimi təsnif edir:

1. Konkret obrazla bağlı regional lətifələr;
2. Heç bir adla bağlı olmayan ümumi lətifələr;
3. Bəhlul Danəndə ilə bağlı lətifələr;
4. Molla Nəsrəddinlə bağlı lətifələr.

Dərələyəz epik folklor nümunələri üzərində müşahidələr apararkən məlum olmuşdur ki, bu bölgədə lətifələrin bütün nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. Dərələyəz folklor mühitində mövcud olan bu lətifə növlərindən ikisi – konkret obrazlarla bağlı regional lətifələr və heç bir adla bağlı olmayan ümumi lətifələr sırf regional özəlliklərə malikdir. Molla Nəsrəddin və Bəhlul Danəndə ilə bağlı olan lətifələr isə daha çox universal ümumşərq və ümumtürk xarakteri kəsb edir. Düzdür, istər Molla Nəsrəddin, istərsə də Bəhlul Danəndə ilə bağlı olan lətifələr Dərələyəz mahalında müəyyən regional spesifikasiya da kəsb edir. Lakin bu cəhət daha çox folklor mətninin dil səviyyəsində özünü göstərir. Bizim əsas məqsədimiz ayrı-ayrı folklor janrlarının Dərələyəz mahalında regional spesifikasiyasını müəyyənləşdirmək olduğundan biz təhlillərimizi daha çox konkret adla bağlı regional lətifələr və heç bir adla bağlı olmayan ümumi lətifələr üzərində qurmağa üstünlük veririk.

1. Dərələyəzdə heç bir adla bağlı olmayan ümumi lətifələr məzəli əhvalatın nəql olunma konteksti, milli məişət koloriti etibarilə sırf regional spesifikasiyaya malikdir. Dərələyəzdən toplanan bu tipli lətifələrdən aydın olur ki, onlar konkret adla bağlı lətifələrdən törəmişdir. Zaman keçdikcə konkret ad unudularaq lətifə ümumiləşmişdir. Məsələn, «Molla gəlmişkən

ölən ölsün, qalan qalsın» lətifəsinə diqqət edək: «Qədim vaxtlarda Dərələyəzin kəndlərinin birində (kursiv bizimdir – A.A.)ölü düşür. Həmin kənddə molla olmadığı üçün molları qonşu kənddən gətirirlər. Gecə məclis qurtarana yaxın molla evinə getmək istərkən molları evinə aparan türkəsayaq adam(kursiv bizimdir – A.A) deyir: «Ay camaat, molla gedir. Molla gəlmişkən ölən ölsün, qalan qalsın»(55, s. 302).

Bu lətifə öz poetik strukturu etibarilə M. Təhmasibin müəyyənləşdirdiyi ümumi lətifələr tipinə aiddir. Lakin diqqətlə nəzər yetirdikdə görürük ki, bu lətifə konkret adla bağlı lətifədən törəmişdir. Konkret baş verən hadisə əsasında yaranan lətifədə zaman, məkan və lətifə qəhrəmanı ümumiləşmişdir. Lətifədə zaman hazır folklor təfəkkür modelləri əsasında ümumi «qədim zamanlar»a aparılmışdır. Məkan lokal konkretliyini(kənd) itirsə də regionun ümumi hüdudları çərçivəsindən kənara çıxa bilməmiş, Dərələyəz mahalı hüdudlarında olduğu saxlanılmışdır. Heç şübhəsiz, hadisə baş verdiyi vaxtda el arasında hazırcavab və bəmərə adam kimi tanınan şəxsin adı(bəmərə və hazırcavab olmayan şəxs məsələyə bu şəkildə yanaşa bilməzdi) «türkəsayaq Adam»la əvəzlənmişdir.

Dərələyəz lətifələri içərisində elələri də vardır ki, onlar konkret lətifə qəhrəmanı olan lətifələrdən üzlənmə prosesinin özünü əks etdirirlər. Məsələn, «Yandı bizim çırağımız, söndü sizin çırağınız» lətifəsinə diqqət yetirək: «Dərələyəzin Ayısəsi kəndində bir kişi qızını ərə verirmiş. Gəlin gedən zaman qızın anası lampanı əlində oynada-oynada deyir: «Yandı bizim çırağımız, söndü sizin çırağınız». Oğlan evi uzaq yerdən olduğu üçün qızın eyblərini bilmirlərmiş. Gəlin ər evinə gedəndən sonra aydın olur ki, bu gəlinnən çıxax yandıran olmaz»(55,s.304).

Bu lətifədə lətifə qəhrəmanı statusuna iddialı mövqedə kişi yox, qadın çıxış edir. İlkin mərhələdə lətifə qəhrəmanı o olmuşdur. Lakin zaman keçdikcə arvadın adı sıradan çıxmış, lətifə isə ümumiləşmişdir. Lakin bununla yanaşı məkanı

baxımdan lətifədə konkretlik qorunub saxlanılmışdır. Hadisənin Dərələyəzin Ayısəsi kəndində baş verdiyi lətifədə qorunub saxlanılmışdır. Beləliklə, konkretlikdən ümumiləşməyə doğru olan proses lətifə obrazının timsalında getmiş, məkani kontekstdə isə getməmişdir.

Eyni cəhəti «Tarp və Terp» lətifəsində də görürük: «Dərələyəzdə Arpa çayının üstündə Tarp və Terp kəndləri var, çayın bir üzündə Tarp, bir üzündə isə Terp kəndi yerləşir. Qədim dövrlərdə Tarp kəndindən olan bir qızı Terp kəndindən olan bir oğlana nişanlayırlar.

Yazda qar əriyən, çaylar daşan vaxtı oğlan deyir ki, gedirəm nişanlığımı, iki-üç gündən sonra qayıdacağam. Çay çox gur gəlirmiş. Oğlan çaydan keçəndə sel bunu yıxır və çaydan çıxıb bilmir.

Üç gündən sonra hər iki tərəf həyəcan keçirir. Məlum olur ki, oğlanı sel aparırdı. Bunun meyidini gətirəndə anası ağlaya-ağlaya ağrı deyir:

Tarpdakı elə bilir ki, Terpdədi.

Terpdəki də elə bilir Tarpdadı.

Day sən deməyinən oğlum yazıq

Daşqın çayda şarappa-şurupdadı»(55,s.305).

Bu lətifədə də məkan konkretliyi saxlanılmaqla lətifə qəhrəmanı obrazı ümumiləşmişdir.

Dərələyəz epik mətnləri içərisində həm zaman, həm məkan, həm də lətifə qəhrəmanının tam ümumiləşdiyi lətifəyə uyğun olaraq «Çalın zurnaçılarım, çalın!» adlı bəməzə əhvalatı misal göstərmək olar. Lətifədə tam ümumiləşməyə sübut heç bir konkretliyin olmamasıdır: «Bir neçə nəfər uzaqdan qayıdırmışlar. Axşam bir kəndin kənarından keçərkən bir evdə qonaq olurlar»(55,s.315).

Bu lətifədə konkretləşmənin tam səviyyəsini daha aydın təsəvvür etmək üçün onun invariant strukturunu aşağıdakı kimi rekonstruksiya etmək mümkündür:

Ümumi plan:

Bir neçə nəfər
Uzaqdan
Bir kənd
Bir ev

Konkret plan:

Məmməd, Əhməd, Vəli və s.
Göyçadən, Naxçıvandan və s.
Ağkənd, Ərgəz və s.
Ramazanın evi, Surxay kişinin
evi, Gülməlinin evi və s.

Göründüyü kimi bu lətifədə məzmunu xələl gəlmədən hər şeyi çox asanlıqla konkretləşdirmək mümkündür ki, elə əslində konkret regional obrazla bağlı olan lətifələrdə prinsipial fərq bu konkretlikdə üzə çıxır.

2. Dərələyəz lətifələrinin əksəriyyətini konkret regional obrazlarla bağlı lətifələr təşkil edir. Məlum olduğu kimi Azərbaycanın əksər bölgələrinin regional lətifə qəhrəmanları vardır. Onlar məşhurluğuna və populyarlığına görə bir-birindən fərqlənsələr də, hamısı eyni bir tipoloji ümumiliyə malikdir. Dərələyəz folklor mühitində lətifə qəhrəmanları aşağıdakılardır:

Lətifə qəhrəmanı:

Surxay kişi
Xanmalı kişi
Ramazan kişi
Həşim
Şiraslan
Kəblə Oruc
Bəşir kişi

Funksional keyfiyyəti:

Baməzəlik, hazırcavablıq
Baməzəlik, hazırcavablılıq
Hazırcavablılıq
Aşıqlıq, qoçaqlıq
Baməzəlilik, zarafatçılıq
Göçüluq
Şairənə hazırcavablıq

Yuxarıda adları çəkilən lətifə qəhrəmanları ilə bağlı Dərələyəzdə çoxlu sayda lətifələr mövcuddur. Qeyd edildiyi kimi hər bir lətifə qəhrəmanı öz qabarıq keyfiyyəti ilə diqqəti cəlb edir.

Məlum olduğu kimi lətifələrin ideya-məzmun planında əsas cəhətini ondakı gülüşün xarakteri və mahiyyəti müəyyənləşdirir. İstər ədəbiyyatşünaslıqda, istərsə də folklorşünaslıqda gülüşün mahiyyəti ilə bağlı müəyyən mülahizələr söylənilmişdir.

Heç şübhəsiz folklordakı xalq gülüşü ilə yazılı ədəbiyyatdakı gülüş bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti xalq gülüşünün əsas xüsusiyyətini tənqid edən tənqid olunan olması ilə əlaqələndirirlər. Bu barədə Baxtin yazır: «Xalq-bayram gülüşünün mühüm bir xüsusiyyətini qeyd edək: bu gülüş həm də gülənlərin özünə doğru yönəlir. Xalq özünü mövcud dünyadan təcrid etmir. Xalq da tamamlanmayıb, o da ölərək doğulur, təzələnilir. Xalq-bayram gülüşünün yeni dövrün xalis satirik gülüşündən başlıca fərqi bu nöqtədə üzə çıxır. Yalnız inkaredici gülüş tanıyan satirik sənətkar özünü gülünc əhvalatlardan kənarda saxlayır, öz mövqeyini həmin əhvalatların məzmununa qarşı qoyur və bununla gülüş dünyasının bütövlüyü pozulur, gülmalı(inkar olunan) hadisə xüsusi hala çevrilir»(178,s. 10).

Baxtinin bu orijinal mülahizəsi Azərbaycan elmi düşüncəsində də təhlil predmetinə çevrilmişdir. Xüsusən şifahi xalq ədəbiyyatında gülüşün mahiyyəti barədə dərin araşdırma aparmış, bu elmi problemlə konseptual olaraq məşğul olan M. İmanov konkret Azərbaycan folklor nümunələri əsasında xalq gülüşünün mahiyyətini belə açıqlayır: «Gülüşü doğum və həyat mənbəyi sayan xalq komik folklor nümunələrinin məzmununu da məhz həmin baxış üzərində qurur. Bununla da xalq gülüşünün özünəməxsus sistemi meydana çıxır. Elə bir sistem ki, o, yazılı ədəbiyyatdakı gülüş sistemi ilə həmişə üst-üstə düşmür. Xalq gülüşünə yazılı satirik ədəbiyyat prizmasından nəzər saldıqda təhriflərə yol vermiş oluruq. Məsələn, Azərbaycan xalq gülüşünün ənənəvi obrazları olan Kosa, Keçəl, Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə və başqalarını sırf ifşaedici qəhrəmanlar kimi götürmək məhz xalq gülüşünə yazılı ədəbiyyat ölçülərindən yanaşmağın nəticəsidir. Kosa, Keçəl, Molla Nəsrəddin və Bəhlul Danəndə ilə bağlı folklor nümunələri bir fərdin yox, məhz kollektiv yaradıcılığın məhsulu olduğundan həmin nümunələrdə tənqid edən şəxsiyyət və tənqid olunan dünya modeli axtarmaq özünü doğrultmur. Çünki xalq yaradıcılığında tənqid edən fərd tənqid olunan dünyanın tərkib hissəsidir»(103,s.48).

Bu fikri Molla Nəsrəddin lətifələrindən bəhs edən A. Məmmədov da ifadə edir: «Molla Nəsrəddinin çox az lətifələrini tapmaq olar ki, gülüşün bir tərəfi bilavasitə onun özü ilə bağlanmasın, özünə qarşı yönəlməsin»(139,s. 66).

Dərələyəz lətifələri də klassik xalq gülüşü modeli əsasında qurulmuşdur. M. İmanovun sözləri ilə desək burada da «tənqid edən tərəf tənqid olunan dünyanın tərkib hissəsi» kimi çıxış edir. Məsələn, «Bu papaq mənə haram olsun» lətifəsində tənqid birbaşa lətifə qəhrəmanına qarşı yönəlir. Lətifədə göstərilir ki, Aşıq Əhməd qışda kasadlıq olduğundan İstisudan Naxçıvana enər, orada aşıqlıq edəmiş. Şəurda aşıqlıq edən Aşıq Əhməd arvadı Fatiya aşağıdakı məzmununda bir məktub göndərir: «Fati, bizim vəziyyət yaxşıdır, gör neçə toy eləmişik, qabaqda xeyli toylarımız da var. Sən uşaqları saxla, yaza sağ-salamat çıxart, mən başımı saxlaya bilməsəm, bu papaq mənə haram olsun»(55, s.312). Bu lətifədə Aşıq Əhmədin özünün özünü incə bir yumorla tənqidinin şahidi oluruq. Ailəsini saxlamaq milli mentalitetə uyğun olaraq kişinin missiyası olduğu halda, aşıq bu missiyanı arvadına həvalə edir. Həmçinin özünün özünü dolandırmasını qəhrəmanlıq kimi qələmə verir. Lətifədə gülüş o məqamda yaranır ki, xalq arasında müşkül bir işi görəcəyinə əminlik ifadəsi olaraq «filanı filan etməsəm, filan mənə qənim olsun» modeli vardır. Bu model etnik folklor yaddaşında normativləşmiş bir modeldir. Lətifədə gülüş doğuran bu modelin tərs üzündən istifadə edilməsidir.

Dərələyəz lətifələri içərisində tənqidin lətifə qəhrəmanının özünə qarşı yönəldiyi lətifələrdən daha çox gopçuluğu ilə məşhur olan Kəblə Oruc ilə bağlı lətifələr diqqəti xüsusi olaraq cəlb edir. Bu lətifələrdə folklorda məşhur süjetlərdən olan ovçu gopçuluğundan istifadə olunmuşdur. Kəblə Oruc daim özünü qəhrəman, qorxmaz bir şəxs kimi təqdim edir və nəticədə gülünc vəziyyətdə qalır. Məsələn, «Yox balam, o boyda olmazdı» lətifəsinə diqqət yetirək: «Paşalı (Əzizbəyov) rayonunun Ağkənd kəndindən olan Kəblə Oruc İstisuya bacısı

oğlu Aşıq Əhmədgilə qonaq gəlir. Axşam qohum-əqraba yığışır onun başına. Xeyli söhbət edirlər. Söhbət əsnasında Kəblə Oruc deyir ki, ay uşaqlar, gələndə yolda bir çöl keçisi vurdum. Təkənin uzun buynuzları varıydı, ölçdüm uzunluğu düz üç arşın oldu. Əhməd qayıdır ki, dayı, axı onun buynuzu o boyda olsa, meşədə gəzə bilməz. Oruc sözündə israrlı olur ki, başınız haqqı elə bir heyləydi.

Bacısı oğlu durub ev damının tirini ölçür, üç arşın olur. Deyir ki, dayı, bu tir üç arşındı. Sənin dediyindən belə çıxır ki, keçinin buynuzu bundan yarım arşın da uzun imiş hə. Kəblə Oruc gah tirə baxır, gah yerə baxır, başlayır gülməyə:

Yox, balam, o boyda omazdı, bir az gödək olardı»(55, s. 307).

Dərələyəz lətifələri özündə əks etdirdiyi gülüşün xarakteri baxımından da maraq doğurur. Ənənəvi ədəbiyyatşünaslıqda gülüşün üç növü olduğu qeyd olunur: ictimai məzmunlu gülüş, satirik gülüş, yumoristik gülüş(185,s.40). Gülüşün bütün bu növləri Dərələyəz lətifələrində əks olunmuşdur. Gülüşün hansı növünün hansı məqamda aktuallaşmasını isə onun yönəldiyi obyekt müəyyənləşdirir. Xalq gülüşünü Qaravəlli mətnlərində elmi təhlil predmetinə çevirən Tahir Orucova görə isə folklorlarda mənfi və müsbət qəhrəmanların gülüş hədəfinə çevrilməsi tipoloji baxımdan birbirindən fərqlənir: «Ümumiyyətlə axmaqlılıqlarına və səfehliklərinə görə yox, gülüş doğuran bütün digər xüsusiyyətlərinə görə müsbət qəhrəmanlarla mənfi obrazlar arasında ciddi ideya-məzmun fərqi vardır. Bu fərqi isə ümumi şəkildə belə səciyyələndirmək olar ki, müsbət qəhrəmanlar yumoristik, mənfi surətlər isə satirik hədəflər kimi meydana çıxır. Hətta ikincilərdə tənqid, ifşa, sarkazm təziyanə səviyyəsinə yüksəlir. Bu isə təbii haldır. Çünki çürümüş, qəlp hadisələr üzərində qamçılayıcı, öldürücü, satirik və ifşaçı gülüş həmişə cəmiyyətə lazım olmuşdur»(162,s.132).

Dərələyəz lətifələrində daha çox mənfi keyfiyyətlər yumoristik bir gülüşlə tənqid olunur. Burada Tahir Orucovun təbirincə desək, «qamçılayıcı, öldürücü,

ifşaçı» gülüşə rast gəlmirik. Bu cəhət xalq gülüşünün ümumi səciyyəsiindən irəli gəlir. Məsələn, «Mülkü bəy» lətifəsində xəsislik, qonağa qarşı sayqıslıq, dostluqda vəfasızlıq incə bir yumorla tənqid olunur. Lətifədə göstərilir ki, aranda yaşayan Mülkü bəy adlı birisi hər yay dağa gəlib aylarla Bəşir kişinin evində qonaq qalarmış. Bir gün arana yolu düşən Bəşir kişi Mülkü bəyylə qonaq gedir. Mülkü bəy onu qonaq qəbul etməmək üçün evdə kürkünə bürünüb özünü xəstəliyə vurur. Bunu başa düşən Bəşir kişi onu baməzə şeirlə ifşa edir:

Ay Mülkü bəy, Mülkü bəy,
Geyinibsən kürkü bəy.
Başqa evin aslanı,
Öz evində tülkü bəy(55, 316).

Burada gülüşün səviyyəsi incə yumordan ibarətdir. Sarkazmdan, ifşadan söhbət belə gedə bilməz.

«Mollanın duvası yağı çoxaltı» lətifəsində isə avamlıq və mövhumat yumorla tənqid olunur. Xanmağı adlı bir arvad nehrədə yağı çoxaltmaq üçün mollaya dua yazdırır. Həqiqətən də, həmin il onun yağı xeyli çox olur. Lakin sonda məlum olur ki, mollanın duası aşağıdakı baməzə sözlərdən ibarətdir: «Anam, bacım Xanmağa, sən fikir ver sağmağa, üzün-başın yalama, yağın düşsün qalama». Komik situasiyaya düşən qadın avamlığın tipikləşmiş obrazına çevrilir.

Şərgözlüyün tənqidinə aid də Dərələyəz lətifələri vardır. «Molla da keçməz» lətifəsində deyilir ki, Xanmalı kişinin iki ərgən qızı varmış. Birinin adı Humay, o birinin adı Telli. Humayın üzündə kiçik bir qüsurluğundan bütün elçilər Telliylə gəlirmiş. Bunu görən Xanmalı elçilərə deyir:

- Oğul istəyirəm Humayı alsın, onsuz da Telli dən Molla da keçməz.

Dərələyəz lətifələrində regional spəsifika özünü həm də regiona məxsus duzlu-məzəli kolaritdə göstərir. Buradakı lətifələrdə ifrat naturallıq belə şirin

milli kolarit kimi özünü göstərir. Məsələn, məşhur lətifə qəhrəmanı Xanmalının mağazada satıcı qızla söhbəti incə bir yumor doğurmaqla yanaşı, həmçinin milli kolarit kimi özünü göstərir: «Bir gün Xanmalı mağazaya girib satıcı qıza deyir:

- Canını yeyim, mənə bir kilo şəkər ver.

Satıcı qız qəzəblə deyir:

- Əmi, ədəbli danış.

Xanmalı deyir:

- Boyy, diluu yeyim, mən nə dedim ki, incidin» (55, s.298).

Dərələyaz folklorunda lətifələr hamısı yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlər təbliğ edir. Əxlaqi keyfiyyətlər lətifə poetikasına uyğun bir şəkildə «qəhrəmanın özünün də daxil olduğu dünyanın mənfiliklərinin tənqidi» vasitəsilə həyata keçirilir. Lətifələrdə tənqid hədəfinə çevrilən dünya disharmonik bir dünya deyil. Milli cəmiyyət harmonikdir, nizamlıdır. Sadəcə olaraq, bu harmonik cəmiyyətdə bəzi qüsurlar vardır ki, onlar tənqid hədəfinə çevrilir. Dərələyaz lətifələrində bu ideya o qədər güclü olur ki, bəzən lətifə poetikasının hüdudlarından kənara çıxılaraq didaktikaya keçilir. Bəhlul Danəndə lətifələri üçün xarakterik olan lətifədə didaktiklik, nəsihatamizlik Dərələyaz lətifələrində özünü göstərir. Məsələn, «Nə vecinə» lətifəsində deyilir ki, kasıb bir kişi taxıl əkmək üçün Mahmud paşadan öküzlərini götürür. Kişi öküzlərlə taxılını əkir, bu müddətdə öküzlərə yaxşı baxmır. Onları döyür, incidir. Kişi öküzləri Mahmud Paşaya qaytaranda o deyir: «Oğlum, sən həmişə ac olarsan, çünki sənə çörək verənin qədrini bilməzsən. Qara meşənin gərməşov çubuğu ilə öküzləri o qədər döymüsən ki, bellərində zoğ əmələ gəlib. Öküz də, çubuq da sənə deyil. Öküz Mahmud Paşanın, çubuq Qara meşənin. Nə vecinə» (55, s.305).

Lətifədə gülüş doğuran məqam Mahmud Paşanın son sözlərindədir. Fikrin bu şəkildə ifadəsində belə bir məntiq vardır ki, əgər çubuq sənə özünün olsaydı, onda çubuğu bu qədər işlətməyə heyfin gələrdi, axı çubuqlar sınırdı. Bununla da

bir tərəfdən öküzlə verilən əziyyətin miqyası şiddətləndirmə dərəcəsində diqqətə çatdırılır. Digər tərəfdən isə «sən öz çubuğunun qədrini bilərsən, mən öz öküzümün qədrini bilməyim?»-fikri ifadə olunur.

Yuxarıda Mahmud Paşanın sözlərində bir didaktik ruh, öyüd-nəsihət vermək hiss olunur ki, bu da lətifənin mənəvi-əxlaqi dəyərlər təbliğ etməsindən irəli gəlir.

Beləliklə, Dərələyəz lətifələri üzərində araşdırmalara yekun olaraq onu bildirmək istəyirik ki, bu region Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının lətifə modeli əsasında yaranan lətifələrlə zəngindir. Bununla yanaşı həm lətifə qəhrəmanlarının, həm də regional mənsubiyyəti baxımından, həm də poetik və semantik struktur özəlliyi baxımından lətifələr orijinaldır.

2.4. Dərələyəzdə dastan yaradıcılığı

Epik folklorun ən iri mətn tipi kimi dastanlar öz janr özəllikləri baxımından universal məzmunla malikdirlər. Bu universalizm ilk növbədə özünü həm semantik, həm də poetik strukturu baxımından digər janrların dastan mətni daxilində «əriməsini», onun ayrı-ayrı üzvləri kimi çıxış etməsini ifadə edir. Epos, dastan elə bir məfhumdur ki, o özündə etnik-millət düşüncə ilə bağlı hər şeyi ehtiva edir. Məlum olduğu kimi epos təfəkkürü qədim türklərin əsas düşüncə mexanizmini təşkil etmişdir. Qədim türklər bütün etnik potensialını eposlarda əyaniləşdirmişdilər. Daha sonrakı dövrlərdə erkən orta əsrlərdə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı həmin potensiala dayanaraq meydana gəlmişdir. Orta əsrlərin son iki yüz ilində pərvəriş tapan əsl Azərbaycan-oğuz mədəniyyəti fenomeni kimi özünü göstərən məhəbbət dastanları və «Koroğlu» eposu da tamamilə yeni keyfiyyət halında meydana çıxmasına baxmayaraq, genetik kökləri etibarilə milli dastançılıq ənənələri əsasında yaranmışdır.

Azərbaycan folklorunda dastan yaradıcılığı özünün son mərhələsini XVIII-XIX əsrlərdə başa vurmuşdur. «Qaçaq Nəbi», «Qaçaq Kərəm», «Molla Nur»,

«Qandal Nağı», «Qara Tanrıverdi»(130). kimi dastanlar milli qəhrəmanlıq ənənələri əsasında, həmin ənənələrin folklor modellərinə əsaslanaraq yaransa da, onların klassik dastan kimi formalaşmasına yardım edən münbit kulturoloji zəmin olmadığından tam «dastanlaşa» bilməmişdilər. Lakin bununla yanaşı bu təzahürün özü folklor potensialının gücünün göstəricisidir. Xalq təfəkkürü, ümumətnos yaddaşı nə qədər ki dastan, epos yaratmağa qadirdir, deməli, ümumətnik yaddaşın potensialı hələ tükənməmişdir. Bu mənada Azərbaycanın əksər regional folklor mühitlərində dastan yaradıcılığı öz inkişafını genetik potensiala dayanaraq yeni keyfiyyət halında davam etdirməkdədir. İstənilən regional folklor mühitinə, xüsusən də aşiq yaradıcılığının güclü inkişaf etdiyi Qərb mühitlərinə nəzər salsaq, görürük ki, burada aşıqların canlı repertuarında klassik dastanların regional variantları ilə bərabər, sırf regional xarakterli dastanlar da çoxluq təşkil edir.

Həmin dövrdə yeni yaranan dastanlar yeni ictimai-tarixi şəraiti özündə əsaslı şəkildə əks etdirirdi. Belə ki, XIX əsrin əvvəllərindən Rusiyanın işğalçı siyasətinə qarşı xalq qaçaqlıq hərəkatı ilə mübarizəyə başladı. Tədqiqatçılardan A. Nəbiyev haqlı olaraq bu hərəkatı «milli azadlıq hərəkatının yeni mərhələsi» hesab edir: «XIX əsrin 40-ci illərindən başlayaraq Azərbaycanda milli azadlıq hərəkatının yeni bir mərhələsi üzə çıxdı. Tarixə qaçaq hərəkatı kimi daxil olan bu yeni, qüdrətli kəndli hərəkatı çox keçmədən geniş xalq kütlələrini əhatə etdi və onlar tərəfindən müdafiə olunmağa başladı»(160, s.558).

Azad Nəbiyev digər bir tədqiqatında isə qaçaqlıq hərəkatının geniş ictimai məzmununa malik olub çar jandarm zorakılığına qarşı yönəldiyini qeyd edir(181,s.136).

Bu baxımdan Dərələyəz folklor mühitində də dastan yaradıcılığının bir sıra orijinal nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. Bir məsələni xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, Dərələyəz folklor mühiti Azərbaycan aşiq sənətinin episentiri olan Göyçə aşiq mühiti ilə sıx əlaqədə olduğundan bu istiqamətdə həmin mühitin təsir

dairəsinə daxil olmuş, hər iki mühitdə digər mühitlərdə rast gəlinməyən, sırf bölgənin aşığı və qəhrəman şəxsləri ilə bağlı dastanlar aşığıların repertuarında müştərək istifadə olunmuşdur. Məsələn, «Ağ aşiq və Süsənbər» dastanı, «Aşiq Alının Türkiyə səfəri» dastanları belə dastanlardandır.

Bundan əlavə bilavasitə Dərələyəz mühiti üçün xarakterik olan «Qaçaq Səfəralı», «Qaçaq Süleyman», «Qaçaq Ağ», «Qoçu Həşim», «Bozadı Fələk» kimi dastanlar da mövcuddur. Fikrimi 1980-ci ildə nəşr olunmuş «Azərbaycan xalq dastanları» kitabındakı «Hüseyn və Reyhan» dastanından götürülmüş aşağıdakı nümunə də təsdiq edir:

Cəzanə gələrsən gədikdə, düzdə,
Məsləhətin nədi bu doğru sözdə.
Yeddi qaçaq durub Dərələyəzdə,
Qorxuram düşsən əldən-ələ sən.

Bunların içərisində «**Qaçaq Səfəralı**» dastanı (dastan «Qaçaq Səfo» adı ilə də tanınır) mühüm yer tutur. Bu dastan Dərələyəz folklor mühitində ən irihəcmli dastandır. Dastan Azərbaycan qəhrəmanlıq eposu ənənələri əsasında yaranmış mükəmməl bir epik nümunədir. İstər süjet strukturunun bütövlüyü, istər obrazlar sisteminin mükəmməlliyi, istərsə də əsas qəhrəmanın mübarizəsinin ümummilli mənafeyə xidmət etməsi baxımından dastan yeni dövr Azərbaycan epos yaradıcılığının ən gözəl nümunələrindən biridir. Lakin çox təəssüf olsun ki, belə bir dastan uzun illər nəşr olunmamış, professional folklorşünaslıq tədqiqatının predmetinə çevrilməmişdir.

«Qaçaq Səfo» dastanı uzun illər ərzində ağır zəhmət bahasına dərələyəzlilərdən toplanılmış, tərəfimizdən ilk dəfə olaraq 2001-ci ildə nəşr edilmişdir (131).

Dastan əsasən aşağıdakı şəxslərdən toplanmışdır: Səfəralının nəvəsi 103 yaşlı Bəhman Baxşəli oğlu, 97 yaşlı Rüstəmov Rüstəm (Terp kəndi), 89 yaşlı Ağamirzə kişi (Məmərza kəndi), Aşiq Əhmədin qızı 96 yaşlı Fatma nənə (Germuk-İstisu),

76 yaşlı Gümşüd baba (Sisyan, Şıxlar kəndi), 87 yaşlı Aliyev Abdulla, 77 yaşlı Mahmud Nəsiroğlu, 75 yaşlı Cəmil Bəşiroğlu, 94 yaşlı Səməd Nəbiyev (Aşıq Nəbinin nəvəsi) və b.

Biz sovet hakimiyyəti illərində dastanın nəşri ilə əlaqədar müxtəlif təşkilatlar qarşısında dəfələrlə məsələ qaldırmış, lakin ideoloji yasaqlara görə dastanın nəşrinə nail ola bilməmişdik.

Dastanın strukturu və janr spesifikasiyası. Məlumdur ki, XVIII yüzilliyin sonu, XIX yüzilliyin əvvəllərində Çar Rusiyasının istilacı siyasətinə qarşı bütün Azərbaycanı qaçaqlıq hərəkəti bürümüşdür. Bu hərəkət xalqın yadelli işğalçılara qarşı mübarizəsini əks etdirirdi. Lakin sovet hakimiyyəti illərində yanlış olaraq qaçaqların yerli bəylərə, xanlara qarşı mübarizə apardığı qabardılırdı. «Qaçaq Səfəralı» dastanında da bu xalq hərəkətinin Dərələyəzdə nümayəndəsi olan Səfəralının qəhrəmanlığından, mübarizəsindən söhbət açılır.

Dastanın strukturu və janr özünəməxsusluğu. Dastanın geniş təhlilinə keçməmişdən əvvəl onun janr özünəməxsusluğunu müəyyənləşdirmək lazımdır. Bu, həmçinin dastanın ideya-məzmun baxımından daha dərinlən anlaşılmasına yardım etmiş olar.

Məlumdur ki, Azərbaycan folklorşünaslığında dastanların təsnifi ilə müxtəlif folklorşünas alimlər məşğul olmuş, bu barədə maraqlı mülahizələr söyləmişlər. Üstündən xeyli müddət keçməsinə baxmayaraq, M. Təhməsinin bölgüsü bunların içərisində öz aktuallığını hələ də saxlamaqdadır. Alimin nəzəri-analitik yanaşma tərzini ilk öncə özünü Azərbaycan dastanlarının təklif olunan təsnifi modelində göstərir:

«I. Qəhrəmanlıq dastanları.

Bizdə bu qrupa daxil olan dastanların üç növünə təsadüf edilməkdədir.

1. Qədim bəhadrılıq nağılları, sehrli nağıllar və əsatiri görüşlərlə səsləşən qəhrəmanlıq dastanları.

2. Tarixi hadisələrlə səsləşən qəhrəmanlıq dastanları.

3. Adi qəhrəmanlıq dastanları.

II. Məhəbbət dastanları.

Bu qrupa daxil olan dastanların da aşağıdakı nümunələrinə təsadüf edilməkdədir.

1. Məhəbbətlə qəhrəmanlıq hədudlarında dayanan dastanlar.

2. Əsl məhəbbət dastanları.

a) nağıllarla bağlı məhəbbət dastanları;

b) qədim eposla bağlı məhəbbət dastanları;

v) yazılı ədəbiyyatla bağlı məhəbbət dastanları;

q) orijinal məhəbbət dastanları;

3. Məcəzi məhəbbətə həsr edilmiş dastanlar.

a) astral dastanlar;

b) rəmzi dastanlar.

III. Ailə-əxlaq dastanları» (173, s.112).

Azərbaycan dastanları içərisində qaçaq dastanları M. Təhmasibin təsnifatında daha çox tarixi hadisələrlə səsləşən qəhrəmanlıq dastanları istiqamətinə uyğun gəlir. O cümlədən «Qaçaq Səfəralı» dastanı da bu qrupa aid edilə bilər. «Qaçaq Səfo» dastanı tarixi hadisələrə söykənən bir folklor nümunəsidir. Qaçaq Səfəralı tarixi şəxsiyyət olmuşdur.

Beləliklə, bu dastanın tarixi hadisələrlə səsləşən qəhrəmanlıq dastanlarına daxil edilməsi doğru olardı. Lakin dastanın tarixi hadisələrlə səsləşən qəhrəmanlıq dastanları içərisinə daxil edilməsi onun janr özünəməxsusluğunu tamamilə müəyyənləşdirmir. Məsələn, ondadır ki, bu dastan klassik dastan prinsiplərinə tam şəkildə uyğun gəlmir. Belə ki, dastanın təhkiyəsində dastanlaşmadan daha çox olmuş bir əhvalatın nəql olunması üslubu özünü göstərir. Bəzi məqamlarda tarixi hadisələr o qədər real təsvir olunur ki, bu hadisələrin dastan, epos təfəkkürü prinsipləri ilə baş verməsi şübhə doğurur. Qeyd edək ki, bu tipli epik mətnlərə Azərbaycanın əksər folklor mühitlərində rast gəlmək mümkündür. Dastanla rəvayət arasında olan fərq mətnlərdə spesifik janr kimi özünü göstərir. Görkəmli folklorşünas alim H.İsmayılov Göyçə dastanlarından bəhs edərkən onları aşağıdakı kimi təsnif edir:

1. Kanonik məhəbbət dastanları:

A) Azərbaycan məhəbbət dastanlarının Göyçə variantları.

B) Göyçə mühitinə məxsus məhəbbət dastanları

2. Aşıq dastanları:

- A) Ustad aşıqların yaratdığı dastanlar.
- B) Ustad aşıqlar haqqında yaradılmış dastanlar.
- C) Digər tarixi şəxsiyyətlər haqqında dastanlar.

3. Göyçə dastan-rəvayətləri:

- A) Aşıqlarla bağlı dastan-rəvayətlər.
- B) Başqa görkəmli şəxsiyyətlər haqqında dastan-rəvayətlər (119, s. 376).

Biz hesab edirik ki, «Qaçaq Səfə» dastanı da öz janr özünəməxsusluğu ilə dastan-rəvayətə uyğun gəlir. Dastan-rəvayətlər də öz növündə rəvayət, əhvalat və səfər olmaqla üç yerə ayrılırlar. «Qaçaq Səfəralı» dastanının bəzi qolları isə dastan-səfər bölgüsünə uyğun gəlir. Dastanın mövcud əhvalatlarının janr mənsubiyyəti aşağıdakı kimidir:

Dastan-rəvayətlər:

- 1. Vəli kişi
- 2. Səfəralı ilə Murovun əhvalatı
- 3. Qaçaq Səfəralının Qaçaq Nəbiyənin Göbəkdəşdə görüşməsi
- 4. Qoçu Həşimin Qaçaq Səfəralıya güllə atması
- 5. Qoçu Həşimin üzürxahlığı
- 6. Səfəralının pristavı qonaq çağırması

Dastan-səfərlər:

- 1. Qaçaq Səfəralının Zəngəzur səfəri
- 2. Qaçaq Səfəralının Qaraarxac səfəri
- 3. Qaçaq Səfəralının Gindivas səfəri
- 4. Qaçaq Səfəralının oğlu Məmmədaliyınan Türkiyə səfəri
- 5. Məmmədalinin Cul səfəri
- 6. Qaçaq Səfəralının oğlanları Məmmədali və Aliyınan Naxçıvan səfəri

Göründüyü kimi, dastandakı qolların tam yarısı dastan-rəvayət, yarısı isə dastan-səfərə uyğun gəlir. Ümumiyyətlə dastanın janr özellikləri baxımından təhlili göstərir ki, dastanın strukturunun formalaşmasına «Koroğlu» eposu güclü təsir göstərmişdir. Dastanın əvvəlində qeyd olunur ki, pristav Vəli kişigilə qonaq gəlir. Pristav Vəli kişinin son dərəcə gözəl olan qızı Günəşə zarafat eləyir. Vəli kişinin oğlu pristavı və yaxın

adamlarını öldürür. Bundan sonra Vəli kişi öz ailəsini də götürüb dağlara çəkilir. Dərələyəz ərazisində Göydağda özlərinə məskən salırlar.

Dastan süjetinin bu şəkildə başlanğıc strukturu öz əsasını «Koroğlu» eposunun «Alı kişi» qolundan götürmüşdür. Görünür xalq öz qəhrəmanının əzəmətinə daha da artırmaq məqsədilə onu, onun mübarizəsini, məişətini məşhur xalq qəhrəmanlarına bənzətməmişdir.

Dastanda tarix və folklor. Tarix və folklor dastanlarımızda xüsusi problemlərdəndir. İstənilən eposda tarixin müəyyən izlərini, ştirixlərini, əlamətlərini görmək mümkündür. Xalqın keçdiyi tarixi inkişaf yolu, onun tarixi şəxsiyyətləri azadlıq uğrunda apardıkları mübarizələri və s. müəyyən aspektləri ilə dastanlarımızda əks olunmuşdur. Lakin tarixin eposda əks olunması mexanizmləri müxtəlif dastanlarda müxtəlif cür üzə çıxır. Azərbaycan eposlarından «Kitabi-Dədə Qorqud» və tarix» problemi son dərəcə mürəkkəb problemdir, o mənada ki, mifik dünyagörüşlə tarixi dünyagörüşün sərhədlərini burada fərqləndirmək çətindir. Mif və tarix eposda iç-içədir. «Koroğlu» dastanında isə tarixi lay daha aydın şəkildə görünür. Tədqiqatçılardan E. Abbasov tarixiliyi «Koroğlu» dastanının Paris nüsxəsində izləyərək belə bir qənaət irəli sürür: «Koroğlu» dastanının XIX əsrin birinci yarısına aid Paris nüsxəsində əsasən üç aspektdə tarixi faktların çoxluğu diqqəti çəkir:

1. Cəlalilik;
2. Qızılbaşlıq;
3. Türkmanlıq (1, s.102).

Qaçaq dastanlarında isə tarix və folklor informasiyasının bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətlərdə nisbəti özünəməxsus şəkildə üzə çıxır. Qaçaq dastanlarında etnik-mifoloji arxetiplər demək olar ki yox dərəcəsidir. Dastanlarda sosial-ictimai plan daha çox üzədadır. Bəzi mifik mətnlərlə səsleşən motivlər isə milli dastançılıq ənənəsindən, xüsusən də «Koroğlu» eposunun ənənələrindən irəli gəlir. Biz bu cəhəti «Qaçaq Səfo» dastanında da görürük. Dastanda sosial-ictimai məzmunlu hadisələrin folklorlaşması prosesi baş verən hadisələrin milli

mövqedən qabardılması, əsas qəhrəmanın olduğundan daha qüvvətli qələmə verilməsi ilə özünü göstərir ki, bu tip folklor mübaliğələri orta əsrlərin qəhrəmanlıq eposlarında olduğu kimi qeyri-adi mifik miqyaslarda deyil, real ölçülərdə həyata keçirilir. Qaçaq Səfəralının simasında fiziki qüvvə ilə qəhrəmana aid olan yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlər birləşmişdir. O, mərd, qəhrəmandır, səxavətlidir, yetim-yesirə əl tutandır. Onun fiziki əlamətləri dastanda oğlu Məmmədalının dilindən belə təsvir olunur: «Mənim babam enlikürək, pələngbilək, hündür, yekə adamdır. Özü də üzündə elə bil əzrayıl tükü var. Adama baxanda adam qorxuya düşür. Bir də onda bir səs var ki, nə deyim, həmişə əlində ucu haça cidəsi var, başında da balaca qırmızı baydağ bağlı olur. Düşmənnən davada cidəni qaldırır. Nərə çəkəndə düşmənin dizləri qırılır, gözünə qaranlıq çökür»(131,s. 40).

Göründüyü kimi, Qaçaq Səfəralının fiziki keyfiyyətləri dastanda Koroğlunun fiziki keyfiyyətləri ilə eyniləşdirilsə də, bu cəhətlər real inandırıcı hədudları lazımı səviyyədə keçmir. Qaçaq Səfəralının qəhrəmanlığını əks etdirən səhnələrdə də realist cizgilər daha qabarıqdır. Bütün bu xüsusiyyətlər dastanın yarandığı dövrdə tarixi şüurun mifoloji şüurdan üstün olması ilə əlaqədardır. Əgər «Koroğlu» dastanında mifik arxetiplər ayrı-ayrı obrazlar vasitəsilə dastanın realist planında özünü göstərsə, «Qaçaq Səfo»da bu cəhətlərin bəziləri dastan qəhrəmanı ənənəsindən irəli gələrək saxlanılsa da, mifik məntiqi əsasdan məhrum edilir. Məsələn, Koroğlunun bir epos qəhrəmanı kimi yenilməz qüdrətinin əsasında atı, qılıncı, nərəsi həlledici rol oynayır ki, hər üç qüvvənin də əsasında mifoloji qüvvəyə inam dayanır. «Qaçaq Səfəralı» dastanında da Qaçaq Səfəralının nərəsindən söhbət açılır. O da Koroğlu kimi düşmən üzərinə hücum edərkən nərə çəkir. Lakin dastanda nərənin mifoloji planla izahı yoxdur. Bu cəhət Koroğlu ənənələrindən irəli gəlir. Artıq orta əsrlərin sonunda tarixi şüur o qədər güclü idi ki, ayrı-ayrı təzahürlərin mifoloji planla izahı mümkün deyildi. Real zamanın tələblərindən irəli gələrək sosial-ictimai məzmun mifoloji məzmunu sıxışdırıb aradan çıxarırdı.

Əsərin tarixiliyi ən çox onun ictimai məzmununda əks olunmuşdur. Əsər, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Qaçaq Səfəralının mübarizə timsalında xalqımızın çar üsuli-idarəsinə, onun işğalçılıq siyasətinə qarşı mübarizəsini əks etdirir. Burada bir neçə tarixi şəxsiyyəti çıxmaq şərtiylə tarixi faktlar, rəqəmlər, dəqiq tarixi hadisələr yoxdur. Əvəzində həmin tarixi dövrdəki tarixi şəraitin ümumi ruhu, mahiyyəti, tarixi məzmunu vardır. Bəlkə də, hər hansı bir tarixi fakt Rusiya işğalının milli qürur, milli heysiyyatımızı nə dərəcədə alçaltığını aşağıdakı səhnə qədər əks etdirə bilməz: «Vəlinin arvadı Bədiyyəcamal və qızı Günəş taxtın üstünə xalça, nimdər döşəyib başqa iş dalınca getdilər. Vəli kişi qızı Günəşə dedi ki, ay qızım, aftafanı, dəsmalı götür, qonaqların əlinə su tök, qoy yuyunub sərinləsinlər.

Günəş çox gözəliydi. Uzun saçlı, iri qara gözləri, buxağı süddən ağ, elə bil ki, yanağına lalə sancılmışdı. Həddən artıq gözəl olduğundan qız-gəlinlər ona Günəşli deyirdilər.

Günəşli bir qolunun üstündə dəsmal, o biri əlində aftafa qonaqların əlinə su tökməkdə, pristav altıdan-altıdan onu süzməkdə. Qız utanıb üzünü yana çevirdi. Bu eyində pristav əlindəki suyu qızın üzünə çilədi ki, qız ona tərəf dönsün, o da bu gözəlliyə bir də tamaşa eləsin.

Qız diksinif ucadan «kaçaq» deyif, dəsmalı və aftafanı taxtın üstünə atdı »(131, s.15).

Bu xırda bir epizod yadelli işğalçıların xalqımızın milli heysiyyatı ilə necə saymazyana bir şəkildə oynadıqlarını bütün dolğunluğu ilə əks etdirir. Onlar türkün qədim torpaqlarında özlərini ağa kimi aparır, istədikləri hərəkəti edirdilər. Müəyyən bir tarixi şəraitdə yadelli işğalçıların xalqımızın mənliliyini tapdalaması burada əks olunmuşdur.

Dastanın surətlər aləmi. «Qaçaq Səfəralı» dastanı zəngin surətlər aləminə malikdir ki, onların ayrı-ayrılıqda təhlili bütövlükdə dastanın ideya-məzmun xüsusiyyətlərinin izah edilməsinə yardım etmiş olar. Dastanın əsas qəhrəmanı **Qaçaq Səfəralıdır**. O, dastanın mərkəzi obrazıdır. Dastanda baş verən bütün hadisələr mərkəzində ya Qaçaq Səfəralı özü dayanır,

ya da baş verən hadisələr bu və digər baxımdan Qaçaq Səfəralı ilə bağlanır. Qaçaq Səfəralı tarixi şəxsiyyətdir. Onun dastanda əksini tapan mübarizəsi də Azərbaycan xalqının Dərələyəz mahalındakı tarixi milli azadlıq uğrunda mübarizəsidir. Qaçaq Səfəralı xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərini özündə əks etdirən, mərd, qəhrəman, qoçaq, səxavətli, kasıbların tərəfində dayanan bir şəxsdir. Qaçaq Səfəralının Qaçaqlıq hərəkəti adı bir şəxsi münəqişə zəminində yaransa da, sonradan bu münəqişə genişlənərək ümumxalq mənafeyinin müdafiəçisinə çevrilən ictimai məzmun kəsb etməyə başlayır.

Mərdlik və qəhrəmanlıq Qaçaq Səfəralının ən qabarıq keyfiyyətləri sırasına daxildir. Məsələn, «Qaçaq Səfəralının Zəngəzur səfəri» boyunda təsvir edilir ki, onun oğlu Məmmədali əsir alınır. Bunu eşidən Qaçaq Səfəralı öz qaçaq yoldaşları ilə pristavın ordusunun üzərinə hücum edir. Böyük qəhrəmanlıq və şücaət göstərərək öz oğlunu düşmən əlindən azad edir. Dastanda Səfəralının bu qəhrəmanlığı Aşıq Nəbi tərəfindən aşağıdakı kimi tərənnüm edilir:

Xəbər gəldi Məmmədali tutulub,
Qol-qanadı qandalağa bükülüb.
Bedavı minəndə qullar tökülüb,
Min atlı dağdan can Səfəralı,
Düşməne yaladır qan Səfəralı.

Pristavı öldürüb izin izlədi,
Sırr-sözünü şirin dildə gizlədi,
Tikəni yemədi yoldaş gözlədi,
Hatəmi-tey olan can Səfəralı,
İyidlər sərdarı xan Səfəralı.

Aşığın tərifnaməsindən də görüldüyü kimi, Səfəralının Gorus qəhrəmanlığı oğlunun əsirlikdən azad edilməsi ilə əlaqədar olsa da, bu fakt xalqın düşmənin diz çökdürülməsinə yönəldildiyi üçün ümummilli xarakter daşıyır. Səfəralının xalq qəhrəmanı olmasını təmin edən o amildir ki. o yalnız özünün şəxsi

mənafeyi, öz ailəsi üçün deyil, xalqın ən sadə kasıb nümayəndəsi üçün də eyni qəhrəmanlıqla mübarizə aparır. Biz Qaçaq Səfəralının bu xüsusiyyətini onun qəhrəmanlığından bəhs edən digər bir boyda – «Qaçaq Səfəralının Qaraarxac səfərində» görürük. Boyda göstərilir ki, İsmayıl adında yetim bir oğlan çörək pulu qazanmaq üçün Qarabağ mahalının Cinni kəndinə gələrək orada Hacı Bəbir adında varlı bir adama nökrəçilik edir. İsmayıl az bir müddət ərzində bu evdə böyük hörmət qazandığından Hacı Bəbir öz qızı Balqızı yetim İsmayılı nişanlayıb onu özünə oğulluğa götürür. Lakin sonradan bu fikrindən vaz keçib onu döyüb evdən qovur.

Yetim İsmayıl ağlaya-ağlaya birbaşa Göydağa - Qaçaq Səfəralının yanına gəlir. Dərdini ona danışır. Səfo bunu eşidib çox qəzəblənir. Öz dəstəsi ilə gedib toy günü Balqızı qaçırıb İsmayılı onu bir-birinə qovuşdurur. Səfonun bu cür mübarizə üsulu öz kökləri etibarilə tarixin dərinliklərinə gedib çıxır. Qədim türklərin igid qəhrəmanları daim dünyanın pozulmuş nizamını bərpa etməyi özlərinin missiyası hesab edirdilər. Həm də bu missiya yalnız sosial harmoniyanın deyil, mənəvi harmoniyanın da pozulmasına aid edilirdi. Bu boyda da Səfəralı yetim İsmayılın nişanlısının zorla əlindən alınmasına mənəvi nizamın pozulması kimi baxır. Səfonun qız qaçırdığını görən pristav soruşur ki, bəs deyirlər sən camaat tərəftarısan. Bəs niyə xalqın toy üstə gəlinini aparırsan özünə?

Səfo dedi:

- Səhv düşmə, pristav, mən həmin qızı aparıram nişanlısı İsmayılı. Qızın həqiqi nişanlısı budu. O deyil.

Bunu eşidən camaat hamı geri qayıtdı. Səfo öz dəstəsiynən gəlib yetişdi İsmayılı. Göydağa çatan kimi orada İsmayılı Balqıza üç gün-üç gecə toy elədi»(131,s.54).

Qaçaq Səfəralının bir dastan qəhrəmanı kimi xarakterinin bəzi cizgiləri onun Qaçaq Nəbi ilə münasibətlərində üzə çıxır. Dastan-rəvayətdə təsvir edilir ki, Qaçaq Səfəralı ilə Qaçaq Nəbi arasında yüngül bir inciklik olmasına baxmayaraq, ümumi düşməne qarşı onlar həmişə birləşməyi bacarırlar. Dəfələrlə

Qaçaq Səfəralının adamlarından əsir düşərkən Qaçaq Nəbi onlara yardım edir. Səfəralı öz mübarizələrinin dəqiq hədəflərini çox yaxşı bilir. Ona görə də o, Qaçaq Nəbiyə belə bir məktub göndərir ki, bizim bir düşmənimiz var. O da çardı, onun yerlərdəki adamları bəy-xanlardı. Biz onlara divan tutmalıyıq. Yaxşı olar ki, biz qaçaqlar birləşib birlikdə onlardan öz qisasımızı alaıq (131, s. 58).

Buradan aydın olur ki, Səfəralı apardıqları mübarizənin ümumxalq miqyasındakı əhəmiyyətini və onu hansı strategiya ilə həyata keçirmək lazım olduğunu çox yaxşı anlayır.

Dastandakı əsas surətlərdən biri də Qaçaq Səfəralının atası **Vəli kişidir**. Vəli kişi dastanın əvvəlinci iki qolunda – «Vəli kişi» və «Səfəralıyan Murovun əhvalatı»nda iştirak edir. Dastanda Vəli kişi aşağıdakı kimi xarakterizə olunur: «Vəli kişi Qazax mahalından idi. Həm öz kəndində, həm də ətraf kəndlərdə böyük hörməti varıydı. Onun hər bir xasiyyəti camaatın xoşuna gəlirdi. O nə çox varlı, nə də çox kasıbydı. Orta hal dolanırdı. Yaxşı rəncbər, qoçaq adamıydı. Kənddə heç kəsin xətrinə dəyməzdi. Vəli kişi həm də süfrəsi açıq, qonaqsevən bir adamıydı. Qonşu kəndin adamları da onun hörmətini saxlayırdılar» (131, s. 14).

Vəli kişi bu müsbət keyfiyyətləri ilə yanaşı, həmçinin qəhrəman və mərd bir adamdır. O, öz ailəsinin namusuna gələ biləcək azacıq bir ləkəni götürməkdənsə, namus ləkəsini təmizləyib dağlarda-daşlarda qaçaqlıq etməyə üstünlük verir.

Vəli obrazı üzərində elmi müşahidələrdən aydın olur ki, xalq bu dastan surətinin yaradılmasında «Koroğlu» eposundakı Alı kişi obrazından istifadə edibdir. Yaxud da Vəli kişi Alı kişinin təsiri altında yaradılıbdır. Hər iki dastanda Alı kişinin Çənlibeli axtarması ilə Vəli kişinin Göydağı axtarması arasında son dərəcə analogi paralellər mövcuddur.

Vəli kişi mərdi-mərdanə ömür sürür, düşmənlərlə döyüşdə yaralanıb həlak olur. Alı kişi Çənlibeldə dəfn olunduğu kimi, Vəli kişi də Göydağda dəfn olunur.

Dastanda öz qəhrəmanlığı ilə seçilən əsas qəhrəmanlardan biri də

Məmmədalıdır. Məmmədalı Qaçaq Səfonun oğludur. Mərdlikdə, şücaətdə, qəhrəmanlıqda o, heç də atasından geri qalmır. Bəlkə, əksinə, atası ehtiyat etdiyi, tədbir tökmək istədiyi məqamlarda Məmmədalı məsələni tufənglə həll etməyə üstünlük verir. Məmmədalının qəhrəmanlığı dastanın demək olar ki, bütün boylarında əks olunmuşdur. Onun qəhrəmanlığı və şücaəti elə yüksək səviyyədədir ki, əksərən onu atası Qaçaq Səfəralı ilə dəyişik salırlar. Ona yaxın getməyə ehtiyat edirlər. Məmmədalının birçə qüsuru var ki, bərk yatağandır. Onun başına nə zaval gəlsə, yatanda gəlir. Öz ulu oğuz-türk babaları kimi o da yatanda durmaq bilmir. Düşmənlər bir neçə dəfə onu yatdığı yerdəcə əsir götürür, hər dəfə də atası tərəfindən azad edilir.

Qaçaq Səfəralı bütün səfərlərə oğlu Məmmədalı ilə birlikdə gedir. Daha doğrusu, son dərəcə cəsur olan Məmmədalı atasının tək olaraq təhlükəli səfərlərə çıxmasına imkan vermir. Dastanda Məmmədalının qəhrəmanlığının əks olunduğu əsas qollardan biri «Qaçaq Səfəralıynan oğlu Məmmədalının Türkiyə Səfəri»dir. Ruslarla türklərin müharibə etdiyini eşidən Qaçaq Səfəralı türklərə köməyə getmək qərarına gəlir. Onlar Ağrı dağı aşıb türk paşasının hüzuruna gəlirlər. Ruslarla türklər təkbətək döyüşə üstünlük verərək pəhləvanlar çıxarmaq qərarına gəlirlər. Belə təkbətək döyüşdə Məmmədalı böyük bir şücaət göstərir: «İkinci həmlədə Məmmədalı atı minib meydana çıxdı. Onunla döyüşə bir heyvərə rusu çıxartdılar. Məmmədalı atı cövlana gətirib o baş-bu başa sürdü, qırğı kimi rus pəhləvanının üstünə cumdu. Bir anın içində onu atdan necə aşırılsa, əl atıb boynundan təkəlli yapışdı, qartal caynağında sərcə tutan kimi, onu gətirib paşanın qabağında yerə atdı. Hamı «iyi», «iyi» deyib əl çaldı»(131,s.77).

Dastanda Səfəralının və Məmmədalının Türkiyədəki qəhrəmanlığı aşıqlar tərəfindən belə tərif edilir:

Aslan kimi cumdu rusun üstünə,
İgid Səfəralı, qoç Məmmədali.
Ata oğul düşmənlərin qəsdinə,
İgid Səfəralı, qoç Məmmədali.

Qaçdı İvan, qorxdı Nikolay, Saşa,
Afərin, türk oğlu, söylədi Paşa.
Qoç ata var olsun. Oğul yüz yaşa,
İgid Səfəralı, qoç Məmmədali.

Nizəyə taxanda rusun başını,
Qoymadı daş üstə qala daşını.
Qırıb çatdı sərcə kimi qoşunu,
İgid Səfəralı, qoç Məmmədali.

Göründüyü kimi, Məmmədalinin qəhrəmanlığı Qaçaq Səfəralı ilə eyni səviyyəyə qaldırılır.

Dastanda Məmmədalinin qəhrəmanlığından bəhs edən qollardan biri də «Məmmədalinin Cul səfəri»dir. Qoçu Həşim güllə atıb namərdcəsinə Qaçaq Səfəralını yaraladığı üçün Məmmədali atasının qisasını almaq üçün Qoçu Həşimin evinə yollanır. O, Həşimin damının üstünə çıxıb bacadan onu nişan alır. Lakin namərdcəsinə onu öldürməyi özünə rəva görmür. Mərdi-mərdanə onu bağışlayır.

Əsərdəki surətlərdən biri də **Qoçu Həşimdir**. Qoçu Həşim Qaçaq Səfəralının qaynidir. Səfəralı onun bacısını «öldürdüyü» üçün o Səfəralıdan qisas almaq qərarına gəlir. Dastanda «Qoçu Həşimin Qaçaq Səfəralıya güllə atması» qolu Qoçu Həşimə həsr olunmuşdur. Qoçu Həşim qubernatorun yanına gəlib ona bildirir ki, o, Qaçaq Səfəralını öldürmək istəyir. Lakin ona kömək lazımdır. Qubernator ona 30 kazak verir. Qoçu Həşim gecə yatdığı yerdə Səfəralının başının üstünü alır. Lakin son anda etdiyi hərəkətə peşman olur. O, Səfəralını öldürmür, çiyindən yaralayır. Beləliklə, dastanda Qoçu Həşim də mərd və qəhrəman bir şəxs kimi təsvir edilmişdir.

Əsas surətlərdən əlavə dastanda bir çox başqa qəhrəmanlar da vardır. Bunların içərisində Qaçaq Səfəralının övladları Ali, Qurbanalı, Bayramalı, Həsənalı, Ataş, İbrahim, dəstə üzvlərindən Qoçu Məmməd, Ləzgi Əhməd, Div Salman, Qurd Həsən, Pələng Səməd, Keçəl Murad, Qanlı Abbas, Cinni Yəhya, Yetim İsmayıl və başqalarını göstərmək olar. Dastanda ayrı-ayrılıqda onların hər biri haqqında, onların qəhrəmanlığı haqqında epizodik söhbət də açılır.

«Qaçaq Səfəralı» dastanı original toponimlərlə də zəngindir. Dastan sırf türk mənşəli toponimlərlə – oykonim, oronim, hidronim, antroponim, etnonim, zoonim, kosmonimlərlə zəngindir. Qaçaq Səfonun məskəni qışda Pir kahası, yazda Dərə Yurd kahası, yayda isə Göydağdır. Kəngərli dərəsi, Daş körpü, Murad təpəsi, Qızıl təpə, Sarı yer, Təndirri, Tikanlı, Şahbulağı, Almalı, Divəyli, Qısır, Arxaşan, Dəvəgözü, Soğanlı, Vers dağı, Keyti, Kotan təpə, Dəlik təpə, Qumlaq, Ağ yoxuş, Sarı bulaq, Ala göllər, Zalxa gölü, Qurbağalı göl, Pristavin gölü, Səfo kahası, Təmraz kahası, Göyərçinli kaha, Burcalı kahası, Qaz kahası, Harsın kahası, Dəliyaş kahası, Südlü bulaq, Am bulaq, Ağ bulaq, Ağ su, Alı bulağı və yüzlərlə dağ, dərə, qaya, çay, meşə, kövşən, biçənək, kaha, yurd yerləri ulu babalarımızın 1988-ci ilə kimi bizə miras qoyub getdikləri qiyməti olmayan xəzinə, dəfinə idi.

Hazırda Qərbi Azərbaycanda – Ermənistanda nə azərbaycanlı var, nə azərbaycanlıların əsrlər boyu yaşamış olduğu kənd, məskən, nə də həmin yaşayış bölgələrindən hər birinin çox-çox qədimdən bəri daşdığı türk mənşəli adı. Millətimiz kimi, toponimlərimiz də bütövlükdə erməni faciələrinin qurbanı oldu. İstər şifahi, istərsə də yazılı ədəbiyyatımızda həmin toponimlər elə həkk olunmuşdur ki, neçə yüz illər keçsə belə, erməni millətçiləri, daşnakları bu adları tamam silə bilməyəcəklər. Həmin toponimlər ömründə erməni yamağı götürməz.

«Qaçaq Səfo» dastanında verilən insan adlarının zənginliyi onu göstərir ki, Səfonun ətrafında xeyli sayda elin igid oğulları cəm olmuşdur.

Bayramalı, Qurbanalı, Həm Ali,
 Hazır olun, Zəngəzura gedirəm.
 İndi yol gözləyir can Məmmədali,
 Hazır olun, Zəngəzura gedirəm.

Həsənalı nəre çəkəndə hərdən,
 Ləzgi Əhməd dağı tərpadər yerdən.

Ağaclarda turac, sərcələr çoxdu,
 Həddi nədi çıxıx qaça, İsmayıl.

Səfo deyər, qoçaqlar, tez düşün yola.

Dərələyəz qaçaq dastanlarından danışarkən **Qaçaq Süleyman** haqqındakı qəhrəmanlıq süjetlərini və el nəğmələrini də xüsusi qeyd etmək lazımdır. Dərələyəz folklorunun fədakar toplayıcısı, tədqiqatçısı və qoruyucusu Həsən Mirzəyev 2006-cı ildə nəşr etdirdiyi «Dərələyəz folkloru» kitabına(70)Qaçaq Süleyman haqqında süjetləri və aşiq nəğmələrini daxil etmişdir. H. Mirzəyev Qaçaq Süleyman haqqında aşağıdakı şəkildə arayış verir: «1880-ci ildə Şərur-Dərələyəz qəzasının Qaraqaya kəndində anadan olan Süleyman Məmməd oğlu ailə-məişət zəminində baş verən bir münaqişə nəticəsində qaçaq düşmüşdür. Başına dəstə toplayıb dağlara çəkilən Qaçaq Süleymanı uzun illər həbs etmək və öldürmək mümkün olmur. Birinci Dünya müharibəsində Osmanlı cəbhəsində döyüşən Rusiya ordularına silah və ərzaq daşıyan araba karvanlarına basqınlar edən və əhalidən araba, at, ərzaq toplanılmasına əngəllər törədən qaçaq dəstəsini açıq döyüşdə məhv edə bilməyən hökumət məmurları dəstənin içində öz adamlarını yerləşdirmək və qaçaqların etibarını qazanmış insanları ələ almaqla onları məhv etməyə girişirlər. Qaçaq Süleymanı da 1916-cı ildə Çivəli dəllək Səfəralının əliylə Danzikin yaxınlığındakı Zərdə dərədə (indiki Şərur rayonu ərazisində) öldürürlər (70,s.495).

Qaçaq Süleyman haqqındakı süjetlərdə və nəğmələrdə onun qəhrəmanlığından, mərdliyindən söhbət açılır. Bu süjetlərin

dastanlaşması, rəvayətləşməsi prosesi tam başa çatmadığından onlar natamam təsir bağışlayır. Belə bir fikir də mövcuddur ki, guya Qaçaq Süleyman haqqında bitkin bir dastan olmuş, sonradan bu dastan itmişdir.

Qaçaq Süleymanın bir xalq qəhrəmanı olaraq bədii obrazı aşağıdakı el nəğməsində parlaq cizgilərlə əks olunmuşdur:

Yorğanı adyaldı, döşəyi həsir,
Adı çəkildə pristav əsir,
Nəçəlniklər yazır, divan iş kəsir,
Dillərdə əzbərdi Qaçaq Süleyman,
Anası özündən qoçaq Süleyman.

O, ata minəndə rus dedi nazat,
Nəbitək ona da yaraşır Bozat,
İşlərin mayası binamaz Hürzat,
Dillərdə əzbərdi Qaçaq Süleyman,
Anası özündən qoçaq Süleyman.

Beşaçılan tufəngi mıxdan endirdi,
Endiribən sinə üstə mindirdi,
Yeddi gündə on beş düşmən öldürdü,
İgidlikdə təkdi Qaçaq Süleyman,
Anası özündən qoçaq Süleyman(70,s. 496).

2.5. Dərələyəz folklorunda atalar sözləri

Dərələyəz mahalında paremilərin(deyim folkloru) də çoxsaylı nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. Bunların içərisində atalar sözləri xüsusilə çoxluq təşkil edir. Dərələyəz əsasən dağlıq bölgə olduğundan, xalq əkin-biçinlə, gərgin əməklə daim məşğul olmuş, iş prosesində atalar sözünün çox işlənməsinə şərait yaranmışdır. Məhz, atalar sözləri və məsəllər, məlum olduğu kimi, xalqın həyat və məişət, əmək fəaliyyəti ilə sıx bağlı olmuşdur.

Dərələyəz konservativ folklor mühiti olduğundan xalqın

folklor yaddaşı digər bölgələrlə müqayisədə daha «oyaq» qalmışdır. Məhz bunun nəticəsidir ki, dərələyəzlilərin ən kiçik məclislərində belə, yaşıdan asılı olmayaraq hər bir söhbət edənin dilindən bu və ya digər məzmununda atalar sözləri və məsəllər eşitmək mümkündür. Dərələyəzlilərin təfəkküründə folklor düşüncə modelləri pragmatik funksionallığını bu gün də saxlamaqdadır. Hər bir dərələyəzli müəyyən bir fikrini atalar sözü və ya məsəllə əsaslandırmağa çalışır. Dərələyəzlilərin etnik folklor yaddaşında ayrı-ayrı həyat hadisələrinə münasibət müəyyənləşdirərkən atalar sözü və məsəllərə bir əxlaq meyarı, yaşam prinsipi kimi yanaşma üstünlük təşkil edir. Bəlkə də, bunun nəticəsidir ki, bölgənin özünəməxsus dialekt xüsusiyyətlərində bir öyüd-nəsihət ruhu hakimdir.

Atalar sözü elə bir qiymətli xəzinədir ki, o yazılı ədəbiyyata da müəyyən təsir göstərmiş, görkəmli klassiklərimiz Nizami, Xaqani, Xətai, Füzuli və başqalarının əsərlərində gərəkli xalq deyimlərinə, atalar sözlərinə dəfələrlə müraciət olunmuşdur. Qədim oğuz-türk abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında da xeyli miqdarda atalar sözləri işlənmişdir. Məsələn: «Qarı düşmən dost olmaz», «Çıxan can geri dönməz», «At işlər, it öyünər» və s. Bizim atalar sözlərimizin qorunduğu mənbələrdən «Oğuznamə»nin adını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Bizim yazılı folklor abidələrimizdə atalar sözlərinin zənginliyinin nəticəsidir ki, müxtəlif folklor regionlarında da atalar sözlərinin zəngin nümunələrinə rast gəlirik. Atalar sözlərinin dəyəri ondadır ki, neçə-neçə yüzilliklər keçsə də, tarix qocalıb köhnəlsə də, atalar sözləri köhnəlmək bilmir, həm bədii-estetik baxımdan, həm də pragmatik mətn funksionallığı baxımından öz yaşarlığını həmişə qoruyub saxlayır. Atalar sözünün mahiyyəti ilə bağlı görkəmli folklorşünas alim H. İsmayılovun digər bir folklorçu ilə polemika şəraitində irəli sürdüyü aşağıdakı müddəalar bütövlükdə janrın mahiyyətini ifadə edir: «Bu nümunələr (atalar sözləri nəzərdə tutulur – A.A.) ona görə xalqındır ki, xalq, etnos neçə yüzillər bu bayatıların ifadə etdiyi prinsiplərlə yaşayıb. Başqa sözlə,

etnik təcrübənin nəticəsi kimi əldə olunan bilik etnik davranışın formuluna çevrilib (kursiv bizimdir – A.A.). Kollektiv etnik davranış stereotipləri bu modellərin prinsipləri əsasında müəyyənləşir. «Yüz ölç, bir biç» etnos üçün praktikaya tətbiq olunan təcrübi nəticədir. Bu nəticə kollektiv yaddaşda aktiv daşılaşdırılır və etnosun ayrı-ayrı üzvləri tərəfindən mənimsənilir. Bəhlul Abdullayev bilməlidir ki, məsələ paremilərin «nə boyda» olmasında yox, funksionallığın miqyasındadır(113).

Paremioloji vahidləri mifoloji arxetip əsasında təhlil edən görkəmli mifoloq S. Rzasoyun aşağıdakı model-düsturu da atalar sözlərinin mahiyyətinin anlanılmasına yardım etmiş olar: «Kosmoloji çağın cəmiyyəti öz ictimai təcrübəsini ənənənin şifahiliyi şəraitində «yaddaşlaşdırmağa» sadəcə məhkum idi. Bu baxımdan kosmoloji çağın etnosunun yaddaşı aramsız qəbul olunan informasiyanın hesabına daim zənginləşirdi. Burada nəzərə alınmalı ən mühüm məqam kollektiv yaddaşa gələn informativ biliyin məhz universallaşmış biliyi əks etdirməsidir»(167,s.163).

Seyfəddin Rzasoyun təbircə yanaşsaq, atalar sözləri etnos yaddaşının ən lakonik şəkildə universallaşmış bilik formullarıdır.

Dərələyəzdən topladığımız atalar sözləri üzərində təhlillər apararaq belə qənaətə gəlirik ki, buradakı atalar sözləri etnosun həyat təcrübəsi nəticəsində əldə etdiyi biliyi universallaşdırmaqla yanaşı, xalqımızın inam və inanc sisteminin də əsas ana prinsiplərini universallaşdırmaq, ümumetnos yaddaşında daşılaşdırmaq məqsədi güdmüşdür. Məsələn, regiondan topladığımız aşağıdakı atalar sözlərinə diqqət edək:

- Allah əli hər əldən ucadır.
- Allah kərimdir.
- Allah verənə bəndə neylər ki.
- Allah bilən məsləhətdir.
- Hamı bilir ki, Peyğəmbər Allahın elçisidi.
- Allah dəvəyə qanad versəydi, uçmamış dam qalmazdı.
- Sən Allahdan mətləbini istə, versə də özü bilər, verməsə də.

– Külək açan qapını fələk örtər.

Əgər diqqət etsək görərik ki, İslami inanc sistemi ilə bağlı olan bu atalar sözlərində də məqsəd yalnız inanc doktrinalarını universallaşdırmaq və normativləşdirmək olmayıb, bu doktrinaları yaşamın prinsiplərinə çevirmək dayanıb. Deməli, atalar sözlərində yalnız həyat təcrübəsindən alınan bilik deyil, həmçinin teoinformasiya da universallaşdırılır, yaşamın prinsiplərinə çevrilir. Lakin bununla yanaşı Dərələyəzdən topladığımız atalar sözlərində soyuq ağıla, dəmir məntiqə əsaslanan güclü bir pragmatizm də vardır. Aşağıdakı atalar sözlərinə diqqət edək:

- **Hirsli başda ağıl olmaz.**
- **Baş bədənə padşahıdır.**
- **Axmağa söz, günbəzə qoz yapışmaz.**
- **Dəvə yaxını otlar, uzağı gözlər.**
- **Nə işin var Kərkidə,**
Kərki də səni bərkidə.

Regiondan topladığımız bu atalar sözlərində hər bir işi görərkən ağılla hərəkət etməyə, məntiqə əsaslanmağa güclü bir çağırış vardır. Ağılın gücünə inam bizim milli dünyagörüşümüzdə həm xalqın öz həyatı təcrübəsindən, həm də İslami inam sistemindən irəli gəlir.

Dərələyəzdən topladığımız atalar sözlərinin müəyyən bir qismi milli məənəvi-əxlaqi dəyərlərimizlə bağlıdır. Bu növ atalar sözlərimizdə milli mentalitetimizdə yer alan əxlaqi və məənəvi prinsiplər əks olunmuşdur. Ümumiyyətlə, milli cəmiyyət yalnız pragmatik prinsiplərlə deyil, həmçinin əxlaqi prinsiplərlə idarə olunur. Bəlkə də, heç bir kağızda yazılmamış, yalnız ümumətnos yaddaşında mövcud olan bu prinsiplər milli cəmiyyətin bütöv qalmasında hüquqi və pragmatik prinsiplərdən qat-qat çox rol oynayır. Həm də məənəvi-əxlaqi prinsiplər digər prinsiplərlə müqayisədə daha çox milli xarakterlidir. Məsələn, valideynlə bağlı aşağıdakı atalar sözləri bilavasitə milli mentalitetimizin prinsipi kimi çıxış edir:

- **Ata evin şahı, ana onun tacıdır.**

- Atasından güclüsünü oğul heç vaxt tanımaz.
- Ulu sözünə baxmayan, uluya-uluya qalar.
- Bir ata yeddi oğulu saxlayır, yeddi oğul bir atanı saxlamır.
- Qırağına bax bezin al, anasına bax qızın al.
- Anasız böyüyən qızın urvatı olmaz.
- Anasız qız gəlin olmaz.
- Ana bala ucundan özünü oda atar.

Atalar sözlərimizdə əksini tapan övlad və valideyin arasındakı münasibətlərin bu müqəddəslikdə qorunması yalnız milli mentalitetimizdən irəli gələn bir məsələdir. Bu atalar sözləri uzun əsrlər boyu milli cəmiyyətdə övlad və valideyn arasındakı münasibətləri mənəvi prinsiplər əsasında tənzimləmiş, bu prinsiplərin hansısa övlad tərəfindən pozulması nankorluq hesab edilmişdir. Ümumiyyətlə mənəvi-əxlaqi dəyərlərə həsr edilmiş atalar sözlərimizdə bir tərəfdən etnosdaxili münasibətlərin mənəvi prinsipləri müəyyənləşdirilir, digər tərəfdən etnosxarici münasibətlər. Məsələn, arvada münasibəti özündə əks etdirən aşağıdakı atalar sözlərimiz də sırf kişinin qadına milli mentalitet prinsipləri ilə yanaşmasının nəticəsidir.

- Maya budlu arvad al. Nər budlu oğul doğsun.
- Arvad yıxmayan dam, yüz il tikili qalar.
- Arvadı başına buraxsan, axırda başına çıxar.
- Gəlini gərdəkdə, uşağı bələkdə tərbiyə edərlər.
- Bədəsil arvad dilə dəm verər.
- Arvadını tumarlayan kişidən kənar gəz.

Dərələyəzdən topladığımız milli mənəvi-əxlaqi dəyərləri əks etdirən atalar sözləri içərisində dost-düşmən münasibətləri də xüsusi yer tutur. Dərələyəzlilər uzun illər qonşu olan ermənilərlə bir yerdə yaşadıqları üçün onların mənfur xislətinə yaxından bələd olmuş, ermənilərin namərdliyi bu atalar sözlərində də əksini tapmışdır.

- Hər namərd ev tikməklə yurd olmaz.
- Atın kolasına, itin tulasına, erməni balasına etibar yoxdu.
- Ermənidən katta hansı vilayətdədi?
Eşşəyi damda, qoduğu şikayətdədi.
- Cələkəsənin körpüsündən keçmə.

Qoy aparsın sellər səni.

- Millilərin öküzünü birinci yükləmə, səni atıb gedəcək.
- Bazar oğlundan kişi olmaz.
- İtlə dostluq et, erməniylə yox.
- Yetim oğlaqdan erkək olmaz.
- Dünya qalıb əyriyə, həm yeyə, həm səyriyə.

Ümumiyyətlə, həyatın, məişətin elə bir sahəsi yoxdur ki, onun haqqında ibrətamiz nəşə bir fikir söylənməsin. Yuxarıda verdiyimiz nümunələr bunu söyləməyə əsas verir. Aşağıdakı atalar sözləri ilə fikrimizi bir daha əsaslandırmaq istərdik:

- İnsan dilləşə-dilləşə, heyvan helləşə-helləşə mehriban olar.
- Dünyada ən murdar şey tamahdı.
- Aş vermişəm aşımı ver, daş vermişəm daşımı ver.
- At öluncə otlar.
- Tamahını özündə saxlasan, başın salamat olar.
- Bazar uşağından ağsaqqal çıxmaz.
- Yarasanın yuvası yox, dalı zibillidi.
- Tülkü yuvasına girə bilmir, hələ quyruğuna bir şax da bağlayır.
- İlan çalan ala çatıdan da qorxar.
- Qurda ala çatını göstər. Səndən əl çəksin.
- Çörək açan süfrəni qılinc açmaz.
- Divarın əyrisini suvaq düzəldər və s.

Bu atalar sözlərində həyatın müxtəlif sahələrinə aid həyati təcrübə nəticəsində əldə olunmuş biliklər əks olunmuşdur.

Beləliklə, Dərələyəzdən toplanmış atalar sözləri üzərində müşahidələrdən göründüyü kimi, bu janrın çoxsaylı nümunələri də digər janrlar kimi regionda geniş işlənmə arealına malikdir.

2.6. Yasaqlar, alqışlar və qarğışlar.

Epik paremilər içərisində yasaqlar da mühüm yer tutur. Yasaqlar bilavasitə xalqımızın qədim mifoloji görüşləri, əski inam sistemi ilə sıx şəkildə bağlıdır. Ona görə də onların öyrənilməsi xalqımızın qədim mifoloji və dini görüşlərinin rekon-

struksiyası da deməkdir. Deyimlər formaca son dərəcə sadə, lakonik olmasına baxmayaraq, öz məzmununda bitkin, sistemli konseptual dünyagörüş daşıyırlar. Yasaqlar bir folklor nümunəsi olaraq Azərbaycanın konservativ regional folkloru qədim folklor nümunələrinin, xüsusən mifologiya ilə bağlı janrların qorunub saxlanılması ilə əlaqədardır. Dərələyəz mahalında da konservativ folklor mühiti olaraq yasaqlara daha intensiv təsadüf olunur. Dərələyəzdən toplanmış yasaq mifoloji mətnləri ümumən Azərbaycan, türk yasaqlarının ən universal əlamətlərini özündə daşımaqla, hətta bəzi hallarda eyni mətnlər regional variantlar olaraq meydana çıxdığı halda, bəzi məqamlarda isə regional spesifiklik də kəsb edir. Bütün folklor janrları kimi yasaqların da mifoloji mətnlər olduğu üçün mifoloji arxetipə əsaslanan müəyyən semantik strukturu mövcuddur. Mifoloq S. Rzasoy yasaqların strukturunu atalar sözlərinin funksional strukturu ilə eyniləşdirərək hər iki mətn tipi üçün aşağıdakı mətn tipini təqdim edir:

Tezis- Qonşuya süd vermək olmaz.

Aprobasiya- Gecə qonşuya süd verilsə...

İmperativ- Evin bərəkəti qaçar(167,s.181).

Seyfəddin Rzasoyun konkret bir nümunə əsasında verdiyi bu sxemdə əsaslandırmağa çalışdığı əsasən yasaqlarla «KDQ» atalar sözlərinin funksional strukturunun eyniliyi olsa da, burada yasağın bitkin strukturu da təqdim olunmuşdur. Biz həmin sxemi aşağıdakı kimi izah edərdik:

Aprobasiya - şərt təqdim olunur.

Tapmacada imperativ - nəticə təqdim olunur.

Tezis – yasaq-hökm təqdim olunur.

Dərələyəzdən toplanmış yasaqlarda janrın bu kanonik strukturunun saxlanılması ilə yanaşı, tarixi inkişafdan irəli gələn müəyyən dəyişikliklərin də şahidi oluruq. Məsələn, aşağıdakı yasağa diqqət yetirək:

Dağdağan, cəviz, zoğal, çinar, əncir ağacları müqəddəs sayılır. Onları kəsən, yandıran sağ can görməz (DF, s. 80).

Bu yasağın kanonik funksional strukturu aşağıdakı kimi olmalıdır:

1. Dağdağan ağacını kəsən sağ can görməz.
2. Cəviz ağacını kəsən sağ can görməz.
3. Çinar ağacını kəsən sağ can görməz.
4. Əncir ağacını kəsən sağ can görməz.
5. Zoğal ağacını kəsən sağ can görməz.

Aprobasiya – Dağdağan, cəviz, çinar, əncir, zoğal ağaclarını kəsən

İmperativ- Sağ can görməz.

Tezis- Dağdağan, cəviz, çinar, əncir, zoğal ağaclarını kəsmək olmaz.

Burada bir-birinə yaxın ayrı-ayrı yasaqlar birləşdirilərək vahid kontekstdə təqdim olunmuşdur. Müxtəlif folklor mühitlərində ayrı-ayrı rast gəlinən bu yasaqların vahid kontekstdə təqdimi mifoloji arxestrukturun eyniliyindən irəli gəlir. Yasaqda əksini tapmasa da, mifoloji normanın pozulmasına görə cəza(konkret mətdə canın sağlamlığının alınması) eyni mifik qüvvə tərəfindən həyata keçirilir. Deməli hər beş ağacın kəsilməsi və yandırılması ilə bağlı həyata keçirilən yasağın pozulması eyni mifik normanın pozulmasıdır. Mətdə cəzalandıran mifik qüvvənin adının çəkilməməsi isə mifoloqlardan Arif Acalov tərəfindən «yarımçıqlıq» (7,s.33),S. Rzasoy tərəfindən isə «qanunauyğunluq»(167,s.189) kimi təqdim olunur. Bütün hallarda bu rast gəlinənlər universal bir xüsusiyyətdir.

Bu yasaqda regional baxımdan diqqəti çəkən cəhətlərdən biri isə yasağın kanonik qəliblərinə uyğun gəlməyən «Dağdağan, cəviz, zoğal, çinar, əncir ağacları müqəddəs sayılır».Yasağın kanonik strukturuna uyğun gəlməyən bu cəhət mətnə sonradan əlavə edilmiş nəinki tarixi, müasir elmi interpretasiyadır. Bu izah mətnin ayrılmaz strukturu olmaqdan daha çox, mətnə müasir dövrün baxışları ilə kənardan yanaşmadır. Bu tipli yasaqlar Dərələyəz folklor mühitində çoxluq təşkil edir.Məsələn:

Yerə qaynar su tökmək olmaz, ona görə ki, yerin altında cinnərin balaları olur, qaynar su onları yandırar. Belə olanda cinnər su tökənə qarğıyar.

Çinar və əncir ağacını kəsmək olmaz, bunnar sınaqlıdır, kəssəniz sizə xata toxunar. Badam, badamça, cəviz, qarağac, tut ağacını kəsməzlər. Bunnar müqəddəs ağaclardır (55, s.80).

Hər iki yasaqda da yasağın strukturuna daxil olan elementlərdən əlavə interpretativ əlamətlər mövcuddur.

Biz yasaqların strukturundakı bu tipli əlamətləri onun kanonik mətn strukturundan yeni struktura keçidi kimi xarakterizə etməyin tərəfdarıyıq. Zaman keçdikcə tarixi düşüncənin təsiri altında yasaqların mifoloji məzmununun daha dəqiq izahına ehtiyac yaranır. Bu da yuxarıda qeyd etdiyimiz əlavə izahedici əlamətlərin yaranmasına səbəb olur. Şifahi xalq yaddaşının müasir səviyyəsində bu izah daim təkrarlana-təkrarlana mətnin tərkib hissəsinə çevrilir. Bu prosesdə mifik arxetipə mifoloji obrazın adının çəkilməsi ilə əsaslanma nisbətən arxa plana keçir. Yuxarıda misal gətirdiyimiz yasaqda adı çəkilən ağacların kəsilməsinə qoyulan yasaqların onların müqəddəsliyi ilə izah edilməsi dediklərimizə sübutdur. Müqəddəslik mücərrəd anlayışdır. Bu müqəddəsliyin əsasında bitkin mifoloji konsepsiya dayanmalıdır. Elə bir mifoloji konsepsiya ki həm mifik obrazları, həm sistemliliyi ilə mifoloji dünya modelini versin. Əslində elə bunların əsasında nə zamansa dediyimiz mifik konseptual dünyagörüş dayanmışdır.

Dərələyöz yasaqlarının içərisində elələri də vardır ki, onlar həm yasağın pozulması nəticəsində gözlənilən nəticə, həm də cəzanın icraçısı mifik qüvvənin özü iştirak edir. Məsələn:

«Əncir ağacının dibində yatan xəstələnər, ya da onu vurğun vurur, - deyərlər» (55, s.80). Burada mifik arxetip aşağıdakı formadadır:

Əncir ağacının dibində yatanı vurğun vurur.

Əslində əncir ağacının dibində yatanın xəstələnməsi vurğunun vurmasının nəticəsidir. Məndə isə vurğunun vurması ilə xəstələnmə bərabər statusa malik olaraq göstərilmişdir.

Dərələyəz folklorunda elə yasaqlar da vardır ki, onlar mifik arxetipə deyil, dini-əxlaqi görüşləri özündə əks etdirir. Məsələn:

Arı ailəsinin pətəklərinə haram əl toxunmamalıdı, bu zaman arılar məhv olar(55, s.80).

Yaxud:

Pay verilən qavı boş qaytarmaq olmaz, gərək həmin qava ya şəkər, ya duz qoyasan(55, s.80).

Bəlkə də, hər iki yasağın mifik arxetipində nə zamansa mifoloji inam dayanmış, bu inamı əks etdirən nəticə hissəsi də olmuşdur. Lakin xalq arasında universal dini-əxlaqi görüşlərlə izah olunduğu üçün elə bu yasaqlar bu şəkildə də bütöv təsir bağışlayır.

Bütün bunlardan əlavə regionda kanonik yasaq nümunələri də çoxluq təşkil edir:

Gecə vaxdı dırnaqları tutmazdar, onda ruhlar adamnan inciyər.

Qırxı çıxmamış uşağın üsdünə çiyət aparmaz, belə eliyəndə uşağın bədənini et kimi olar.

Günəş batandan sonra evdən başqasına heş nə vermək olmaz. Yoxsa öyün bərəkəti qaçar.

Gejə vaxdı ələyi, aşı-süzəni, xəlviri öydən kənara verməzdir.

Adamı süpürgə ilə döymək olmaz, şərə düşər.

Şər vaxdı yatmaq olmaz, çünki bu vaxtı öyün qara-qurası yatanın üstünə tökülər»(55, s. 81).

Beləliklə, mifoloji mətnlər içərisində yasaqların regional spesifikaya malik müəyyən xüsusiyyətlərinin olduğunu şahidi oluruq.

Dərələyəz folklorunda mifoloji mətnlər içərisində sınaqlar da mühüm yer tutur. Sınaqlar həm poetik strukturuna, həm də mifoloji funksionallığına görə yasaqlara son dərəcə yaxındır. Sınaqlarla yasaqlar arasındakı əsas yaxınlıq mifoloji arxetip etibarilə mifoloji normanın pozulması nəticəsində cəzanın alınması məntiqinə əsaslanılır. Məsələn:

Boş beşiyi yırgalamaz, bu, öydə bədbəxt hadisəyə səbəb olar.

İki qadının arasınnan keçmək olmaz, deyəllər kin, şərə düşəcəksən.

Duz günü səfərə çıxmazdar.

Bu sinamalar öz kanonik strukturuna görə yasaqlarla eynidir. Sınaq semantikasını bunların məzmununda son dərəcə zəif hiss olunur.

Bizcə, sınaqların yasaqlardan ən prinsipial fərqi əgər bir tərəfdən sınaq məzmunundadırsa, digər tərəfdən mifoloji arxetipdən başqa, həyati təcrübəyə əsaslanma da mühüm yer tutur.

Axşamüstü bulut qizarırsa, deməli, yağış yağacaq. Göyün üzü açıqsa, gün olacaq.

Əyər Günəşin üzündə qara halğa əmələ gəliarsə, deməli, bu il yağmurlu keçəcək.

Əyər kəndin itdəri, pişikləri kənddən çıxıf qaçılırsa, həməən yerdə zəlzələ olacağı gözlənilir, ehtiyatlı olmaq lazımdı.

It axşam vaxdı uluyanda vay gətirər, buna qarşı hazır olmaq lazımdı.

Ova gedən zaman qavağınıza tülkü çıxarsa uğurunuz xeyirri, dovşan çıxarsa uğurunuz uğursuz olacaq.

Pişik əlini yalayır, demək, evə qonaq gələcək.

Sarımsağı ələ verməzdər, yerə tullayıllar, gələn onu yerdən alıf aparar.

Yemək vaxdı duz tökülsə, ehtiyatlı olmaq lazımdı, evdə dava düşə bilər, bu zaman duzun üzərinə şəkər qoymaq lazımdır.

Adamın əlinin içi qaşınırsa, onda deyəllər ki, pul gələcək. **(55, s. 81).**

Dərələyəz folklor mühiti konservativ folklor mühiti olduğundan bu tipli paremioloji vahidlər gündəlik danışığda daha intensiv olaraq işlənməkdədir.

Bu paremioloji vahidlər içərisində alqışlar və qarğışlar, daha çox, qədim mifoloji və orta əsrlərin mifoloji görüşlərini özündə əks etdirir. Dərələyəz alqış və qarğışlarında dini görüşlərə

daha çox rast gəlinir. Bu alqış və qarğışların böyük əksəriyyətində Allaha inam üstünlük təşkil edir.

Alqışlar:

Allah canını sağ eləsin!

Allah süfrəni açıq eləsin!

Allah şəfa versin!

Allah toy qismət eləsin!

Allah amanında!

Allah səni sevindirsin!

Allah qəbul eləsin!

Qarğışlar:

Allah səni verincə bir qara daş verəydi!

Allah sənə qənim olsun!

Allah səni zəlil eləsin!

Allah bəlanı versin!

Allah sənə nəhlət eləsin!

Allah sənə qotur versin, dırnaq verməsin!

Allah başına daş salsın, altınnan çıxma bilməyəsən.

Bununla yanaşı Dərələyəz folklorunda İslamdan əvvəlki dövrlərin qədim mifoloji görüşlərini də özündə əks etdirən alqış və qarğışlar çoxluq təşkil edir.

III FƏSİL LİRİK FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ

3.1. Dərələyəz aşığı mühiti

Dərələyəz folklorunun ən aparıcı qollarından birini aşığı sənəti və bu sənətlə bağlı olan şifahi xalq yaradıcılığının müxtəlif sənət sahələri təşkil edir. Dərələyəz folklor mühiti Azərbaycanın konservativ aşığı mühitlərindən olduğu üçün burada aşığı sənəti xalqın estetik zövqünü təmin edən, onun bədii-estetik və əənənəvi-əxlaqi tələbatını tam ödəyən canlı sənət fenomeni kimi özünü göstərmişdir. Bu cəhət ayrıca olaraq həm bir inzibati ərazi vahidi, həm də bir etnik-mədəni sistem olaraq təkcə Dərələyəzə məxsus cəhət deyil. Aşığı sənətinin bu mühiddə sözün bütün mənalarında öz klassik məzmununu qoruyub saxlaması bütövlükdə Qərb folklor mühitinə aid xüsusiyyətdir. Həm Azərbaycanın qərb rayonları, həm də Azərbaycanın tarixi torpaqları olmuş, sonradan Ermənistanın ərazisinə qatılmış Qərbi Azərbaycan torpaqları əhalisinin həyat tərz, etnik mentalı, regional psixoloji özəllikləri, məənəvi-əxlaqi dəyərlərə münasibətləri və sairə etibarilə qədim türk etnik mentalını ən saf şəkildə özündə qoruyub saxlayan bölgələrimizdən olmuşdur. H. İsmayılovun təbircə desək, «genezisi etibarilə türk etnik-mədəni sisteminin milli diferensial mədəniyyət hadisəsi kimi seçilən, tipoloji baxımdan oxşar struktur elementlərini mühafizə edən Azərbaycan aşığı sənəti» də bu etnik-mədəni sistemin özəlliklərini özündə qoruyub saxlayan bir sənət fenomeni kimi bu bölgədə daha çox yayılmışdır. Dərələyəz folklor mühitində də aşığı sənətinin yüksək inkişafı Qərb aşığı mühitinin universal əlamətinin ayrıca bir regionda təzahürü kimi özünü göstərir. Hər halda Dərələyəz aşığı mühitinin sənət özəllikləri, mətn arsenalının poetik formal və ideya semantik xüsusiyyətləri, rəqs, musiqi, havacat sistemi ayrıca bir sistem hadisəsi olmaqdan daha çox, regional kulturoloji sistemin tərkib hissəsi kimi özünü göstərir.

Azərbaycan folklorşünaslığının bütün mərhələlərində aşiq sənətinin toplanılması, tərtibi, nəşri və araşdırması folklorşünaslığımızın əsas strateji istiqamətlərindən birini təşkil etmişdir(2,4,5,6,8,26,27,28,29,30,31,32,33,34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 59, 60, 61, 66, 67, 71, 72, 73, 79, 80, 81, 82, 83, 92, 93, 94, 95, 96, 10,114,115,119,120,123,141,159,163,175).

Azərbaycan aşiqşünaslığı tarixində aşiq sənətinin regional strukturu müxtəlif prinsiplər əsasında araşdırılmış, Qərb aşiq mühitləri də müxtəlif adlar və müxtəlif regional-mədəni sərhədlər daxilində təqdim edilmişdir. Son dövrlərə qədər aşiq sənəti haqqında kifayət qədər tədqiqat aparılsa da, bu tədqiqatlarda aşiq sənətinin poetika məsələləri hərtərəfli öyrənilsə də, bu sənətin regional strukturunun elmi şərhı verilməmişdir. Ayrı-ayrı aşiq mühitləri haqqında tərifli sözlər demək məsələnin mahiyyətini, aşiq mühitinin özəlliklərini izah etməmişdir. Elmdə aşiq mühitlərinin izah cəhdi elə cəhd olaraq qalmışdır. Məsələn,Göyçə aşiq mühiti haqqında aşağıdakı mülahizələr mühit haqqında elmi izahdan daha çox xoş söz, komplement təsiri bağışlayır: «Göyçə Azərbaycan türklüyünün ən saf bölgələrindən biri olduğu üçün orada saz-söz sənəti həmişə güzəranın ayrılmaz tərkib hissəsi olmuş və ulusun mənəvi yaşam sistemində aparıcı mövqeyə yiyələnmişdir. Şübhəsiz ki, əzəmətli ozan sənətinin də əsas məskənlərindən biri olmuş bu qədim türk yurdu öz misilsiz koloritini, bulaq kimi qaynayan obrazlı danışıq tərzini milli ruhun ən saf və ən dərin qatlarından şirə çəkərək yaratmışdır. Orta yüzilliklərdə aşiq sənəti təşəkkül tapdıqdan sonra Göyçədə qüdrətli mühitlərdən birinin meydana gəlməsi oradakı folklor həyatının ecəzkar qüdrəti ilə bağlıdır» (133,s.168).

Azərbaycan folklorşünaslığında ayrıca elm səviyyəsinə qalxmış aşiqşünaslıq sahəsində Azərbaycan aşiq sənətinin regional strukturu öz elmi izahını H.İsmayılovun elmi araşdırmaları timsalında tapdı. Azərbaycanın aşiq mühitləri və bu mühitlər arasında qarşılıqlı münasibətlər haqqında H.İsmayılovun mülahizəsi problemi nəzəri modelləşdirmə baxımından son dərəcə qiymətlidir: «Azərbaycanda mövcud aşiq

mühitlərinin regional, lokal etnik-mədəni sistem hadisəsi kimi vahid bir mədəni təmin (ümumtürk mədəniyyəti kontekstində götürülən aşiq sənətinin) bir-biri ilə qarşılıqlı təsir və əlaqədə olan, ayrı-ayrı keyfiyyət göstəriciləri baxımından spesifiklik kəsb etməklə yanaşı, tipoloji ümumilik xarakteri daşıyan sənət fenomeni olması aydındır. Lakin mövcud aşiq mühitlərinin lokal etnik-mədəni spesifikasi yalnız onların coğrafi mühit, mühitə mənsub sakinlərin (sənət subyektinin) yaşam tərz, ətraf gerçəkliyə münasibətindəki fəlsəfi, ictimai baxışların özəllikləri və s. ilə şərtlənən formal sənət elementlərinin (repertuar, rəqs, musiqi və s.) variantlılığı ilə məhdudlaşmır. Mövcud aşiq mühitlərinin qarşılıqlı dialektik münasibətində törənən və törədici, genetik bazis və üstqurum münasibətləri də mövcuddur və mühitlərə bu səpkidən yanaşma elmi baxımdan olduqca böyük əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, mühit differensiasiyasından əvvəlki mərhələdə aşiq sənəti lokal coğrafi məkanda və deməli lokal sənət çevrəsində özünün təşəkkül və təkamül mərhələlərindən keçməli, sənət bütün estetik göstəriciləri ilə bitkinləşməli, yalnız bundan sonra onda differensiya baş verməlidir. Aşiq sənətinin inkişafda mərhələ və tip təsnifatının bu şəkildə modelləşdirilməsini bizə bu sənətin öz təbii inkişaf dialektikası diktə edir» (119,s. 4).

Bu ümumnəzəri mülahizələrdən sonra müəllif nəzəri baxımdan müəyyənləşdirdiyi prinsiplərə uyğun olaraq Göyçə aşiq mühitini aşiq sənətinin genetik bazası hesab edir, bu mühiti «istər ideya-estetik baxımdan, istərsə də sənətin formal əlamətləri yönündən Qərbi Azərbaycan, Borçalı və Azərbaycanın Qərb rayonlarının aşiq məktəblərini akkumulyasiya edən» mühit kimi xarakterizə edir (119,s. 5).

Bizcə, H. İsmayilovun da müəyyənləşdirdiyi kimi, Qərb regionunda aşiq sənətinin ayrı-ayrı mühitlərindən bu regionda kulturoloji episentri Göyçə olan vahid bir etnik-mədəni sistemin regional təzahürlərindən danışmaq daha doğru olardı. Çünki Dərələyəz aşiq mühiti də daxil olmaqla Qərb mühitləri arasında universal əlamətlər çoxluq təşkil edir.

Tədqiqatçılardan professor A. Nəbiyev aşiq sənətinin regional strukturunu

dörd iri regional aşiq məktəbi əsasında sistemləşdirir:

1. Anadolu məktəbi;
2. Şirvan məktəbi;
3. Təbriz məktəbi
4. Göyçə məktəbi(160,s. 43-220).

Alim Dərələyəz aşiq mühitini Göyçə aşiq məktəbinin altı aşiq mühitindən biri hesab edir:

- Borçalı mühiti;
- Dərələyəz mühiti;
- İrəvan mühiti;
- Çıldır mühiti;
- Gəncəbasar mühiti;
- Qarabağ mühiti.

Alim yazır: «Anadolu, Şirvan və Təbriz aşiq məktəbi ənənələri geniş ərazilərdə yayılıb müxtəlif aşiq mühitləri yaratdığı kimi, Göyçə məktəbi də yaranıb formalaşdıqdan sonra yaxın və uzaq ərazilərə öz yaradıcılıq ənənələrini yaydı və onu davam etdirən mühitlər yarandı. İrəvan, Ağbaba, Çıldır, Dərələyəz aşiq yaradıcılığı özünün yeni-yeni sənətkarlarını yetirdi. Həmin mühitlərdə aşiq sənəti sürətlə yayıldı, istər aşiq musiqisini ifa etmək, istərsə də aşiq şeir şəkillərində söz qoşub düzmək ənənəyə çevrildi. Təbiət gözəllikləri, lirik hiss və duyğuların tərənnümü də özünü göstərməyə başladı. XIX əsrin ikinci yarısından bu mühitlərdə aşiq şeirində ədalətsizliyə, zülm və çətin güzəranı etiraz motivləri nəzərə çarpacaq dərəcədə yüksəkdi»(160, s.206).

Professorun Qərb aşiq mühitini bütöv kulturoloji vahid hesab etməsi tamamilə doğru fikirdir. Lakin mühit və məktəb məsələləri, bu anlayışlardan hansının içinə daxil olması məsələsi nisbətən mübahisəlidir. Hər halda bu problem folklorşünaslığımızda müzakirələr prosesindədir. Bizcə, digər tədqiqatçı alimlərin də müəyyənləşdirdiyi kimi «aşiq mühiti» anlayışı daha doğrudur. Məktəb anlayışı mühitin içərisinə daxil olan anlayışdır. Məktəb mühitin içərisinə daxil olan ayrı-ayrı böyük sənətkarların adı ilə bağlı yaranan aşıqlıqda, bədii

mətn arsenalının özəllikləri ilə xüsusi improvizasiyası ilə fərqlənən sənət istiqamətləridir.

Beləliklə, yuxarıda alimlərin də müəyyənləşdirdiyi kimi, Dərələyəzdəki aşığı yaradıcılığını kulturoloji episentri Göyçə olan Qərb aşığı mühitinə xüsusi bir etnik-mədəni regionu olaraq bəhs edilməsi daha doğrudur.

Məlumdur ki, aşığı yaradıcılığında həyatın elə bir sahəsi yoxdur ki, ona toxunulmasın. Xalqın hünəri, qəhrəmanlığı, igidliyi, düşməyə qarşı mübarizəsi, əməyə, əmək adamlarına sevgisi, torpağa bağlılığı, sevdiyi məşuquna sədaqəti, tutduğu yoldan dönməzliyi, ata-anaya, böyüyə hörməti, valideynlərin övlad yolunda fədakarlığı, təbiətin vəsfi, yaxşılıq və pislilik kimi əxlaqi keyfiyyətlərə münasibət, Xeyirlə Şərin mübarizəsi və həmişə Xeyrin qələbəsi, qaranlıqla işığın mübarizəsi və s. ünsürlər aşığı yaradıcılığında, aşığı şeirlərində açıqdan-açıq təsvir olunmuşdur. Xalq qəhrəmanlarının bir əlində qılınc olmuşsa, digər əlində saz olmuşdur. Sözlə qılıncın kəsəri eyni, bəzən sözün kəsəri qılıncdan da iti olmuşdur.

Dərələyəz mahalı da qədim türk məskənlərindən biri olduğundan burada aşığı poeziyasının geniş formada yayılmasının şahidi oluruq. Göyçə, Kəlbəcər, Laçın və Naxçıvan-Şərur bölgələri ilə qonşu ərazi olması bu bölgələrlə sıx əlaqəsi şəxsizdir. Həmin bölgələr coğrafi cəhətdən bir-birlərinə söykənmiş, arxa olmuş, xeyir-şərləri bir olmuş, qohumluq əlaqələri də yaratmışlar. Bu haqda professor H.Mirzəyevin elmi araşdırmalarında geniş yer verilmişdir (145).

Dərələyəz aşığıları içərisində saziynan, sözüynən sayılıb seçilənlərindən Aşığı Rzaqulu, Aşığı Cəlil (Sallı), Aşığı Qəhrəman, Aşığı Paşa (Hors), Aşığı Nəbi (Cırranı), Aşığı Əhməd, Aşığı Behbud, Aşığı Baloş (İsti su-Cermuk), Aşığı Nəcəf (Terp), Aşığı Bilal (Zeytə), Aşığı Haqverdi, Aşığı Fətulla, Aşığı Mehdi (Herher), Aşığı Talib, Aşığı Xanlar, Aşığı Abdulla, Aşığı Qulu, Aşığı Nəsim (Qovuşuq), Aşığı Əsəd, Aşığı Məhəmməd və digərlərinin adlarını dərələyəzlilər bu gün də yaxşı xatırlayır, daim onların şeirlərindən nümunələri el şənliklərində söyləyir və həvəslə qulaq asırlar. Dərələyəzdə mövcud olan aşığılar

haqqında məlumatlar uzun illər el arasında ağızdan-ağıza doluşduğu üçün onların bitkin tərcümeyi-hallarını və bədii irslərini tam halda toplamaq mümkün olmamışdır. Yaradıcılıqlarını toplamağa cəhd etdiyim aşığıların çoxunun adları təkcə xalqımıza deyil, hətta folklorşünaslara belə yaxşı bəlli deyil. Çünki o dövrdə ermənilər Azərbaycan-türk mədəniyyətini təmsil edən aşığıların tanınmasında maraqlı deyildilər. Hətta bəzi hallarda buna mane belə olmaqdan çəkinmirdilər. Lakin el arasında, el şənliklərində onların adları hörmətlə çəkilmiş, sözləri saz havacatlarında ifa olunmuş, beləliklə də müəyyən informasiya günümüze gəlib çıxmışdır. Biz uzun illər ərzində aşıqlardan, xalqın saz-söz həvəskarı olan nümayəndələrindən Dərələyəz aşığılarının tərcümeyi halları, ədəbi irsləri haqqında məlumatlar toplamışıq. Bu məlumatlar tam olmasa da, Dərələyəzdə aşığı sənətinin inkişafı haqqında müfəssəl təsəvvür yaradır.

1. Aşıq Nəbi

Dərələyəzin Cırrannı (bəzi mənbələrdə Ceyranlı) kəndində dünyaya göz açıb. Mahalın məşhur aşığılarından olmuşdur. Aşıq Nəbi Qaçaq Səfonun (Səfəralının) dövründə yaşamış (təxminən 1820-1890-cı illər), Qaçaq Səfonun və dəstə üzvlərinin igidliyini, qoçaqlığını, mübarizliyini, əliaçıqlığını vəsf etmişdir.

Aşıq Nəbinin şəcərəsində oğlu Əhməd, nəvəsi Baloş, Oktay da onun yolunu davam etdirmiş, aşığılıq sənətinin layiqli davamçıları olmuşlar. Dərələyəz aşığılarının çoxu el şənliklərində, toylarda Aşıq Nəbi şeirlərinə müraciət edir, «Qaçaq Səfo» dastanını ondan öyrəndiklərini söyləyirdilər. Biz 1970-ci ildə onun qızı Fatma ilə görüşəndə onun səksəndən çox yaşı varıydı. O da sazın-sözün vurğunu, həm də sinədəftər idi. Həm babası Nəbinin, həm də atası Aşıq Əhmədin şeirlərinin, eləcə də folklor nümunələrinin mahir bilicisi idi. Biz ondan xeyli material toplamışıq. Aşıq Nəbinin əlimizdə «Dağlar», «Arxalıq», «Gərək», «Bulaq» və «Qaçaq Səfo» dastanında gətirmiş xeyli şerləri var.

Aşıq Nəbi «Dağlar» gəraylısında azərbaycanlıların qatı düşməni olan vaxtilə Türkiyədə sərkərdəlik etmiş, sonralar türklərə, o cümlədən azərbaycanlılara qənim kəsilmiş tayquaraq Andranik Uzunyanın bəd əməllərini ürək ağrısı ilə qələmə alır.

Mərdlər ilə öyünübü,
Güllü donun soyunubdu.
Kərəm kimi geyinibdi,
Bir qara libasa dağlar.

Ağrının dağı qoşadı,
Ətrafı tər bənövşədi.
Qıran Andranik Paşadı
Dünya döndü yasa, dağlar.

Aşıq Nəbi eyni zamanda Dərələyəzdə məşhur olan «Qaçaq Səfəralı»dastanının əsas obrazlarından birinin- eyni adlı obrazın tarixi prototipidir. Məlumdur ki, dastanlarımız, o cümlədən qəhrəmanlıq dastanlarında qəhrəmanların qələbəsi ozan, yavaşq və aşıqların dilindən rəğbətlənir, təriflənir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında Dədə Qorqud, «Koroğlu» dastanında Aşıq Cünun necə fəaliyyət göstərsə, «Qaçaq Səfo» dastanında da Aşıq Nəbi eyni fəaliyyətdədir. Lakin bununla yanaşı «Dədə Qorqud» dastanında Dədə Qorqud obrazını Aşıq Cünun və Aşıq Nəbi obrazı ilə eyniləşdirmək olmaz. Qorqud obrazı dastan strukturunda son iki obraz üçün arxetipik əsas rolunu oynasa da, onun miqyası və funksiyası tamamilə fərqlidir. «Qaçaq Səfəralı» dastanında Aşıq Nəbinin bədii funksiyası daha çox «Koroğlu» dastanındakı Aşıq Cünun obrazına uyğun gəlir.

«Qaçaq Səfo» dastanındakı «Qaçaq Səfəralının Zəngəzur səfəri» qolunda Qaçaq Səfo və onun dəstə üzvlərinin Qaçaq Nəbinin köməyi ilə qazandıqları qələbə Aşıq Nəbinin dilindən belə söylənir:

Xəbər gəldi, Məmmədalı tutulub,
 Qol-qanadı qandalığa bükülüb.
 Bədavi minəndə qullar tökülüb
 Yüz atlı dağıdan can Səfəralı,
 Düşməyə yalatdı qan Səfəralı.

Pristavı öldürüb izin izlədi,
 Sırr sözünü şirin dildə gizlədi.
 Tikəni yemədi, yoldaş gözlədi.
 Hatəmi-tey olan can Səfərah,
 İyidlər sərdarı xan Səfəralı.

Neçə para kəndi eylədi azad,
 Qırdı bəyi, xanı qəlblər oldu şad.
 Aşıq Nəbi aldı bir ağır xalat
 Gorusda ad alan can Səfəralı
 Pristava içirtmədi qan Səfəralı (131,s.45-46).

2.Sallılı Aşıq Rzaqulu

Şair Rzaqulu təxəllüsü ilə tanınan Sallılı Aşıq Rzaqulu 1870-ci ildə Sallı kəndində yoxsul bir ailədə doğulmuş, uşaqlıq və gənclik illəri o dövrün tanınmış el sənətkarları olan Aşıq Cəlil, Aşıq Qəhrəman, Aşıq Alhüseyn, Şair Təhməz, Dəllək Xələf, Aşıq Əsədin əhatəsində keçmişdir. Onun ilk ustadı dayısı Aşıq Alhüseyn olmuşdur. Sonralar o, müstəqil olaraq el şənliklərində, toylarda

məclis açmış, xalq arasında məşhurlaşmışdır. Şair Rzaqulu ömrünün səksən ilə yaxınını doğma yurdu Dərələyəzdə yaşasa da, məkrli deportasiya siyasəti onu da doğma vətənindən didərgin salmışdı. O, 1948-ci ildə məcburi köçkün salınmış, ömrünün qalan yeddi ilini Salyan rayonunda yaşamaq məcburiyyətində qalmışdı. 1956-cı ildə el şairi 86 yaşında vətən həsrəti ilə dünyasını dəyişdi.

Günümüdə gəlib çatan şeirlərindən bəlli olur ki, yaradıcılığı çoxşaxəli olmuşdur. Aşıq şeirinin bütün formalarında şeir yazmış, hətta özünün bir dastanının olduğu belə ehtimal olunur. Onun şeirlərinin, yaradıcılığının toplanması ilə Qulu Kəngərli ciddi məşğul olmuş, aşığın otuza qədər şeirini və bir dastanını toplamağa müvəffəq olmuşdur.

Şairin şeirlərinə nəzər saldıqda onun xalqın həyatında baş verənlərin bədii bir şəkildə necə gözəl ifadə etdiyinin şahidi oluruq. Informatorların söylədiklərinə əsasən o, yaxşı saz çalmamışdır. Əsasən toxumalı şeirlər söyləmişdir. Xalqın malına göz dikən, yalan danışan bəy, xan, mülkədarları, ruhaniləri, mollaları tənqid etməkdən qorxmamışdı. Şair Rzaqulu özünün «Molla» şeirində kasıb kəndliləri aldadıb onların var-yoxunu əlindən alan bir simasız mollaı tənqid atəşinə tutur.

Hasand işi sən salırsan çətinə,
Bir duva yazırsan od qiymətinə.
Dadanmısan qara toyuq ətinə,
Toyuq əti sənə zəhrimar olsun.

İstəyirsən deyim sözün düzünü,
Aldadırsan əllisini, yüzünü.
Yaxşı eşit Şair Rza sözünü
Eşitməsin qulaqların, kar olsun.

Göründüyü kimi, Şair Rzaqulunun poeziyasında tənqidi ruh hakim mövqedə olmuşdur.

Onun Horsdu Şair Bayramla deyişməsi vardır. Əvvəlcə bir-birlərinə hərbi-zorba gələn el şairləri sonralar dostlaşır, qan qardaşı

olurlar. Şair Bayram Şair Rzaqulunun qızı Pakizəyə, cavabında isə Şair Rzaqlu da borclu qalmayıb onun qızı Zeynəbə gözəl bir şeir həsr edib ərməğan edir. Biz Şair Rzaqulunun «Dağların», «Zeynəb», «Çaya xitab», «Dağlar», «Arpa ilə buğdanın deyişməsi», «Olsun», «Eyləsin», «Haray», «Çəyirtkə», «Evə xitab», «Dəyirman» şeirlərini toplayıb nəşr etdirmiş, oxucuların ixtiyarına vermişik(22,s.206-216).

3. Aşıq Qulu

Dərələyəz mahalında sayılıb-seçilən aşıklardan biri də Aşıq Qulu olub. Əsasən Ələyəz, Əmağ, Qovuşuq, Sallı, Ağkənd, Hors, Horbadıq və digər kəndlərin el şənliklərində məşhurlaşmış Aşıq Qulu gözəl səsə malik olmuşdur. Geniş yaradıcılıq istiqamətlərinə malik olan aşığın əlimizdə cəmi iki şeiri, «Oldu», «Kimi» şeirləri vardır. «Oldu» şeiri daim bizə düşmən kəsilən ermənilərin vəhşiliyindən bəhs edir. Başkəsən erməni cəlladları türk qanına susamış əli silahsız insanları qırmaqdan həzz alır, azərbaycanlıların kökünü kəsmək qəsdində bulunmuşlar. Şeirə diqqət yetirək:

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

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

Müsəlman seçilib can bezar oldu (22, s. 217).

Belə bir faciəni gözləri ilə görən şair sonrakı nəsillər üçün çox gözəl tarixi səhnə yaratmışdır. Özlərini daim fəqir, əzilən millət kimi qələmə verməyə çalışan vəhşi xislətli ermənilərin törətdikləri qan heç bir türkün, azərbaycanlının yadından çıxmamalıdır. Şair bu dəhşətli səhnəni poetikləşdirməklə yaxın tarixi keçmişimizin faciələrini etnik yaddaşa həkk etmişdir.

Aşıq Qulu lirik şeirlər də yazmışdır. Aşığın «Kimi» şerində aşıqın sevgilisinə öz arzu və istəyi belə bildirilir:

Durum dolanım başına,
 Şamda pərvanələr kimi.
 Yandım sənin atəşinə,
 İstər analar kimi.

Kor oldum gəb bilmədim,
 Dərdini bilə bilmədim.
 Şad olub güb bilmədim,
 Solmuşam lalalar kimi.

Qulu deyir sözü haqdı,
 Qocaldım, ünvanım yoxdu.
 Şəni saxladım bir vaxtı,
 İstəkli balalar kimi.

Şairin gözləri tutulur, həsrətində olduğu sevgilisinin dərindən xəbər tutmur, düzlərdəki lalələr kimi soluxur, ən nəhayət şair qocalıqdan gileylənir, yadına salır ki, bir vaxtlar sevgilisini ana balasını saxlayan kimi saxlamışdır. Bu poetik parçada lirik-emosional duyğular həm aşiq şeirinin tarixi ənənəsinə əsaslanaraq, həm də fərdi poetik istedadın öz gücü hesabına son dərəcə yüksək bədii mükəmməllikdə təqdim edilmişdir. Şübhəsiz ki, belə yüksək istedadla malik aşığın poetik irsi bu iki şeirlə məhdudlaşa bilməz. Hər halda gələcək toplama fəaliyyətində bu istiqamətdə araşdırmaların davam etdirilməsi məqsədəuyğun olardı.

4. Şair Alhüseyn

Şair Alhüseyn də Dərələyəzin Sallı, Ağkənd, Örgəz, Ördəpin və digər kəndlərində el şənliklərini aparmış, xalq arasında məşhur olan aşıqlarımızdan olmuşdur. Müraciətlə yazılmış «Amandı» qoşması, digəri isə «Kimidir». Çoxşaxəli yaradıcılığa malik olan Şair Alhüseynin də cəmi iki şeiri əlimizdədir. Şair Alhüseynin «Amandı» şeiri son dərəcə hüznü və kədərli bir şeirdir:

Üz tutuban biz Vətənə gedirik,
 Bir yol ver, bir yol ver, dağlar, amandı.
 İrayın döndərsin min qan eyləsin,
 Göstərmə sən yaman çağlar, amandı.

Zalım dağlar mənə yaman bəhs eylər,
 Dağlar inildəyər, daşlar səs eylər.
 Bu əhvalı gedib xəbər versələr,
 Anam-bacım qara bağlar, amandı(22, s.218).

Aşıq poeziyasının çoxəsrlik ənənəsində olduğu kimi, dağlar obrazı vasitəsilə yazılmış şeirlərdə təbiət gözəllikləri ilə bərabər sosial-ictimai problemlər də həmişə əks olunmuşdur. Şair Alhüseyn də bu ənənəyə sadıq qalmışdır. Əslində bu şeirdə dağlara müraciət bir ədəbi priyomdur. Şair vətən həsrətini ifadə etmək üçün dağlara müraciət etmişdir. Məlum olduğu kimi aşıq poeziyasının ənənəvi mövzularından olan dağlar şeirləri Aşıq Ələsgər poeziyasında da yüksək bədii təcəssümünü tapmışdır. Dağlar mövzusunun Dərələyəz aşığılarının yaradıcılığında yüksək səviyyədə əks olunması da ilk növbədə Ələsgər poeziyası ilə əlaqədardır. “Aşıq Ələsgər özündən sonrakı Azərbaycan aşıq poeziyasına qüvvətli təsir göstərmişdir. Bir çox görkəmli Azərbaycan aşığı Ələsgərə nəzirələr yazmışlar. Bunlardan şair Vəlini, Aşıq Hüseyn Bozalqanlı, Mirzə Bəyləri, Usta Abdullanı, Aşıq Teymuru, Aşıq Musanı, Aşıq Həsəni və başqalarını göstərmək olar. Aşıq Ələsgər yaradıcılığından yazılı ədəbiyyatımızın da bir sıra nümayəndələri qidalanmışlar” (58, s.196). Tədqiqatçıların sadaladığı bu aşığıların siyahısını bir neçə dəfə artırmaq mümkündür və Dərələyəz aşığıları bu siyahıda ən mühüm yerləri tutur.

Həqiqətən də dağların Aşıq Ələsgər demişkən, yaman qeyzli vaxtları olur, hərdən qan etməkdən belə çəkinmir. Ucalığı, saf havası, əzəməti, yaylaqları ilə öyündüyümüz dağlar neçə-neçə igidlərə yol verməyib, əjdaha kimi kamına çəkib, kəfənsiz, yasinsiz, əbədiyyətə qovuşanlar azmı olub dağlarda. Şeirin son bəndinə diqqət yetirək:

Alhüseyn deyər, bu növrəğa qatılam,
 Əcəl qəflətindən çətin ayılam.
 Zalım dağlar, ölməyindən deyiləm
 Tapılmaz beş arşın ağlar, amandı (22,s.218).

Şair Alhüseynin son dərəcə orijinal əsərlərindən biri «Kimi» rədifli şeiridir. Bu şeir tikiş məşınına həsr olunmuş və qıfılbənd şəklində yazılmışdır. Məşının bütün xüsusiyyətlərini bədii formada çox ustalıqla qələmə almışdır. Tikmək xüsusiyyətini zənana (qadına), taxt üstündə oturmağını sultana, qara rəngdə olmasını tər lana, iynəsini şahmar ilana və s. bənzətmələrdən gen-boluna istifadə etmək bacarığını nümayiş etdirib. Şair tikiş məşınının əlamətlərini sadalamaqla onun nə olmasının cavabını qarşı tərəfə verməklə maraqlı bir qıfılbənd yaratmışdır:

Bu gün bir əcaib gördüm,
 Təşbehi zənan kimidir.
 Oturubdu taxt üstündə.
 Əsası sultan kimidir.

Vüsalını xəbər alsan,
 Bir qara tər lan kimidir.
 Əl vuranda ələ sancır,
 Bir şahmar ilan kimidir (22,s. 218).

Tikiş məşının əlamətləri müqayisələr vasitəsilə bədii baxımdan dəqiq təsvir edilsə də, şair cavabı tapılması son dərəcə müşkül olan mürəkkəb bir qıfılbənd yaratmağa nail olmuşdur. Məlumdur ki, aşiq ədəbiyyatında qıfılbənd bir janr kimi son dərəcə mürəkkəb struktura malikdir. Heç də təsadüfi deyil ki, bu janrda ən kamil nümunələri ən ustad aşıqlarımız yaratmışlar. Nəinki aşağı səviyyəli, hətta orta səviyyəli aşıqların qıfılbənd yaratmağa istedadı çatmamışdır. Şair Alhüseynin belə bir mürəkkəb janrda son dərəcə orijinal bir əsər yaratması onu sübut edir ki, o ustad sənətkar olmuşdur. Belə bir ustad sənətkarın işə, heç şübhəsiz, əsərləri xeyli sayda olmalıdır.

5. Aşıq Mehdi Ataşoğlu

Dərələyəz aşiq sənətinin təmsilçilərindən növbəti aşiq xalqımızın tanınmış və ustad aşıqlarından olan Aşıq Fətullanın bacısı oğlu ixtisasca müəllim, təbiətə şair olan Aşıq Mehdi Ataşoğludur. 1923-cü ildə Dərələyəzin bağ-bağatlı Herher kəndində dünyaya göz açıb. Böyük Vətən müharibəsi illərində Vətəni müdafiəyə yollanıb, 416-cı Taqanroq diviziyasının pulemyotçusu olub, müharibə başa çatandan sonra doğma kəndinə geri döən Mehdi 1948-ci ildə doğma vətənindən deportasiya olunur. O vaxtdan Tərtər rayonunun Şəhləbad kəndində məskunlaşır. Həm savadlı və bacarıqlı müəllim kimi, həm də xalq arasında şair-aşıq kimi hörmət və izzətlə qarşılanıb. Onun yazıb-yaratdığı qoşma, gəraylı, tənris, müxəmməs, bayatı və digər şeir nümunələrinin əksəriyyətində Dərələyəz mahalının həsrəti daha geniş yer tutur. Eyni zamanda təbiətə vurğunluq, halal zəhmətə bağlılıq kimi motivlər də əsas yer tutur. Aşıq müasirlərinə, xüsusən gənclərə nəsihət məzmunlu şeirlər ünvanlayır. Xalq malına göz dikən müftəxorlar, asan yolla varlanmaq istəyən nadanlar, əliəyri ticarət işçiləri onun şeirlərinin tənqid hədəfləridir:

Arpa yolmur-tikan bata əlinə,
Biçin biçmir-ağrı düşə belinə.
Vıdanı yox-doğru gələ dilinə.
Namusu, qeyrəti satır, utanmır.

Mehdi, rüşvətxorlar haram bilməyir,
Zəhmət çəkib alın tərini silməyir.
Belələri görən, niyə ölməyir?
Halalı harama qatır, utanmır(22,s.228).

Bu şeirində şair insan xislətinə yaraşmayan mənfi əxlaqi keyfiyyətləri tənqid etməklə, əslində, sosial disharmoniyaya qarşı, cəmiyyətin nizamını pozan bədxislət insanlara qarşı poetik etiraz səsinə ucaltmışdır.

«Qoymayın» rədifli şeirində isə sosial naqisliklərə qarşı şairin etiraz səsi daha gür səslənir:

Aman Allah, zülm ərsə dayanıb,
İnsanlar şeytan doğur, qoymayın!
Xalqımı qoruyun gələn bələdan,
Qan içənlər para yığır, qoymayın.

Tülkülər əl çalır, çaqqallar gülür,
Küləklər bəd əsir, çıraqlar sönür.
İllər də dəyişir, tərsinə dönür.
Erkəkləri dişi sağır qoymayın!

Ədalət insanın qanında gərək,
Doğruluq, düzgünlük canında gərək,
Xoşbəxtlik dünyanın sanında gərək,
Göydən yerə daşlar yağır qoymayın(22,s.230).

Bu şeirdə şairin mənəvi-əxlaqi dəyərlərin itməsindən doğan həyəcanları poetik «SOS» signalı səviyyəsinə qalxır. Şairin poetik həyəcanları bütün insanlığı dünyanın mənəvi nizamını qorumağa, bu işdə səfərbər olmağa səsləyir. Şeirin «qoymayın!» rədif-çağırışı belə bir amalın faktıdır. Bu şeirdə hər bir sətir, ifadə sülhə çağırış, əmin-amanlığa çağırış, haqqı-ədaləti bərpa etməyə çağırışdır. Bütün dünyanı xoşbəxt, bütün insanları sülh, azadlıq içərisində görmək naminədir bu narahatlıq.

Aşıq Mehdi klassik Azərbaycan poeziyasına, folklor ədəbiyyatımıza yaxından bələd bir sənətkar olmuşdur. Yeri gəldikcə ustad sənətkarların əsərlərinə maraqlı nəzirələr də yazmışdır. Onun son illərdə iki kitabı çapdan çıxmışdır. Təəssüflər olsun ki, ikinci kitabını özü görmədi. Ömrünün ixtiyar yaşında, 80 yaşda Vətən həsrəti ilə dünyasını dəyişdi.

Aşıq Mehдинin «Torpaq», «Kimdi», «Dağlar», «Saxla», «Olma», «Gedibdi», «Qəlbimizdə qalasısan», «Qoymayın», «Görünür», «Bax-bax», «Saxla» və s. kimi yüzlərlə şeiri dərələyəzlilərin, tərətərlilərin və bütün elat -tərəkəmə camaatının dilində əzbərdir. Onun şeirlərinə musiqi də bəstələnmişdir.

Aşıq Mehdi Səhləbadda yaşamaq məcburiyyətində qalsa da, oranı özünə doğma sansa da hər il yay aylarını dədə-baba yurdu

Dərələyəzdə, Herherdə, Kəlbəcər İstisuyunda, Səfolar İstisuyunda (Cermukda), Qovuşuq, Ələyəz, Sallı, Güldüz, Qabaxlıda, Gədikvəngdə, elatın yayladığı məxmər Kəngərli, Daşkörpu, Tikannı, Divəyli, Soğannı, Təkəndoduran, Murad təpə, Qızıl təpə, Arxaşan, Qısır, Göydağ, Soyuq bulaq, Şah bulağı, Alma bulağı, Dərəyurd yaylaqlarında yaylayan Murtulu, Təhlə, Aşıxlı, Eyvazallar, Alıqullar, Mərcanlı, İmanverdilər, Alpənahlılar, Şahsevən və digər tayfaların toy şənliklərində, aşıq yığnaqlarında daim xalqın arasında olmuş, həm özünün, həm də ustad aşıq və şairlərin sözlərini, havacatlarını xüsusi maraq və ustalılıqla camaata çatdırmışdır. Onu tanıyanlar bu gün də el şənliklərində, toylarda, adicə olaraq bir yerə toplaşıb söhbətləşəndə el şairi Mehdi yad edir, onun dadlı-duzlu şeirlərindən söyləyirlər.

Dərələyəz aşıqları bir-birlərinin yaradıcılığına yaxından bələd olmuşlar. Yeri gəldikcə biri digərinə istinad edər, şeirlərinə nəzirələr yazar, bir-birlərinin şeirlərinə oxşar şeirlər də yazmışlar. Aşıq Mehdi dədə aşıqların yaradıcılığına bələd olmuş, onların işlətdikləri bəzi ifadələrə müasirlik gətirmişdir.

6. Aşıq Qəhrəman

Dərələyəzin Hors kəndində anadan olmuş, dövrünün tanınmış aşıqları arasında özünə mühüm yer tutmuşdur. Deyilənə görə «Qəhrəmani» havasının çox mahir ifaçısı olduğundan (həmin havacatı onun özünün yaratdığı ehtimal olunur) Göyçəli Dədə Ələsgər məclislərinin birində həmin havanı məhz «Qəhrəmani» adlandırmış və aşığın adı ilə bağlamışdır (145s.296). Aşıq Qəhrəman Dərələyəzlə yanaşı, qonşu Göyçə, Kəlbəcər, Zəngəzur, Naxçıvan, Şərur, Vedibasər, Zəngibasər mahallarında da tanınmış el aşığı kimi şöhrətlənmişdir. Sonrakı aşıqlar bu illərə qədər onun şeirlərini, havacatlarını el şənliklərində ifa edərmişlər.

7. Aşıq Behbud

1916-cı ildə Dərələyəz mahalının İstisu kəndində (Cermuk) anadan olmuşdur. 1939-cu ildə İrəvan tədris kombinatı nəzdində hesabdar işçi kadrları hazırlayan kursa daxil olmuş, 1941-ci ildə oranı əla qiymətlərlə bitirmiş, həmin vaxtdan Paşalı rayonunun (sonralar Əzizbəyov) əksər kəndlərində ixtisası üzrə, hesabdar sonralar isə kolxoz sədri vəzifəsində çalışmışdır.

1942-ci ildə Vətəni müdafiə məqsədi ilə müharibəyə getmiş, cəbhədə kapitan rütbəsinə kimi yüksəlmiş, Berlinədək bir döyüş yolu keçmişdir. Elə həmin illərdən də sazın-sözün sehrinə düşmüş, ədəbi yaradıcılıqla da məşğul olmuşdur. Cəbhədən geri döndükdən sonra əmək fəaliyyəti ilə yanaşı, el sənətini də toylarda, şənliklərdə nümayiş etdirmişdir. Onun vətən, ana, torpaq haqqında, müharibə mövzusunda çoxlu şeirləri vardır. Doğma yurdu Dərələyəzdə yaşadığı müddətdə digər bölgələrdən Dərələyəzə köçürülən ermənilərlə daim mübarizə şəraitində yaşamışdır. O, hər vaxt sözünü açıq-aydın söyləyən el sənətkarı olmuşdur.

Aşıq Behbud klassik şair və aşıqların yaradıcılığına dərindən bələd idi. El şənliklərində ustad aşıqların şeirlərini, havacatlarını ifa etməklə yanaşı, özünün sərrast və yerində söylənən bədii nümunələrini də söyləməkdən çəkinməmişdir.

Aşıq Behbudun dastan-rəvayət yaradıcılığı da mövcud olmuşdur. Onun onlarca şeiri və iki dastan-rəvayətini «Sazlı-sözlü dərələyəz» kitabında nəşr etməyə müvəffəq olmuşuq(22,s.186-194). Aşıq Behbud Dərələyəz qaçaqlarından olan Qaçaq Səfəralı haqqında dillərdə dolaşan «Qaçaq Səfo» dastanının müəyyən qollarını (cəmi 4 qol) toplamış, el aşıqları Aşıq Nəbi və oğlu Aşıq Əhməddən aşılıq sənətini əxz eləmişdi. Özünü dastan yaradıcılığında da sınımış, sənətkarlıq baxımından, zəif olsa da özünün adı ilə bağlı dörd dastan yaratmışdır. Onun «Aşıq Behbudun Qara kilsə səfəri», «Aşıq Behbudun fayka əhvalatı», «Aşıq Behbud və Bənövşə», «Fəhlə oğlan və kolxozçu qız» dastan-hekayələri məlumdur. Aşıq Behbud dövrünün tanınmış şəxsləri, ədəbi simaları ilə yaxın münasibətdə olmuşdu. Onun tanınmış şair, aşıq yaradıcılığının bilicisi Osman Sarıvəlliyyə ünvanladığı «Dözəsən gərək» rədifli şeiri məzmun baxımından çox maraqlıdır.

Osman qağa, ocağına gəlmişəm,
Ad-sanına, sorağına gəlmişəm.
Sarıyerdən Şahdağına gəlmişəm,
Mənim bu dərdimi yazasan gərək.

Vurğundan qalmısan bizə yadigar,
Səndə cəsarət var, səndə hünər var.
Qazax, Dərələyəzdə nə qədər nə var
Meydanda nə kimi qızısan gərək(22,s.169).

Aşıq Behbudun 1960-1980-cı illərdə dövrü mətbuatda həmişə şeirləri dərc olunmuşdur. Onun «Səni», «Necoldu», «Göyçə mahalı», «Bizim arvad», «Yaraşmaz», «Sazımdı», «Cermuk», «Getdi», «Olmadı», «Bir ölüm», «Mən», «Nara hey» lirik qoşma, gəraylıları, «Köpəkoğlu», «Daşnak ermənilərə» həcəvləri, «Var» bağlaması və onlarca başqa yaradıcı nümunələrini toplayıb dərc etdirmişik.

Dərələyəz aşıqları aşıqlığın bütün klassik tələblərinə cavab verən, bu sənətin bütün sinkretik cəhətlərini özlərində əks etdirən aşıqlar olmuşlar. Mühit konservativ olduğundan Dərələyəz aşıqlarında klassik standartlar tamamilə qorunub saxlanılmışdır. Məlum olduğu kimi aşıq sənətinin klassik prinsipləri bu sənətdə bir neçə sənətin birləşməsində əks olunur. Bu cəhətləri Mürsəl Həkimov aşağıdakı kimi xarakterizə edir: «Aşıq sənəti öz qədim köklərinə, ənənələrinə sadıq qalmaqla yanaşı, həm də incəsənətin bir çox sahələrini özündə birləşdirən sinkretik sənətdir. Məlum olduğu kimi, aşıq həm şeir qoşur, həm də havacat yaradır. Dastan söyləyərkən aşıq aktyor kimi roldan-rola girir. Hər bir obrazı öz ədası, dili ilə danışdırıb dinləyiciyə çatdırır. Aşıq dastan söyləyəndə, yaxud lirik şeirlərinin ifasında, saz havacatının tələbinə müvafiq ayaq uydurur, rəqs edir, ustadnamə deyir, nəticədə bir növ ssenarist, rejissor, dirijorluq kimi sənətləri də özündə birləşdirir»(94,s.7).

Müasir Dərələyəz aşıqlarında da bu cəhətlər hamısı ən yüksək səviyyədə qorunub saxlanılmaqdadır. Bununla yanaşı Dərələyəz aşıqlarında müəyyən özünəməxsusluqlar da mövcuddur. Dərələyəz aşıqlarının bədii mətn arsenalında bu özünəməxsusluq onların bədii yaradıcılığında ictimai motivlərin üstünlük təşkil etməsində özünü göstərir. Bunun da obyektiv tarixi səbəbləri vardır. Məlumdur ki, Dərələyəz və dərələyəzlilər

uzun müddət düşmən əhatəsində yaşamışlar. Onlar daim ermənilərin soyqırım təhlükəsi altında olmuş, dəfələrlə soyqırma məruz qalmışlar. Bundan əlavə dərələyzlilər məkrli erməni siyasətinin nəticəsi olan deportasiyaya məruz qalmış, zorla öz dədə-baba torpaqlarından didərgin salınmışdılar. Bütün bu hadisələr Dərələyz aşığılarının bədii yaradıcılığında əks olunmuşdur. Aşıqlar hər bir ictimai və tarixi hadisəyə dərhal öz yaradıcılıqlarında yer ayırmış, qorxmadan həmin hadisəni tarixin yaddaşına həkk etmişlər.

Aşıq Behbud isə öz yaradıcılığında erməni daşnaklarının yerli türklərə-azərbaycanlılara qarşı məkrli-savaşın və türk ordusunun azərbaycanlılara köməyini qələmə alaraq yazırdı:

İyirmi tarix tamam oldu,
Çox planlar gəldi başa.
Bəylər, xanlar, mülkədarlar,
Tamam mat qaldı bu işə.

Quşçubiləyin daşnakları,
Türkə qarşı çıxdı daşa
Min yaşasın Türk ordusu
Pərən saldı hamısını

...Koroğlutək büsat eylədi(22,s.177).

Aşıq Xanların yaradıcılığında da ermənilərin – Yaponun rəhbərliyi ilə azərbaycanlılara divan tutması, insanları böyük ev damlarına, məscidə doldurub od vurmaları ürək ağrısı ilə qələmə alınıb, sanki bu mısralar qanla yazılıb:

Yaşıl dağlar, qan boyanan dərələr,
Deyin görüm, Əmağuda kim qaldı?
Yapon əclaf al boyadı elləri,
Yandı ellər bizlərə də qəm qaldı.

Hiylə ilə əldən silah alındı,
Arvad-uşaq tövlələrə salındı.
Od vuruldu, nəhəng tonqal qalandı,
Oda yandı, evlər uçdu, him qaldı(22,s.200).

Aşıq Məhəmməd isə ürək ağrısı və yangısı ilə doğma dədə-baba yurdun nankor qonşumuz olan zəli xislətli ermənilərə qalmasına sanki ağı deyir.

...Əyricə, Ələyəz, Qısırın dağı,
Sandıqlı, Sarı yer, Yazı yaylağı.
Göydağın meşəsi, Morun bulağı,
Cermukun cənnəti gör kimə qaldı(22, s.200).

2003-cü ildə doğma yurdun həsrətilə Tərtər rayonunun Səhləbad kəndində dünyasını 80 yaşda dəyişən tanınmış aşıq Aşıq Mehdimin şeirlərində doğma yurdun erməni daşnaqlarına qaldığı ürək yangısı ilə təsvir olunmuşdur:

Getdim çıxdım Herherdəki evimə,
Nəzir-niyaz qoydum Ərgəz pirinə,
Qırxbulaqdan torpaq yığdım çivimə,
O yaşıl oylaqlar obasız qalıb.

Nərgizlərdən dəstə tutub bağladım,
Ağbulaqda ellər deyib ağladım,
Çaylar kimi aşıb-daşib çağladım
Toy-büsatlı dağlar kamansız qalıb.

Bol bulaqdan su gətirdim gözümdə,
Necə gedib gəldim, bilməm özüm də,
Dostlar, kimlər olar mən tək dözümdə,
Sonalı göllərim sonasız qalıb.

Dığalar o yerdə məskən salıbdır,
Vətən Dərələyəz girov qalıbdır,
Yurdumun başını duman alıbdır,
Qıy vuran qartallar yuvasız qalıb.

Misal gətirdiyimiz şeir nümunəsində düşmən tapdağı altında qalmış torpaqlarımız bütün etnoqrafik kolariti və toponimikası ilə təsvir edilmiş və bu təsvir fonunda da yurd həsrəti əks olunmuşdur.

Və yaxud eyni bir ovqat şairin «Dığa» şeirində də əks olunmuşdur:

İştahan itidir Zori Balayan,
 Cızdığın planlar zay olar, dığa!
 Sən bilmirsən soyum qulaqkəsəndir?
 Xalqınız səylərə tay olar, dığa!

Qarabağdan əl çək, əlin kəsilər!
 Papa, mama deyən dilin kəsilər,
 Xaçatur, Vartazar, elin kəsilər!
 Leşiniz itlərə pay olar, dığa!

Bu şeirdə isə aşığın düşməyə sonsuz nifrəti əks olunmuşdur. Şair ermənilərin qaniçən və qəddar simasını son dərəcə böyük məharətlə yarada bilmişdir.

Dərələyəz folklorunda, eləcə də el şairlərinin yaradıcılığında ictimai-siyasi motivli nümunələr olduqca çoxdur. Xalq deyimlərinin birində çox sərrast deyilmiş ifadə var. Ermənilərin tarix boyu müsəlmanlara, türklərə, o cümlədən azərbaycanlılara düşmən kəsilməsi dəqiq əksini tapmışdır:

Mərd olanda qəsd olmaz,
 Ayaq gəlib dəst olmaz.
 Canavardan ev iti,
 Ermənidən dost olmaz.

Folklorumuzun digər növü olan atalar sözlərində də bu fikir tam əks olunmuşdur. «Atın kolasına, itin tulasına, erməni balasına etibar yoxdur».

Yurdumuzun şair qızı Nəringül Dərələyəzli isə Vətəndə açan güllərin erməni-müsəlman davası nəticəsində soluxub solduğunu, doğma sakinləri olan azərbaycanlılar üçün darıxdığını «Söndü» şeirində göstərir.

...Vətən harayladı bütün elləri,
 Erməni biçib tökdü açan gülləri,
 Vətən torpağının mərd igidləri,
 Qarabağın Qarakəndində söndü.

Yaxud:

Tikanlı meşəsi, Qalaser dağı,
Dəmirtepə oldu düşmən oylağı.
Küşkü tutan cavanların yaylağı,
Yadıma düşəndə Vətən, ağlaram.

Həsən Mirzə isə doğma yurdundan zorla qovulan eloğlanlarının, nənələrin, bacıların halına yanır, buna xeyli təəssüflənir, amma şairin şeirində bir nikbinlik duyulur, nə vaxtsa elin durna qatarı kimi geri dönəcəyinə inam var:

...Zorla köçürüblər Oğuz elimi,
Bu qəm yükü yaman büküb belimi.
Dilim-dilim doğrasalar dilimi,
Aqillər gətirsin dilə dərdimi.

Digər bir şeirində Həsən Mirzə bu ayrılığa dözə bilmədiyini etiraf edir:

Düşmən əlindəsən gələ bilmirəm,
Axan göz yaşını silə bilmirəm.
Dərd məni öldürür, ölə bilmirəm.
Ayların olubdu il, Dərələyəz!
Sənsiz lal olubdu dil, Dərələyəz.

Dərələyəz aşığı sənəti bu gün də öz mövcudluğunu davam etdirməkdədir. Dərələyəzlilər öz dədə-baba torpaqlarından məhrum edilsələr də, onlar yaşadıkları zonalarda bu sənəti davam etdirməkdədirlər.

Dərələyəz aşığı yaradıcılığı ilə bağlı toplama işləri apararkən müəllifini müəyyənləşdirə bilmədiyimiz iki vücutnamə qələmə almışdıq. Onlardan birini dərələyəzli Aşığı Nəbinin nəvəsi Aşığı Baloşun dilindən, digərini isə el ağsaqqalı İstisu kəndində (Cermuq şəhəri) səksən ildən çox ömür sürən Şadman kişinin özündən eşitmiş, dərzilik üzrə tanınmış sənətkar Knyaz Şadmanoğlunun dilindən 1985-ci ildə qələmə almışdıq. Bu aşığı şeiri nümunəsinin hər ikisindən monoqrafiyada

müəyyən hissənin verilməsini vacib sayırıq. Çox güman ki, ustad aşiq tərəfindən qələmə alındığı güman edilən bu vücutnamələrin müəllifləri gələcək araşdırıcılar tərəfindən müəyyən ediləcəkdir.

Birinci vücutnamə:

Qüdrəti xudadan əmr olundu,
Əsləbi abədə düşdüm rəhmanə.
Lütfeykan oldum əlaqə müzqəm,
Dörd ay yarım keçdi mən gəldim canə.

Əzalarım möhkəm oldu hər nə var,
Məkanım dar, yerim tirəbi-mədar.
Öz-özümə çox eylədim ahu-zar,
Onda mənim işim qaldı sübhana.

Altı ayda anama çox verdim zəhmət,
Yeddidə artırdım möhnətbəməhnət.
Səkkizdə olmadı bir məhzi-rahət
Onda atam nəzr eylədi qurbana.

Doqquz ay, doqquz gün, doqquz saat,
Doqquz dəqiqə vədəyi müqərrər.
Həqqin tərəfindən budur təriddə
Gərək bəndə qədəm qoysun dünyaya.

Onda gördüm iki məleykə oldu müqərrər,
Təsbihi-təlim oxudu əzbər.
Açıldı üzümə bağlı olan dər,
Qayıbindan hazır oldum dünyaya...

Bu vücutnamə tam halda 32 bənddən ibarətdir. Digər bəndlərdə mövzu davam etdirilir, insanın müxtəlif yaş dövrləri, həmin yaş dövrünə uyğun arzu və istəkləri, əməlləri, nəhayət ölümü. Hətta ölümdən sonrakı həyatı təsvir olunur. Biz vücutnaməni tam halda «Sazlı-sözlü Dərələyəz» kitabımızda nəşr etdirmişik(22,s.32-36).

İkinci vücudnamə:

Ustad deyir, bənyadəmin vəsfin sizə söyləyim,
 Atanın lütfündən gəldim anaya.
 Ananın bətnində qan oldum durdum,
 Anam həmlı oldu, qaldı vədaya.

Qırx gündə bir mələk çəkdi cəfamı,
 Bərkidib sümüyümü, düzdü əzamı.
 İki əl, iki ayaq, cəmi səlqamı,
 Tədbir ilahidən bax tamaşaya.

Doqquz ayım tamam oldu nişana.
 Yerim sığnaq tapdı, döndü zindana.
 Atam-anam nəzr eylədi qurbana
 Allah-Allahnan gəldim dünyaya.

Məni götürdülər mamalar,
 Əynimə geydirdilər libalar
 Ruzim şir oldu, verdi dayələr,
 Götürüb köksünə tutdular laylaya.

Hesabı etdim tamam bir yaşa,
 Baxmadım ağaca, kəsəyə, daşa.
 Qorxunu bilmədim, yandım ataşa,
 Səyirdim oddara, düşməyə çaya...

Bu vücudnamənin də mətni tam halda 24 bənddən ibarətdir. Mövzu birinci vücudnamədə olduğu kimi janrın tələbinə uyğun olaraq insanın həyat mərhələlərinə həsr olunubdur(22, s.36-39).

Hər iki vücudnamənin məzmununda diqqəti çəkən cəhətlərdən biri ondan ibarətdir ki, Dərələyəz aşiq mühitində dini-təsəvvüfi məzmunun necə yüksək bir səviyyədə davam etdiyinə şahidi oluruq. Vücudnamələrdə insanın doğuluşdan ölümə qədərki həyatı dini-təsəvvüfi konsepsiya əsasında nəzərdən

keçirilir. Bu vücudnamələrdə insan həyatı sadəcə poetik bir dillə təsvir olunmur. Eyni zamanda insan həyatının məqsədi, ömrün fəlsəfi mənası haqqında da qənaətlər irəli sürülür. Həmin fəlsəfi qənaət isə normativ təsəvvüfi konsepsiyaya əsaslanır: insan bu fani dünyada müvəqqəti və fanidir. O, dünyanı əbədi hesab edib ondan beşəlli yapışmamalıdır. Axirətini düşünməlidir. Vücudnamələrdə asketik konsepsiya ifrat səviyyədə deyil, ortotoqsal səviyyədə irəli sürülmüşdür.

Vücudnamələrdəki diqqət verilməli məsələlərdən biri də hər iki şeirdə şiəliklə bağlı görüşlərin də müəyyən yer aldığıdır. Biz bu motivlə hər iki vücudnamələrin sonunda rastlaşırıq. Hər iki vücudnamədən məlum olur ki, insan o dünyada Həzrəti Əli, on iki imam, Fatimeyi-Zəhra şəfaətinə əbədi xoşbəxtliyə çıxır.

Birinci vücudnamədə:

Başım üstə zərli təxti qurdular,
On iki imam nizamla durdular.
Nəkreyin cavabın onlar verdilər,
Qəbrim içi döndü bir gülüstana.

Əliyyə kübbü-hal, möhübbü Əliyə olmadı sual,
Məzhəbi-cəfəri qıldım ixtiyar.
Məhəmməd Hümməti Əliyə dostdur,
Kəbinə bəndəm mən şahı-mərdanə(22,s.36).

İkinci vücudnamədə:

Fatimeyi-Zəhra zülfün kəməndin atdı,
Günahkar bəndəni giriban tutdu,
Hümmətini od içindən çıxartdı,
Bağışladı şəhidi-Kərbəlaya (22, s.39).

Beləliklə, Dərələyəzdə aşiq sənətinin inkişafı ilə tanışlıqdan məlum olur ki, aşiq sənəti Dərələyəzdə son dərəcə yüksək səviyyədə inkişaf etmişdir.

3.2. Bayatılar

Azərbaycan folklorunda dördlük kimi formalaşan janrlar daha genişdir. Bura əsasən bayatıları, layla və oxşamaları daxil etmək olar. Biz 1970-ci ildən Dərələyəz bölgəsinin demək olar ki, bütün kəndlərini ayaqla, qarış-qarış gəzmiş, sinəsi el xəzinəsi ilə dolu olan nənə və babaların söhbətlərini həm qələmə almış, həm də müasir dövrün texniki imkanlarından istifadə edib maqnitafonla lentə köçürmüşük. Bu nümunələrin böyük əksəriyyətini bayatılar, dördlüklər təşkil edir. Dərələyəz bayatıları içərisində Azərbaycanın digər bölgələrində yayılmış bayatıların variant və versiyaları ilə yanaşı, tamamilə orijinal bayatılar da çoxluq təşkil edir. Məsələn:

Kababım közə düşdü,
El köçdü düzə düşdü.
Vətən dərdi yuxumuz,
Ayrılıq bizə düşdü.

Bu bayatıda xalqın başına gələn müsibət, doğma el-obasından ayrılaraq zorən didərgin düşməsi çox samballı şəkildə söylənməşdir.

Məlum olduğu kimi bayatılar formal-poetik əlamətləri baxımından olduğu kimi, məzmun etibarilə də kanonik mətn tipləridir. Onun tarixən müəyyənləşmiş semantik mərkəz-qəlibləri olmuşdur ki, uzun əsrlər boyu bayatılar bu qəliblər əsasında yaranmışdır. Bayatıların mövzu rəngarəngliyi, mövzu sərbəstliyi yoxdur. Bayatılarda tarixən xalqın nisgili, kədəri, vətən həsrəti, sevgisi öz əksini tapmışdır. Məlumdur ki, ağılar məzmununa görə kədər, dərd, qəm ifadə etdiyinə görə ayrıca bir janr kimi qəbul edilmişdir. Əslində isə kədər məzmunu bütün bayatılarımız üçün xarakterik xüsusiyyətdir. Sadəcə olaraq bu kədərin arxasında dayanan məzmun bir-birindən fərqlidir. Bəzən bu kədər fəlsəfi məzmunlu, bəzən intim-emosional məzmunlu, bəzən də ictimai məzmunlu olur. Dərələyəz folklor mühitindən toplanmış bayatılar üzərində elmi baxımdan müşahidələr sübut edir ki, bu bayatılarda

daha çox ictimai məzmun daha qabarıqdır. Bunun tamamilə obyektiv səbəbi vardır. Bu səbəb qədim türk tayfaları olan dərələyəzlilərin tarixi taleyi ilə əlaqədardır. Qədim Oğuz-Türk eli olan Dərələyəzdə yerli sakinlərin əksəriyyəti qədim türk tayfaları olmuşlar. Xalaclar, Millilər, Çıldırıqlar, Avşarlar, Ərgəzlər, Kəngərlər və digərləri... Zaman-zaman çar Rusiyasının məkrli siyasətinə əsasən həmin bölgəyə ermənilər yerləşdirilmiş və mütəmadi olaraq yerli türk-azəri tayfaları ilə savaşa məhkum edilmişlər. Həmin ərazi isə Mərkəzi Azərbaycandan uzaq olduğundan yerli türk tayfaları bəzən sıxışdırılmış, doğma yurdlarından didərgin salınmışlar. Xalq isə özünün tarixi yaddaşı olan folklorunda bu etnik faciələrdən doğan kədərini bayatılarda əks etdirmişdir. Bu tipli bayatılarda da etnik faciələrin ifadəsi bir-birindən fərqli poetik planlarda özünü göstərir. Bəzi bayatılarda tarixi faciələr müstəqim poetik planda təqdim edilir. Burada hər şey öz adı ilə adlandırılır. Tarixi torpaqlarımızdakı toponimlər, düşmənin öz adı bu bayatılarda əks olunur. Məsələn:

Bağlı yolu Zeytənin,
Pisdi halı Zeytənin.
Kafirlərə yurd olub
Sağı-solu Zeytənin.

Digər tip bayatılarda isə konkret ictimai bəlalərin adı, ünvanı əks olunmasa da, onun doğurduğu emosional ovqat, ictimai kədər öz əksini tapmışdır. Məsələn:

Quşum uçdu kələkdən,
Qolum düşdü biləkdən.
Bizimki belə gəldi,
Çərxi dönmüş fələkdən.

Erməni millətçilərinin iyirminci yüzillikdə yerli azərbaycanlıların başına açdıqları faciələr daha kəskin və geniş miqyasıyla folklor yaddaşına həkk olunub.

Aşağıdakı bayatı isə erməni vəhşiliklərini sadəcə olaraq əks etdirmir. Bayatı özündə erməni vəhşiliyi haqqında tarixi informasiya daşıyır. Məlum olur ki, ermənilərin soyqırım siyasəti nəticəsində ayrı-ayrı fərdlər deyil, bütöv el-oba, bütöv tayfalar 1918-ci ildə yer üzündən silinmişdir.

Bu yol gedir Çalxana,
Çalxan yolu qəmxana,
Erməni hücum etdi,
Dağıldı Gümüşxana.

Bu bayatılar Dərələyəz folklor yaddaşında daim aktiv şəkildə mövcud olmuş, Sovet hakimiyyəti illərində belə, yerli azərbaycanlılar el şənliklərində, müəyyən mərasimlərdə bu bayatıları söyləməkdən çəkinmirdilər.

Dərələyəz bayatılarında bir xüsusiyyət özünü daha qabarıq şəkildə göstərir. Həmin bayatılarda Dərələyəzin yer-yurd adları tam şəkildə əks olunmuşdur. Məhz həmin bayatılarda bütün yer-yurd adları, bütövlükdə toponimlər əksini tapmışdır. Hər bir yaşayış məskəni, dağ, dərə, meşə, yurd, kövşən, bulaq, çay və digər toponimlər çox yüksək və bədii şəkildə özünün əksini tapır.

1) Kənd adları, yaşayış məskənlərinin əks olunduğu bayatılar:

Dağ başını qar alar,
Qar əriyər qaralar.
18-də itkin düşdü,
Dəmirçilər, Qaralar.

Qolları zor biləkdi,
O görünən **Zirəkdi.**
Daşnaklara yol verən,
Gindivas, Quşçubiləkdi.

Belə nümunələrin sayını artırmaq da olar. Dərələyəzin elə bir yaşayış məskəni tapılmaz ki, bayatılarımızda onun adı ilə bağlı ədəbi nümunə olmasın. Bu da həmin bölgənin ən spesifik xüsusiyyətlərindəndir.

2) Bulaq, çay, göl və yurd adlarını özündə əks etdirən bayatılar da nəzərə çarpan dərəcədədir. Aşağıdakı nümunələrə diqqət yetirək:

Mən aşiq **Arxaşana**.
 Yol gedir **Arxaşana**.
 Yüküm yolda töküldü,
 Çatmadım arx aşana.

Əziziyəm **Qannı göl**.
Qannı dərə, Qannı göl.
 Erməni hücum etdi,
 Qan ağladı Qannı göl.

Dərələyəz folklor mühitini digər mühitlərdən fərqləndirən əsas cəhətlərdən biri mühitin mühafizəkarlığıdır. Burada mühafizəkarlıq həm də özünü ayrı-ayrı folklor janrlarının folklor yaddaşında aktiv işlənməsində göstərir. Yəni Dərələyəzdə xalq, digər bölgələrimizdə olduğu kimi, folklor təfəkkürü ilə yaşayır, hissini, emosiyasını folklorla ifadə edir. Bu cəhət bayatılara da aiddir. Biz uzun illər müşahidə etmişik ki, Dərələyəzdə bayatıları müəyyən mərasimlər və məclislərdə xüsusi avazlarla ifa edirdilər. Aşiq şeir şəkillərində olduğu kimi bayatıların da hər birinin məzmununa uyğun havacatı mövcud idi. Belə ki, Vətənlə bağlı bayatılar həzin avazla söylənilirdisə, qəriblik, itkinlik bildirən bayatılar həzinliklə yanaşı bir yangı ilə ifa olunurdu. Dərələyəzin bəzi kəndlərində – Terp, Gomur, Ələyəz, Qovuşuq, İsti su (Cermuk), Çay kənd və digərlərində bayatıların bəzən xorla ifa olunmasının da şahidi olmuşuq. Xorla oxunan bayatılar içərisində ağılar xüsusilə fərqlənirdi.

Dərələyəz bayatıları poetik strukturu etibarilə klassik bayatıları əks etdirsə də, bəzi improvizə xarakterli regional özünəməxsusluqlar da göstərir. Digər bölgələrdə olduğu kimi, Dərələyəz bayatılarında da «əziziyəm», «mən aşiq», «əzizim» çağırışı ilə başlayan bayatılar çoxdur. Dərələyəz bayatıları üçün xarakterik olan digər bölgələrdə az təsadüf olunan başlanğıc formullarından biri «lələyəm» formuludur.

Məsələn:

Lələyəm bu başdan mən,
 Ayrılmışam köçdən mən,
 Nə atam var, nə anam,
 Yaranmışam daşdan mən?!

Lələ tez durdu getdi,
 Məskənin qurdu getdi.
 Namərdin təpəsinə
 Biryumruq vurdu getdi.

Lələ ifadəsi təsəvvüfi məzmunla malik bir anlayışdır. Bu başlanğıc

formulunun Dərələyəz bayatılarında qorunub saxlanılması onu sübut edir ki, təsəvvüfi məzmun bu bayatılarda son dərəcə güclü olmuşdur. Hətta ola bilər ki, bayatının invariant strukturunda Lələ adlı sufi müridlərindən biri dayansın. Məlumdur ki, bu ehtimal «mən aşiq» formulu ilə bağlı da irəli sürülür. «Mən aşiq» başlanğıc formulundan fərqli olaraq «lələyəm» formulu bayatıların daxili məzmun strukturunda obraz kimi də özünü göstərir:

Mən aşiq göy dəhanı,
Qaraxaç, Göydağ hanı?
Lələ bir bostan əkib,
İçində göy tağ hanı?

Dərələyəz bayatılarının poetik özünəməxsusluğundan biri də ondan ibarətdir ki, başlanğıc formulu kimi «qardaş» müraciəti də son dərəcə aktiv işlənmə tezliyinə malikdir. Topladığımız bayatılardan bir neçəsinə diqqət edək:

Qardaşım birdi mənim,	Qardaş, yolun pusaram,
Gözümə nurdu mənim.	Gec gələrsən küsərim.
Qardaş getdi gəlmədi,	Qardaş bir soyuq bulaq,
Başıma küldü mənim.	Yandı bağrım susaram.

Tədqiqat zamanı o da məlum oldu ki, «bu yol» ifadəsi ilə başlayan bayatılarda yer-yurd adlarına müraciət olunur. Belə bayatılarda toponimlər özlərini yaxşı qoruya bilmişlər.

Bu yol Cavada gedər,
Aşar Cavada gedər.
Uçubdu könlüm quşu,
Daha havada gedər..

Bu yola yol salaydım,	Yol gedir Qabaxlıya,
Karvanım bol salaydım.	Canıya, Qabaxlıya.
Biləydim ayrılıqdı,	Namərdə qeyrət olmaz,
Boynuna qol salaydım.	Mərd dostu qabaxlıya.

Dərələyəz bayatılarında çaya, bulağa, gölə xitabən və ya həmin çay, göl, bulağın adı çəkilməklə yerli-yataqlı bayatılar söyləyib ulularımız.

Ay bulaq, **Xırrı bulaq.**

Ətrafı nurru bulaq.

Sərin suyun içənnər,

Söyləyir dürrü bulaq.

Arpa axar **Araza.**

Araz yanı yar aza.

Xudadan arzum budu,

Qızlar, çatın muraza.

Bayatı janrı kərküklərin, türkmənlərin, türklərin, Bolqarıstan və Kırım türklərinin, özbəklərin və digər türkdilli xalqların dilində bu gün də yaşamaqdadır.

Bayatılar istənilən xalqın çox-çox keçmişini, dünənini və bugününü əks etdirən əvəzsiz bədii söz toplusudur. Bir sözlə, bayatı tarixdir desəm yanılmaram.

Görkəmli folklorşünas İsrəfil Abbasov haqlı olaraq göstərir ki, xalqın tarixi sadəcə olaraq qalmamış, həm də şərə-bayatıya çevrilmiş, ayrı-ayrı yüzilliklərin mühüm hadisələri ilə səsleşən bayatılar onu yaradanların həyatında dərin iz buraxan sarsıntıları yada salır, dünənimizdən, ötən günümüzədən xəbər verir(3,s.7).

Dərələyəz bayatılarında diqqəti çəkən xüsusiyyətlərdən biri də odur ki, bu bayatılarda da poeziyamızın bütün qafiyələri-dayaq qafiyə, tam qafiyə, dolğun qafiyə, qapalı qafiyə, müqəyyad qafiyə təzahürünü tapır. Aşağıdakı nümunələrdə bunun şahidi oluruq:

Fələk vurdu çəkisi,

Dərdin ağır çəkisi.

Abdulladı, bir də mən,

On uşaqdan ikisi.

Sən getdin yazın qaldı,

Yadda avazın qaldı.

Bir «xrom» çəkmələrin,

Bir telli sazın qaldı.

Belə misalların sayını artırmaq da olar. Elmi ədəbiyyatlardan məlum olur ki, şifahi xalq ədəbiyyatının, folklorumuzun bayatı külliyyatının toplanması və nəşri ilə məşğul olan tədqiqatçılarımızdan H.Qasımovun, M.Fərzanənin, A.Məmmədovanın, H.Zeynalovanın, H.Əlizadənin, M.H.Təhmasibin, Ə.Axundovun,

M.Həkimovun, A.Nəbiyevin, E.Məmmədovun, İ.Abbasovun, Hüseyn Məhərrəmovun və başqalarının xidmətləri əvəzsizdir.

Bu gün hər bir regionun folklor nümunələrinin toplanıb cəm halında nəşrinə nail olmaq, hər bir bölgənin folklor nümunələrinin spesifik xüsusiyyətlərini araşdırmağa ehtiyac duyulur.

Dərələyəz bayatılarında sevgi, məhəbbət mövzusunda da xeyli bayatılara rast gəlinir. Ən spesifik xüsusiyyət ondadır ki, sevən gəncin adaxlısının yeri, yurdu bayatıda əksini tapmışdır:

Terpin yolu hamardı,	Əzizim Düzdağa gəl.
Suyu damar-damardı.	Yolu aş, Düzdağa gəl.
Məni bu dərdə salan,	Sürü arxaca dönəndə,
Terpli qızı Qəmərdir.	Sallan duzdağa gəl.

Mən aşiqəm Sallıya,
Yarım zülfün sallıya.
Anama qurban olum,
Nişan taxdı Ballıya.

Dərələyəzin səfalı yerləri ilə yanaşı, müalicəvi təsiri olan isti suyu, qayalarda mamır bağlamış təbii xınası, tikinti materialı kimi istifadə olunan keyfiyyətli qumu, cənnət meyvələri tək dadlı meyvələri də bayatılarda öz əksini tapıb.

İstisuyun havası,	Kotanlının yoluyam,
Suyu canlar dəvası,	«Dəliytəpə» qumuyam.
Qayaların mamırı,	Məni Pirə yetirin,
Qızların əl xınası.	Qolubağlı quluyam.

Əksər türkoloqlar – V.V.Bartold, T.Kovalski, F.Köpürlü, Y.Bertels, Əmin Abid, S.Mümtaz, H.Araslı, M.H.Təhmasib, Y.V.Çəmənzəminli, M.Şirəliyev belə bir fikri təsdiq etmişlər ki, bayatı janrı qədim türk qəbiləsi olan Boyat qəbiləsinin adını özündə saxlamaqla, qədim tarixə və mədəniyyətə malik olan türk xalqı, o cümlədən Azərbaycan xalqı haqqında zəngin məlumatlar verir. Bəzən bizi sevməyən qonşu xalqlar da Azərbaycan xalqının folklor zənginliyini dönə-dönə yazılı mənbələrdə etiraf etməyə məcbur olmuşlar. Dəfələrlə erməni alimlərinin dilindən eşitmişəm ki, ərə, sizin babalar elə bir sahə yoxdur ki, ona misal çəkməsinlər, onlar çox ağıllı olmuşlar eli.

Dərələyəz bayatılarında sevgi, məhəbbət, sevgiyə sadıqlıq və s. kimi lirik bayatılar da nəzərəcarpan dərəcədədir. Məsələn:

Mən aşiq üz ağına,
Qurban yarın üz ağına.
İzin ver, ay mazalım,
Baş qoyum tuzağına.

Əziziyəm üzəsən,
Gülü düzgən üzəsən.
Həsrətini çox çəkdim,
Nolar, gəlsən bizə sən?!

Əzizim Qısır dağı,
Qız, məmən qısır dağı.
Həsrətini çox çəkdim,
Ovçular pusur dağı.

Göydağın qarı var,
Dərəsi var, darı var.
Mənə bifəva demə,
Kimin belə yarı var?

Əldə etdiyimiz bayatılarda digər bölgələrin bayatılarında olduğu kimi Vətənə məhəbbət, qəriblik, həsrət, nigarançılıq, ağaların sadə adamlara zülmü, ruhanilərin-mollaların özbaşınalığı, yaxşılıq, yamanlıq, ana-bala, bacı-qardaş münasibətləri, onların bir-birinə olan məhəbbəti, xalqımızın ailə-məişət məsələləri və digər keyfiyyətlər əksini tapır.

Cinaslı və cinassız bayatılara da bu bölgədə təsadüf olunur. Bu, onu göstərir ki, Dərələyəz mahalında aşiq sənəti, saza-sözə vurğunluq geniş yayılmışdır. Cinaslı bayatılara diqqət yetirək:

Mən aşiq oda yansın,
Pərvanə oda yansın.
Gedin deyin canana,
Mən yandım, o da yansın.

Mən aşiq buda məni.
Xəncər al buda məni.
Fələk elə etdi ki,
Bəyənmir bu da məni.

3.4.Mənzum tapmacalar.

Dərələyəz folklorunda təsadüf olunan epik paremilərdən biri də tapmacalardır. Məlum olduğu kimi tapmacalar digər paremilərlə müqayisədə xalqın məişəti, yaşayışı, həyat tərzilə daha sıx şəkildə bağlı olur. Ona görə də ayrı-ayrı regionlarımızda tapmacaların regional spesifikasi həmin regionun spesifik yaşam xarakteristikaları ilə sıx şəkildə bağlı olur. Məlumdur ki tapmacalar həm nəzm, həm də nəslərlə olur. Dərələyəz folklorunda rast gəldiyimiz tapmacaların içərisində nəzmlə olan tapmacalar çoxluq təşkil edir. Həm də regiondan toplanan tapmacalar içərisində müxtəlif şəkli xüsusiyyətlərə malik tapmacalara rast gəlirik.

O nədi ki sayı bir,
Həftəsi bir, ayı bir.
Hamıdan hündürdədi,
İşığı bir, boyu bir.
(*Günəş*)(55,s.203)

Hay gedər,
Huy gedər,
Bir qarış
Yol gedər.
(*Beşik, yüyürük*)(55, s.203)

Kələm kökü,
Kərki sapı,
Dörd budağı,
Beş yarpağı.
(*Bədən, qol-qıç və barmaqlar*)(55, s.203)

Yuxarıda Dərələyəz tapmacalarından verdiyimiz nümunələrdən də görüldüyü kimi, tapmacalar şəkli xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Dərələyəz regionunda tapmacaların daha çox nəzmlə yaradılması bu folklor mühitində aşiq sənətinin yüksək inkişafı ilə əlaqədardır. Aşiq sənətinin bədii mətn arsenalını təşkil edən aşiq şeir

şəkillərinin bu bölgədə geniş inkişafı tapmacaların da nəzmlə yaranmasına təkan vermişdir. Dərələyəzdəki tapmacalar yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, dərələyəzlilərin müxtəlif məşğuliyyət sahələri ilə bağlı olaraq yaranmışdır. Məsələn:

Odu getdi, izi yox,
 Budu gəldi, izi yox.
 Dərisi var, tükü yox,
 Qanadı var, uçuşu yox.
 (*Balıq*)(55,s.203)

Həşəli , ay həşəli!
 Gərməşovlu, meşəli,
 Kişinin min oğlu var,
 Mini də bir peşəli.
 (*Arı*)(55,s.204)

Bu meşə gül meşəli,
 Altı tər bənövşəli,
 Bir kişinin min oğlu,
 Hamısı bir peşəli.
 (*Bal arısı*)(55, s.205)

Alçaq dağdan qar yağar,
 Qırağı taxta divar.
 (*Ələk*)(55, s.215)

Tezdən durar,
 Nənəmi minər.
 (*Səhəng*)(55,s.215)

Vur böyrünə şapalaq,
 Qar yağsın qalaq-qalaq.
 (*Ələk, un*)(55,s.215)

Bu tapmacalarda xalqın məşğul olduğu sənət sahələri və əsas həyat tərzinin əlamətləri əks olunmuşdur. Bu nümunələrdə tapmacalar üçün

universal janr xüsusiyyəti kimi özünü göstərən etnosun həyat təcrübəsi nəticəsində əldə etdiyi biliyin universallaşdırılması, nəsildən-nəsilə ötürülməsi və bu ötürülmə üzərində nəzarətin həyata keçirilməsi əks olunmuşdur.

Dərələyəz folklor mühitindən toplanmış tapmacalar içərisində ətraf aləmlə, təbiət hadisələri ilə bağlı tapmacalar da çoxdur. Bu tapmacalarda təbiət hadisələrinin müəyyən bir əlamətini digər əlamətlərə bənzətməklə onun əlamətinin tapılmasını tələb edir ki, bu da nisbətən qədim mifik görüşləri özündə əks etdirən tapmacalardır.

O kimdi saçları zər,
Cahanı gülə bəzər,
Gecə yatar dincələr,
Səhər dünyanı gəzər.

(Günəş)(55,s.206)

Atdım atana dəydi.
Getdi kotana dəydi.
Dəryadakı balığa
Düzdə ceyrana dəydi .
(İldırım)(55,s.205)

Göy üzündə düzülür,
Baxdıqca göz süzülür,
Gün çıxanda yox olur,
Gün batanda çox olur.

(Ulduz) (55,s.208)

Bu tapmacalarda etnosun ətraf aləm haqqında biliklərinin universallaşdırılmasına rast gəlirik.

Dərələyəz folklor mühitində paremioloji vahidlər içərisində alqışlar, qarğışlar, lağlar, andlar, atmacalar, yalvarışlar da mühüm yer tutur. Bu tipli paremioloji vahidlər elə folklor vahidləridir ki, onların xalq arasında aktiv olaraq mövcud olması üçün xalqın folklor təfəkkürü açıq olmalı, xalq gündəlik danışığında bu vahidləri işlətməlidir.

NƏTİCƏ

Monoqrafiyada folklorun regional öyrənilməsinin ümumi aspektləri nəzərdən keçirilərək müəyyənləşdirilmişdir ki, folklor etnosun tarixi lokallaşma prosesində, mövcud olduğu hansı ərazidə yaranmasından, hansı sosial təbəqənin bədii-estetik maraqlarını təmsil etməsindən asılı olmayaraq, o, bütövlükdə xalqa məxsus olmaqla bərabər, həm də məhəlli-regional hadisədir. Folklorun məhəlli avtonom təzahürü onun ümumetnos hadisəsi olmasını qətiyyənlə inkar etmir, əksinə, folklorun ümumetnos hadisəsi kimi özünü göstərməsinin ən başlıca şərtlərindən biri regional olmasıdır.

İndiyəqədərki mövcud tədqiqatlara əsaslanaraq belə qənaətə gəlinmişdir ki, Azərbaycan folklorunun Göyçə, Şirvan, Təbriz kimi iri regional aftonomiyalarının formalaşması həm folklor düşüncəsinin öz daxili inkişaf qanunauyğunluğu, həm də ictimai-siyasi hadisələrin təsiridir. Azərbaycan folklor mühitlərinin formalaşmasında mədəni-kulturoloji proseslərlə, tarixi sosial-siyasi proseslər paralel olaraq iştirak etmişdir. Tarix də sübut edir ki, mövcud folklor regionlarının formalaşmasından əvvəl həmin regionun müəyyən tarixi hadisənin, sosial-ictimai hadisənin təsiri ilə sosial-siyasi və coğrafi muxtariyyəti yaranır. Bölgə folklorunun regional özünəməxsusluğu bilavasitə həmin coğrafi aftonomiyayı formalaşdıran amillərlə də şərtlənərək meydana çıxır.

Monoqrafiyada bu istiqamətdəki araşdırmalarda müxtəlif folklor bölgələrimiz arasında sıx əlaqənin olduğu, folklor bölgələrinin biri digərinin davamı olan sistem hadisəsi kimi özünü göstərdiyi müəyyənləşdirilmişdir. Xüsusi vurğulanmışdır ki, Azərbaycan folklorunu regional bölgələrinin cəmindən yaranan ümummilli folklor məcmusu kimi, eklektik mozaika kimi təsəvvür etmək həm elmi baxımdan yanlış, həm də ümummilli maraqlar baxımından zərərli bir tendensiyadır. Ayrı-ayrı regional təzahürlərinə baxmayaraq, Azərbaycan folkloru xalqımızın mənəvi unersumunun özü kimi ümumazərbaycan və ümumetnos hadisəsidir.

Monoqrafiyada folklorun regional olaraq öyrənilməsinin son iki yüz ildəki tarixi hadisələrlə şərtlənən digər bir əhəmiyyətinin olduğu da müəyyənləşdirilmişdir. Son iki yüz ildə erməni-rus xristian birləşmiş şovinizminin fiziki və mənəvi terroruna məruz qalmış Azərbaycan özünün tarixi torpaqlarının bir hissəsindən məhrum edilmişdir. Torpaq itkiləri etnosu yalnız mövcudolmanın maddi əsasında deyil, həmçinin mənəvi yaddaşdan da məhrum edir. Ona görə də düşmən tapdağı altında olan torpaqlarımızın folklorunun toplanılması, nəşri, tədqiqi itirilməkdə olan etnik yaddaşın qorunması istiqamətində də xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Tədqiqatda bu istiqamətdə araşdırmaların nəticəsi olaraq folklorun regionlar üzrə öyrənilməsinin iki aspektdən əhəmiyyətli olduğu araşdırılmışdır:

1. Professional folklorşünaslıq elmi prinsiplərinə sadiqlik baxımından əhəmiyyətə malikdir.

2. Müasir milli-siyasi gerçəklikdə milli-mənəvi dəyərlərin qorunması baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Tədqiqatda bu istiqamətdəki gələcək araşdırmalar üçün belə bir fundamental istiqamət müəyyənləşdirilmişdir ki, hansısa bir regionun folkloru məhz ümumazərbaycan folklorunun tərkib hissəsi kimi öyrənilməli, müəyyən regionun folklorunda məhəlli spesifikasi ilə ümumazərbaycan və ümummilli cəhətlər vəhdətdə təhlilə cəlb olunmalıdır.

Monoqrafiyada elmi predmetin əhatəli tədqiqi naminə Dərələyəz regionunun tarixi coğrafiyası və etnik tərkibi haqqında son dərəcə lakonik araşdırma aparılmış, tarixi mənbələr əsasında bu regionun Azərbaycanın ayrılmaz tərkib hissəsi olduğu göstərilmişdir. 1920-ci ilədək Naxçıvan quberniyasının Şərur-Dərələyəz qəzası adı ilə Azərbaycanın tərkibində olan, bir tərəfdən Naxçıvan mahalı ilə, digər tərəfdən İrəvan quberniyasının İrəvan qəzası ilə, Şimal-qərbdən Göycə mahalı və Kəlbəcərlə, digər tərəfdən isə Zəngəzur və Laçınla həmsərhəd olan, sahəsi 2308m² olan Dərələyəz mahalı ötən əsrin sonlarına doğru son nəfərinədək türklərdən təmizlənmiş, hal-hazırda düşmən tapdağı altında inləyən ərazilərimizdəndir.

Dərələyəz folklor mühitinin regional spesifik xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsi istiqamətində tədqiqat nəticəsində aydın olmuşdur ki, bu mühit ayrı-ayrı folklor janrlarının sənət özəllikləri, janr arsenalının poetik formal və ideya semantik xüsusiyyətləri baxımından ayrıca bir regional sistem hadisəsi olmaqdan çox, daha iri regional-kulturoloji sistemin tərkib hissəsi kimi özünü göstərir. Dərələyəzin daxil olduğu iri regional mühit özündə bir neçə regionun folklorunu birləşdirən Qərb folklor mühitidir ki, onun müxtəlif məhəlli folklor təzahürləri arasında universal cəhətlər həddindən artıq çoxdur. Məhz buna görə də tədqiqatda Dərələyəz folklor mühitindən kulturoloji episentiri Göyçə olan Qərb aşiq mühitinin xüsusi bir etnik-mədəni regionu kimi bəhs edilməsi daha çox məqsəduyğun hesab edilmişdir.

Araşdırmada Dərələyəz folklor mühitində olan müxtəlif folklor janrlarının xüsusiyyətlərini sistemli təhlil olunmuş, onların regional özəlliklərini müəyyənləşdirmək üçün epik və lirik olmaqla iki istiqamətdə tədqiqata cəlb edilmişdir.

Toplama materialları üzərində elmi müşahidələr nəticəsində müəyyənləşdirilmişdir ki, Dərələyəz folklor mühitində epik folklor nümunələri içərisində qədim mifoloji görüşlərlə bağlı mifik rəvayətlər və əfsanələr üstünlük təşkil edir. Mətnin məzmun strukturunun mifik arxetipə dayanması yalnız miflərə və mifik rəvayətlərə deyil, bütün janrlara aid olduğu da müəyyənləşdirilmişdir.

Tədqiqatda bunun səbəbi Dərələyəz folklor mühitinin regionun tarixi inkişafı ilə əlaqədar olaraq şəhər mədəniyyətinin müdaxiləsinə az məruz qalması ilə izah olunmuşdur. Folklor mühitinin konservatizmi özünün bariz ifadəsini mətnlərdə mifoloji görüşlərin qorunub saxlanılmasında göstərir.

Dərələyəz əfsanələrinin tədqiqi nəticəsində belə qərara gəlinmişdir ki, bu regionun əfsanələri həm mifoloji süjetin strukturuna görə, həm də mifoloji obrazlarına görə qədim türk mifoloji görüşləri ilə İslami görüşlərin sintezini özündə birləşdirir.

Bu dünyagörüşlərin sintezindən yaranan əfsanə və mifoloji

rəvayətlər aşağıdakı məzmun qrupları müəyyənləşdirilmişdir:

1. Mifoloji obrazlar(əjdaha, cin, hal arvadı) haqqında əfsanə və rəvayətlər.
2. Sırf dini mənşəli mifoloji əfsanə və rəvayətlər.
3. Astral təsəvvürlərlə bağlı əfsanə və rəvayətlər.
4. Toponomik əfsanə və rəvayətlər.

Regionun əfsanələri üzərindəki elmi müşahidələrdən belə qərara gəlinmişdir ki, bu məzmun qrupları içərisində toponomik əfsanə və rəvayətlər daha çox regional spesifikaya malikdir. Bu nümunələrdə Dərələyəz mahalının toponomiyası, təbiəti, qismən də etnoqrafik özəlliyi və tarixi müəyyən mənada əks olunmuşdur. Dərələyəz toponomik əfsanə və rəvayətlərində tarixi, etnoqrafik, coğrafi, etnik və s. informasiya layları daha qabarıqdır.

Dərələyəz folklorunda xalq nəsrinin ən ilkin janrlarından hesab olunan əfsanə və rəvayətlər üzərində müşahidələr sübut etmişdir ki, bu nümunələrdə Dərələyəz mahalının regional özünəməxsusluğundan irəli gələrək bu mahalın tarixi, yerli əhalisinin etnik mənsubiyyəti, etnoqrafiyası, məişəti haqqında kifayət qədər zəngin informasiyalar mövcuddur. Rəvayət və əfsanələr daha çox mifoloji görüşləri əks etdirdiyindən bu janrlar Dərələyəzin Azərbaycanın ayrılmaz bir tərkib hissəsi olaraq dini-mifik görüşləri etibarilə Azərbaycan türklərinin qədim inam sisteminin ayrılmaz tərkib hissəsi olduğunu sübut edir. Dərələyəz folklor mühitinin konservatizmi burada qədim inam sistemimizin ilkin təbiiliyində qorunub saxlanılmasına yardım etmişdir.

Monoqrafiypdp epik folklor nümunələri içərisində nisbətən geniş yayılmış nümunələrdən olan nağıllar da ayrıca yarımfishildə tədqiqatə cəlb edilmişdir. Məlum olmuşdur ki, Digər folklor mühitlərimizlə müqayisədə Dərələyəzdə nağıl janrı nisbətən az inkişaf etmiş janrlardan olmuşdur. Bu məhdud sayda olan nağıllar içərisində isə məişət nağılları sehrli nağıllar və heyvanlar haqqında olan nağıllarla müqayisədə çoxluq təşkil edir. Müəyyənləşdirilmişdir ki, bunun səbəbi Dərələyəzdə

əhalinin tərəkəmə həyat tərzilə əlaqədardır. Sehrli nağıllar həcm etibarilə böyük olub mürəkkəb süjet strukturuna, mifoloji obrazlar sisteminə malik olmaqla daha çox əkinçiliyin inkişaf etdiyi bölgələrdə yayılmışdı. Məişət nağılları isə həm həcm baxımından lakonikliyi, həm də hikmətamiz nəticəni yığcam süjet daxilində çatdırılması baxımından məcazi mənada ifadə etsək, «ayaqüstü» söylənmə imkanına malik olmaqla maldarlıqla məşğul olan əhalinin həyat tərzinə tam uyğun gəlir. Dərələyəz nağıllarında bu xüsusiyyət sırf məişət nağılları janrının tələblərinə uyğun gələn mətnlərin çoxluğu ilə yanaşı, mifoloji süjet strukturu əsasında qurulan nağılların da «sehrli nağıl» prinsiplərinə tam cavab verə bilməməsində, bu nağıllarda süjetin məişət kontekstinə meylliliyində müşahidə etmək mümkündür.

Ümumiyyətlə, Dərələyəz nağılları ilə bağlı müəyyənləşdirilmişdir ki, canlı, şifahi folklor yaddaşında nağıl qəlibləri və formulları zaman keçdikcə müəyyən deformasiyaya uğramış, müxtəlif janrlar arasında sintez meylləri, fərqli nağıl kontekstinin motivlərinin bir-birinə keçməsi prosesi güclü olmuşdur.

Nağılların regional spesifikasi, sehrli nağıl motivlərinin nağılın süjet strukturunu müəyyənləşdirməməsində özünü göstərir. Nağıllar üzərində müşahidələrdən belə nəticəyə gəlinir ki, nağılların ana strukturu milli və real həyat materialına əsaslanan məişət konteksti ilə müəyyənləşir.

Tədqiqatda Dərələyəz epik folklor nümunələri içərisində lətifələr də ayrıca təhlilə cəlb edilmişdir. Dərələyəz lətifələrinin bir-birindən fərqli iki tipi müəyyənləşdirilmişdir:

1. Heç bir adla bağlı olmayan ümumi lətifələr.

Belə bir qənaət irəli sürülmüşdür ki, bu lətifələrdə məzəli əhvalatın nəql olunma konteksti, milli məişət koloriti etibarilə sırf regional spesifikaya malikdir. Bu lətifələrdən aydın olur ki, onlar konkret adla bağlı lətifələrdən törəmişdir. Zaman keçdikcə konkret ad unudularaq lətifə ümumiləşmişdir.

2. Konkret regional obrazlarla bağlı lətifələr.

Dərələyəz folklor mühitində lətifə qəhrəmanları və onların lətifə kontekstində funksional keyfiyyəti aşağıdakı kimi

müəyyənləşdirilmişdir:

Lətifə qəhrəmanı:

Surxay kişi
Xanmalı kişi
Ramazan kişi
Həşim
Şiraslan
Kəblə Oruc
Bəşir kişi

Funksional keyfiyyəti:

Baməzəlik, hazırcavablılıq
Baməzəlik, hazırcavablılıq
Hazırcavablılıq
Aşıqlıq, qoçaqlıq
Baməzəlilik, zarafatçılılıq
Gopçuluq
Şairanə hazırcavablılıq

Araşdırmadan bəlli olmuşdur ki, aşıq yaradıcılığının güclü inkişaf etdiyi Dərələyəzdə dastan yaradıcılığı da geniş yayılmışdır. Dərələyəz aşıqlarının repertuarında məşhur Azərbaycan dastanlarının variant və versiyalarına rast gəlməklə yanaşı, bilavasitə Dərələyəz mühiti üçün xarakterik olan qaçaq dastanları «Qaçaq Səfəralı», «Qaçaq Süleyman», «Qaçaq Ağsa», «Qoçu Həşim» kimi dastanlar da mövcuddur. Bunların içərisində «**Qaçaq Səfəralı**» dastanı mühüm yer tutur. (Dastan «Qaçaq Səfo» adı ilə də tanınır.) Dastan Azərbaycan qəhrəmanlıq eposu ənənələri əsasında yaranmış mükəmməl bir epik nümunədir.

İndiyə qədər professional folklorşünaslığın diqqətindən kənarda qalmış bu dastanın həm süjetinin mükəmməlliyi, həm obrazlar sisteminin zənginliyi, həm də əsas qəhrəmanın mübarizəsinin ümummilli mənafeyə xidmət etməsi baxımından yeni dövr Azərbaycan epos yaradıcılığının ən gözəl nümunələrindən biri olduğu müəyyənləşdirilmişdir.

Monoqrafiyada dastanın geniş təhlili prosesində onun strukturu və janr özünəməxsusluğu, obrazlar sistemi araşdırılmışdır. Müəyyənləşdirilmişdir ki, bu dastan tarixi hadisələrlə səsləşən qəhrəmanlıq dastanlarına daxil olmaqla bəzi qolları etibarilə dastan-rəvayətə, bəzi qolları etibarilə isə dastan-səfər bölgüsünə uyğun gəlir.

Monoqrafiyada «Qaçaq Səfo» dastanındakı qəhrəmanların mübarizəsinin xalqımızın çar üsuli-idarəsinə, onun işğalçılıq

siyasətinə qarşı milli azadlıq hərəkatı olduğu sübut olunmuşdur.

Dərələyəz aşiq yaradıcılığının digər bir nümunəsi olan **Qaçaq Süleyman** haqqındakı qəhrəmanlıq süjetlərini və el nəğmələri də təhlil predmetinə çevrilmiş, onun da forma və məzmun xüsusiyyətləri araşdırılmışdır. Tədqiqat göstərmişdir ki, Dərələyəzdən toplanmış folklor materialları üzərində müşahidələrdən aydın oldu ki, həm işlənmə tezliyinə görə, həm də regional orijinallığına görə bu regionda paremilər(deyim folkloru) çoxluq təşkil edir. Dərələyəz folklor mühitində paremioloji vahidlər içərisində atalar sözləri, tapmacalar, alqışlar, qarğışlar, lağlar, andlar, atmacalar, yalvarışlar, sınaqlar da mühüm yer tutur. Bu tipli paremioloji vahidlər elə folklor vahidləridir ki, onların xalq arasında aktiv olaraq mövcud olması üçün xalqın folklor təfəkkürü açıq olmalı, xalq gündəlik danışığında bu vahidləri işlətməlidir. Dərələyəz folklor mühitində də xalqın təfəkkürü daim folklor modellərinə əsaslanmış, gündəlik məişətdə bu paremilərə intensiv müraciət edilmişdir.

Təhlillər əsasında Dərələyəz folklor mühitində paremilərin funksional keyfiyyəti baxımdan bir-birindən aşağıdakı istiqamətlərdə fərqləndiyi üzə çıxarılmışdır:

1. Atalar sözləri. Daha çox milli mənəvi-əxlaqi dəyərlərimizlə bağlıdır. Bu növ atalar sözlərimizdə milli mentalitetimizdə yer alan əxlaqi və mənəvi yaşam prinsipləri əks olunmuşdur.

2. Yasaqlar. Yasaqlarda regional baxımdan diqqəti cəhət yasağın kanonik qəliblərinə uyğun gəlməyən interperativ formulların əlavə edilməsidir. Yasağın kanonik strukturuna uyğun gəlməyən bu cəhət mətnə sonradan əlavə edilmiş nəinki tarixi, müasir elmi interpretasiyadır. Bu izah mətnin ayrılmaz strukturu olmaqdan daha çox, mətnə müasir dövrün baxışları ilə kənardan yanaşmadır. Bu tipli yasaqlar Dərələyəz folklor mühitində çoxluq təşkil edir. Tədqiqatda bu cəhət onun kanonik mətn strukturundan yeni struktura keçidi kimi xarakterizə edilmişdir.

3. Sınamalar. Həm poetik strukturuna, həm də mifoloji funksionallığına görə yasaqlara son dərəcə yaxın olan sınamalar bir tərəfdən həyatı təcrübəyə, digər tərəfdən mifoloji görüşlərə əsaslanaraq meydana gəldiyi müəyyənləşdirilmişdir. Sınamalar mifoloji arxetip etibarilə mifoloji normanın pozulması nəticəsində cəzanın alınması məntiqinə əsaslanır.

4. Tapmacalar. Dərələyəz folklorunda tapmacalar içərisində nəzimlə olanlar çoxluq təşkil edir.

Tədqiqat nəticəsində məlum olmuşdur ki, bütövlükdə Qərbi Azərbaycan folkloru üçün spesifik olan aşıq yaradıcılığının inkişafı Dərələyəz regionu üçün də xarakterikdir. Heç də təsadüfi deyildir ki, Qərb aşıq mühitini təmsil edən aşıqların böyük əksəriyyəti Dərələyəz regionuna məxsusdur. Dissertasiyada bu aşıqlardan saziynan, sözüynən sayılıb seçilənlərindən Sallılı Aşıq Rzaqulu, Aşıq Cəlil, Aşıq Qəhrəman (Hors), Aşıq Paşa (Hors), Aşıq Nəbi (Cırrannı), Aşıq Əhməd (İsti su), Aşıq Nəcəf (Terp), Aşıq Bilal (Zeytə), Aşıq Behbud (İsti su), Aşıq Baloş (İsti su), Aşıq Fətulla (Herher), Aşıq Mehdi (Herher), Aşıq Talıb, Aşıq Xanlar, Aşıq Abdulla, Aşıq Qulu, Aşıq Nəsib (Qovuşuq), Aşıq Haqqverdi (Herher), Aşıq Əsəd və digərlərinin yaradıcılıqları təhlilə cəlb edilmiş, onların əsərlərinin təhlili timsalında bütövlükdə Dərələyəz aşıq sənəti barədə geniş təsəvvür yaradılmışdır.

Dərələyəz aşıqlarının bədii mətn arsenalında regional özünəməxsusluq onların bədii yaradıcılığında ictimai motivlərin üstünlük təşkil etməsində özünü göstərir. Məlumdur ki, Dərələyəz və dərələyəzlilər uzun müddət düşmən əhatəsində yaşamışdılar. Onlar daim ermənilərin soyqırım təhlükəsi altında olmuş, dəfələrlə soyqırıma məruz qalmışlar. Bundan əlavə dərələyəzlilər məkrli erməni siyasətinin nəticəsi olan deportasiyaya məruz qalmış, zorla öz dədə-baba torpaqlarından didərgin salınmışlar. Bütün bu hadisələr Dərələyəz aşıqlarının bədii yaradıcılığında əks olunmuşdur.

Monoqrafiyada Dərələyəz folklor mühitinin lirik janrları içərisində xüsusi seçilən bayatılar da tədqiqat predmetinə çevrilmiş, onların regional poetik özünəməxsusluqları müəyyənləşdirilmişdir. Digər janrlarda olduğu kimi ictimai məzmunun aparıcı olması, başlanğıc formullarının kanonik mətnlərdən fərqlənməsi bayatıların regional özünəməxsus cəhətləri kimi dəyərləndirilmişdir.

Алы Сафолу (Алыев)

Региональная характеристика фольклора Дерелаяз

РЕЗЮМЕ

Монография посвящена на новую и актуальную тему. Так как последние годы уделяется большое внимание фольклорному исследованию в регионах. Поиски и исследования фольклора по регионам считается необходимым для любого народа. Ясно, что источник фольклорных образцов - это память народа. А пожилые информаторы, покидая жизнь, унесут собой эту «сокровищницу». И поэтому фольклористы должны во время собирать их и передать следующему поколению.

Автор с прошлых веков 70-х годов в своем родном краю Дерелаяз - западной части Азербайджана (ныне Армянской Республики) - по высказываниям пожилых людей, народных ашугов и интеллигенции собирал образцы фольклора этого региона, начал их исследовать.

В книге отводится место географии Дерелаяз, который является огузо-тюркским краем, его историю, национальным обычаем и традициям, топонимии, связанную с тюркизмом, занятию народа: земледельчество, скотоводство, пчеловодство и др.

В монографии говорится о коварной политике царской России, в результате которой переселили из других стран (из Ирана, Турции, Сирии, Ливана) западную часть Азербайджана, в том числе Дерелаяз, армян. И они же со временем подвергали азербайджанцев мучению, нужду, нищету и геноцид. Все это отражалось в исторической памяти народа - в его фольклоре.

Монография состоит из предисловий, трех глав, послесловий, из списка информаторов, из индекса и из карты Дерелаяз, которая составлена по древним русским источникам.

Такое оформление монографии повышает его научное достоинство.

В I главе, в главе «Регионально - этнической структуре Азербайджанского фольклора», излагается среда Дерелаязского фольклора, говорится о его регионально-этнической структуре, научно-теоретическом взгляде, исторической географии Дерелаязского края и его этническом составе, об истории региона, фольклорных информациях и современной этнической памяти.

Во II главе говорится о мифах, мифических преданиях, легендах, анекдотах, повествованиях, пословицах, запретах, хвалах (приветствия) и проклинаниях и т.д., анализируется и дается научное определение.

В III главе, в основном исследуются лирические фольклорные образцы: ашугская среда Дерелаяз, баяты, лирические загадки.

Алы Алыев анализировал региональные свойства Дерелаязского фольклора сопоставлял и сравнивая с другими регионами.

Монография заслуживает внимание еще и тем, что она наряду с исследованием фольклорных образцов, определяет исторические и морально-национальные достоинства и ценность региона.

Ali Safolu (Aliyev)

Regional features of the Dereleyez folk-lore

SUMMARY

The monograph has been dedicated to the new and urgent theme. The investigation of regions' folk-lore has been improved in some recent years. It is quite necessary to investigate the folk-lore of the regions of any people. As it is known, the source of the folk-lore examples is the memory of the people. But old informants dying take away the "treasure" in their memory with themselves. Therefore folk-lore specialists must gather and deliver the folk-lore treasure to the future generation in time.

Since 1970, the author has gathered the folk-lore examples of Dereleyez region from old people, intelligentsia, tuning pegs and involved them to investigation. Once being the west region of Azerbaijan Dereleyez region was the author's native forefathers' country but today it's known as the territory of Armenia republic.

Right from the start being Oguz-turk land Dereleyez region's geography, history, national customs, toponymys connecting with turkology, people's business, cattle-breeding, apiculture, tillage and some other things have been reflected in the folk-lore examples in the book.

In the monograph according to insidious policy of Tsar Russia armenians have been moved to Azerbaijan lands – also to the west region Dereleyez from different countries (from Iran, Turkey, Syria, Lebanon) from time to time they did their best to genocide Azerbaijan people and all these tragedies have been reflected in the folk-lore examples which were in people's historical memory.

The monograph consists of introduction, three chapters, result, the list of informants, index and the map of Dereleyez region on the basis of ancient Russian documents. Such arrangement increases the monograph's value.

In the first chapter in the ethnic regional structure of Azerbaijan the Dereleyez folk-lore environment is dealt with the historical geography

and ethnic memory of Dereleyez region: folk-lore information deals with the history of region and modern ethnic memory.

In the second chapter scientific investigations have been done on the folk-lore examples of myth, mythic legends, tales, anecdotes, epos, proverbs, prohibitions and praises.

But in the third chapter lyrical folk-lore examples-tuning peg environment of Dereleyez region, bayatis and riddles have been involved to investigation.

Completely Ali Aliyev has given the analysis of the regional species of Dereleyez and its similar and different features from other regions.

The monograph has a special importance not only from point of view of investigation but also from point of view of historical investigating and protection of national-spiritual values.

İNFORMATORLAR

1. Abbasov Qafar

1932–ci ildə Dərələyəz mahalının Püsyən kəndində anadan olmuşdur. Orada boya- başa çatmışdır. 62 yaşındadır. 1988–ci ildə repressiyaya məruz qalmış, hal- hazırda Bakıda yaşayır.

2. Abbasəliyev Ələvsət Rəhim oğlu

1945–ci ildə Laçın rayonunun Mikənd kəndində el ağsaqqalı Dəmirçi Rəhimin ailəsində doğulub. Laçının işğalından sonra Ceyranbatan ərazisində məskunlaşıb, 63 yaşı var, keçmiş tarixi, folkloru yaxşı bilir.

3. Əliyev Abdulla Bəşir oğlu

1902–ci ildə Dərələyəzin İstisu (Cermuk) kəndində anadan olmuş, orada boya- başa çatmış, 92 il yaşamışdır. 1938–ci ildə repressiyaya məruz qalmış, 1988 –ci ildə doğma yurdundan zorla çıxarılmış, 1994–cü ildə Sumqayıtda vəfat etmişdir.

4. Əliyev Cəmil Bəşir oğlu

1926–cı ildə Dərələyəzin İstisu (Cermuk) kəndində anadan olmuş, orada boya-başa çatmış, 75 il yaşamışdır. 1988–ci ildə repressiyaya məruz qalmış, 2001 –ci ildə Sumqayıtda dünyasını dəyişmişdir.

5. Əliyev Mahmud Nəsir oğlu

1900–cü ildə Dərələyəzin İstisu (Cermuk) kəndində anadan olmuş, orada boya–başa çatmışdır. 77 il yaşamışdır. 1977–ci ildə Cermukda rəhmətə getmişdir.

6. Əliyeva Gülcənnət Nəsir qızı

1912–ci ildə Dərələyəzin İstisu (Cermuk) kəndində anadan olmuş, orada boya-başa çatmışdır. 1988–ci ildə repressiyaya məruz qalmış, 92 il yaşamış, 2004 –cü ildə Sumqayıtda rəhmətə getmişdir.

7. Əlhüseynov Səmənd Ali oğlu

Dərələyəzin Püsyən kəndində anadan olmuş, orada boya- başa çatmışdır. 1948 –ci ildə Beyləqanın Daşburun kəndində departasiya olub. 102 il yaşamışdır.

8. Aşıq Beybud

1916–cı ildə Dərələyəzin İstisu (Cermuk) kəndində anadan olmuş, orada boya- başa çatmış, 61 il yaşamış, 1975–ci ildə orada da dünyasını dəyişmişdir.

9. Aşıq Mehdi Ataş oğlu

1923–cü ildə Dərələyəzin Herher kəndində anadan olmuş, orada boya– başa çatmış, 1948–ci ildə yurdundan deportasiya olunmuş, Tərtərdə məskunlaşmış, 2004–cü ildə 80 yaşında Tərtərin Səhləbad kəndində dünyasını dəyişmişdir.

10. Aşıq Baloş Nəbi oğlu

1920 –ci ildə Dərələyəzin Istisu (Cermuk) kəndində anadan olmuş. 1948-ci ildə deportasiya olunmuş, 1957–ci ildə yurduna qayıtmış, 1986 –cı ildə Yevlaxda dünyasını dəyişmişdir.

11. Aşıq Qoşnalı

1906–cı ildə Dərələyəzin Istisu kəndində anadan olmuş, 1948–ci ildə yurdundan deportasiya olunmuş, 1956 –cı ildə vətənə qayıtmış, 1983–cü ildə Cermukda rəhmətə getmişdir.

12. Aşıq Nəsib

1926–cı ildə Dərələyəzin Qovuşuq kəndində anadan olub, Göyçənin İnəkdağı kəndindən olan Aşıq Qənbərin şəyirdi olub. 1973–cü ildə Moskva festivalından qayıdarkən maşın qəzasına düşüb həlak olmuşdur. Qəbri Dərələyəzin Qovuşuq kəndinin qəbirstanlığındadır.

13. Aşıq Həmid

1925–ci ildə Dərələyəzin Kotanlı kəndində doğulub. İlk ustadı dayısı Aşıq Suxay olub. Yaradıcı aşıqlardandır. 1948–ci ildən uzun müddət Şəhur aşıqlar məclisinə başçılıq edib. 1986–cı ildə Şəhurun Yenikənd kəndində rəhmətə gedib.

14. Aşıq Elman

1924–cü ildə Sisyan rayonunun Sofulu kəndində anadan olub Dərələyəzli Aşıq Fəttullanın şəyirdi olub. 1983 –cü ildə dünyasını dəyişib.

15. Kərimov Azay Məhəmməd oğlu

1933–cü ildə Dərələyəzin Kotanlı kəndində doğulmuş, orada boya- başa çatmış, 1988 –ci ildə ermənilər tərəfindən zorla doğma yurdundan qovulmuş, Sumqayıt şəhərində məskunlaşmış, hal- hazırda orada yaşayır. Professional musiqçidir.

16. Aşıq Məhəmməd

Dərələyəzin Keş kəndində dünyaya göz açıb. 1910 –cu illərdə Rusiyanın Tula şəhərində əmək fəaliyyətində olub. 1914–17–ci illərdə Bakıda M.Nağıyevin neft buruqlarında çalışıb. 1921 –ci ildə doğma vətəninə dönüb. 1948 –ci ildə deportasiyaya məruz qalıb, Gədəbəydə məskunlaşıb. Ömrünün sonlarına yaxın Ağdama qohumlarının yanına köçüb, Qərvənd kəndində dünyasını dəyişib.

17. Alhüseyn Aliyev

1916 –cı ildə Dərələyəzin Qalaser kəndində dünyaya göz açıb. İrəvan kənd təsərrüfatı texnikumunu bitirib. Bir sıra qulluqlarda olub. Dünyasını doğma kəndində dəyişib.

18. Bəxşəliyev Məmiş Hüseynalı oğlu

1903-cü ildə Dərələyəzin İstisu kəndində anadan olmuş, orada boya- başa çatmış, 1984 –cü ildə 81 yaşında rəhmətə getmişdir.

19. Baxşəliyev Bəhman Hüseynalı oğlu

1887-ci ildə Dərələyəzin İstisu kəndində doğulmuş, 1905, 1918–ci illərdə yurdundan qaçqın düşmüş. 1948–ci ildə deportasiya olunmuş, 1956–cı ildə vətəninə qayıtmış, 1979–cu ildə Terp kəndində dünyasını dəyişmişdir.

20. Babayev Yunis Abbas oğlu

Dərələyəzin Qalaser kəndində anadan olmuş, orada boya başa çatmışdır. 68 yaşdadır.

21. Bağırov Əli Ağamir oğlu

Dərələyəzin Ayısəsi kəndində anadan olub, orada boya- başa çatmış, 72 il yaşamış, orada da dünyasını dəyişmişdir.

22. Bəşirov Sevindik Abdulla oğlu

1933–cü ildə Dərələyəzin İstisu kəndində anadan olub, orada boya- başa çatmışdır. 1948-ci ildə deportasiya olunmuş, sonra yurduna qayıtmış, 1988–ci ildə yurdundan zorla qovulmuş, hal- hazırda Sumqayıtda yaşayır.

23. Balakışiyev Qamboy Xannar oğlu

1897-ci ildə Laçının Bozlu kəndində anadan olub. Uşaqlıqdan saza- sözə həvəsi olub. Yaxşı nağara (dəf) çalırdı. Uzun müddət Aşıq Rzanın, Aşıq Poladın, Aşıq Behbudun nağara çalanı olub. Laçının işğalından sonra Ceyranbatan ərazisində məskunlaşdı. 108 yaşda rəhmətə getdi.

24. Balakışiyev Gəray Çərkəz oğlu

1926–cı ildə Dərələyəzin Köçbəy kəndində anadan olub. 1948 –ci ildə deportasiyaya mruz qalaraq Azərbaycanın Salyan bölgəsinə köçürülüb. 1955 –ci ildə Köçbəyə qayıdıb. 1988 –ci ildə yenidən dədə- baba yurdundan ermənilər tərəfindən zorla çıxarılıb. Hazırda Ramanada məskunlaşıb.

25. Bıqlı Süleyman

1906–cı ildə Dərələyəzin Qovuşuq kəndində anadan olub. Ələyöz dərəsində sayılıb- seçilən kişilərdən olub. 1983 –cü ildə elə orada rəhmətə gedib

26. Cəfərov Vəli Almərdan oğlu

1925-i ildə Dərələyəzin Ələyöz kəndində doğulmuş, orada yaşamış, 1988 –ci ildə zorla yurdundan qovulmuş, Bakıda məskunlaşmış, hal–hazırda Bakıda yaşayır.

27. Cəfərov Cəfərqulu Almərdan oğlu

1927-ci ildə Ələyaz kəndində anadan olub. Ali təhsilli kimya müəllimidir. Uzun müddət Qovuşuq kənd orta məktəbinin direktoru olmuşdur. 1988-ci ildə öz yurdundan zorla qovulmuş və Naxçıvanda, Şahbuz rayonunun Əynəzor kəndində məskunlaşıb.

28. Rüstəmov Şahmar İsmayıl oğlu

1934 –cü ildə Laçın rayonun Mikənd kəndində anadan olub. Ali təhsilli rus dili müəllimidir. 1992 –ci ildə köçkün düşüb. Hazırda Abşeron rayonu Ceyranbatan qəsəbəsində məcburi köçkünlük həyatını yaşayır.

29 . Əliyeva Sadat Orucali qızı

1926-cı ildə Dərələyəzin Kotanlı kəndində anadan olub, orada boya- başa çatmış və 77 yaşda orada dünyasını dəyişmişdir.

30. Əhmədov Səmənd Nəbi oğlu

1900 –cu ildə Dərələyəzin Cırrannı kəndində anadan olmuş, 1948–ci ildə Yevlax şəhərin də deportasiya olunmuş, 2001–ci ildə orada vəfat etmişdir. Sənədfətr adam olmuşdur.

31. Əmirov Əli Nabatalı oğlu

1926–cı ildə Dərələyəzin Kotanlı kəndində anadan olub, orada boya-başa çatıb. Hal–hazırda Novxanı kəndində yaşayır.

32. Əsgər Bayramov

1930-cu ildə Istisu kəndində (Cermuk) andan olub. 1948–ci ildə Bərdə rayonuna deportasiya olunub, 1956–cı ildə doğma vətəni Dərələyəzə geri dönüb, Terp kəndində məskunlaşıb. 1988–ci ildə zorla qovulub, əvvəlcə Şuşada, sonra Mingəçevirdə, ən nəhayət Mərdəkanda məskunlaşıb.

33. Əliş Nəcəfov

1937-ci ildə Köçbək kəndində anadan olub. Ali təhsillidir. Uzun müddət Terp kənd orta məktəbinin direktoru işləmiş, sonra partiya işinə irəli çəkilmişdir. 1988-ci ildə zorla ermənilər tərəfindən qovuldu. Əvvəlcə Şuşada, sonra Mingəçevirdə, daha sonra Sumqayıtda məskunlaşıb.

34. Fatma Nəbi qızı

1887–ci ildə Dərələyəzin Cırrannı kəndində anadan olub, orada böyüyüb, 1918, 1948-ci illərdə zorla vətəmindən qovulub, sonra vətəninə qayıdıb, 1985 –ci ildə 98 yaşında vətəninə, Cermuk şəhərində dünyasını dəyişib.

35. Hüseynov Şadman Hüseynalı oğlu

1901-ci ildə Dərələyəzin Istisu kəndində anadan olmuş, orada boya-başa çatmış, 1971 –ci ildə elə burada da rəhmətə getmişdir.

36. Hətəmov Hətəm Hətəm oğlu

1886-cı ildə Dərələyəzin Köçbək kəndində doğulub boya- başa çatmış, dəfələrlərə qaçqın düşmüş, 97 il yaşamış, 1983 –cü ildə doğulduğu kənddə dünyasını dəyişmişdir.

37 Hüseynov Hüseyn Ağamirzə oğlu

1918–ci ildə Dərələyəzin Məmərzə kəndində doğulub, 1948 –ci ildə deportasiya olunub, 1956–cı ildə doğma yurda qayıdıb, 1988-ci ildə doğma yurdundan qaçqın düşüb, 2001–ci ildə Sumqayıtda vəfat edib.

38. Hüseynov Kamil Məmiş oğlu

1926 –cı ildə Dərələyəzin İstisu kəndində doğulub, orada boya –başə çatmış, 1948- ci ildə deportasiya olunmuş, 1955-ci ildə vətənə qayıtmış, 1988 –ci ildə zorla yurdundan qovulmuş, hal –hazırda Sumqayıtda yaşayır.

39. Hüseynov Knyaz Şadman oğlu

1939-cu ildə Dərələyəzin İstisu kəndində doğulub, orada boya- başə çatmış, 1948-ci ildə deportasiya olunmuş, 1956 –cı ildə vətənə qayıtmış, 1988-ci ildə zorla yurdundan qovulmuş, 1994 –cü ildə Sumqayıtda vəfat etmişdir.

40. İbrahim Mirzəli oğlu

1889-cu ildə Dərələyəzin Qovuşuq kəndində doğulmuş, orada yaşamış, sonra Bakıya köçmüş, 1982–ci ildə Bakıda dünyasını dəyişmişdir. Sınədəftər, folklorun, klassik ədəbiyyatın bilicisi olmuşdur.

41. İmanov İman Ağamalı oğlu

1914–cü ildə Dərələyəzin Püsyən kəndində andan olmuş, orada boya- başə çatmış, 1948-ci ildə 73 deportasiya olunmuş, 1960–cı ildə vətənə qayıtmış. 73 yaşında Cermukda rəhmətə getmişdir.

42. İmanov Səlim Ağamalı oğlu

1912-ci ildə Dərələyəzdin Püsyən kəndində anadan olmuş, orada boya- başə çatmış. Dəfələrlə deportasiyaya məruz qalmış, 1988–ci ildə zorla qovulmuş. 2005 –ci ildə 93 yaşında Bakıda rəhmətə getmişdir.

43. İsxanov Pərvanə Usub oğlu

1902–ci ildə Dərələyəzin İstisu (Cermuk) kəndində anadan olmuş, orada boya- başə çatmışdır. 1948-ci ildə repressiyaya məruz qalmış, sonra vətənə qayıtmış, 1983–cü ildə 81 yaşında Cermukda rəhmətə getmişdir.

44. İsmayilova Səmayə Hacıbaba oğlu

1926–cı ildə Dərələyəzin İstisu kəndində anadan olub, orada boya-başə çatmış. 1948–ci ildə vətənindən deportasiya olunmuş, 1956–cı ildə vətənə qayıtmış, 1988-ci ildə yenidən vətənindən qovulmuş, hal–hazırda Sumqayıtda yaşayır.

45. Muradov Ağamirzə Hüseyn oğlu

1895-ci ildə Dərələyəzin Məmərza kəndində anadan olmuş, orada böyümüş, yaşamış, 4 dəfə yurdundan qovulmuş, deportasiya olunmuş, axırda öz doğma yurduna qayıtmış, 1985–ci ildə, 90 yaşında Terp kəndində rəhmətə getmişdir.

46. Musyaev Cəmil Şıxalı oğlu

1879 –cu ildə Vedibasar rayonunun Hand kəndində doğulub, 1905, 1918-ci illərdə qaçqın düşmüş, 1948–ci ildə yurdundan deportasiya olunmuş, 1984 –cü ildə Şəmkirdə rəhmətə getmişdir.

47. Mirzəyev Həsən İbrahim oğlu

1927–ci ildə Dərələyəzin Qovuşuq kəndində doğulmuş, orada boya- başa çatmış, sonra Bakıya köçmüş, filoloqdur, professordur. Hal –hazırda Bakıda yaşayır.

48. Nəsimov Fərrux Səlim oğlu

1922–ci ildə Dərələyəzin İstisu kəndində anadan olub, orada boya –başə çatıb. 1948 və 1988-ci illərdə repressiyaya məruz qalmış, Bakıya köçmüş, 2007 –ci ildə dünyasını dəyişmişdir.

49. Quliyev Müseyib Əli oğlu

Dərələyəzin Güldüz kəndində andan olub, orada boya- başə çatmış, 70 yaş yaşamış və doğma kəndində də dünyasını dəyişmişdir.

50. Qasimov Bayram Şahbaz oğlu

1917 –ci ildə Dərələyəzin Püsyən kəndində andan olmuş, orada boya- başə çatmış. 1948-ci ildə deportasiya olunmuş, 1957–ci ildə vətənə qayıtmış. 1988-ci ildə vətəndən zorla qovulmuş, Bakıda yaşayır.

51. Qənbərov Bəhmən Süleyman oğlu

Dərələyəzin Gədikvənd kəndində andan olmuş, orada boya- başə çatmış 80 –ildən çox ömür sürmüşdür.

52. Rüstəmov Rüstəm

1883–cü ildə Dərələyəzin Terp kəndində anadan olmuş, orada boya- başə çatmışdır. Dəfələrlə yurdundan deportasiya olunmuş, qovulmuş, 1956 –cı ildə yenidən vətənə qayıtmış, 1986 –cı ildə 103 yaşında Terp kəndində dünyasını dəyişmişdir.

53. Rəhman Dadaşov Xəlil oğlu

1908–ci ildə Dərələyəzin Püsyən (Zirək) kəndində anadan olub. Gənc yaşlarından partiya və sovet işlərinə irəli çəkilib. 1948–cı ildə Beyləqanın Daşburun kəndinə deportasiya olunub. 1956–cı ildə geri dönərkən Püsyən kəndi xarabalığa çevrildiyindən Cəmkudə məskunlaşdı. 1960–cı illərdə ermənilərlə yola getməyib, Xocalıya köçdü. 1985-ci ildə Xocalıda rəhmətə gedib.

54. Təhbov Rəhim Xudaverdi oğlu

Dərələyəzin Çaykənd kəndində anadan olmuş, orada boya-başa çatmışdır. 1988-ci ildə vətəninə zorla qovulmuş və Xocalı faciəsində 86 yaşında itkin düşmüşdür.

55. Səlimova Gülnisə Abbas qızı

1893-cü ildə Dərələyəzin İstisu kəndində anadan olub, orada boya- başa çatmış, 4 dəfə yurdundan qaçqın düşmüş, 1995-ci ildə 102 yaşında Sumqayıtda dünyasını dəyişmişdir.

56. Səfəraliyeva Qumru İbrahim qızı

Laçın rayonunun Milkənd kəndində anadan olub, orada boya- başa çatmışdır. Laçının işğalından sonra qaçqın düşüb Ceyranbatan ərazisində məskunlaşmışdır. 98 yaşayında dünyasını dəyişmişdir.

57. Səfiyev Gəray Əli oğlu

1911-ci ildə Dərələyəzin Terp kəndində anadan olmuş, orada boya- başa çatmış, 1948-ci ildə vətəninə deportasiya olunmuş, 1955-ci ildə doğma yurda qayıtmış, 1981-ci ildə dünyasını dəyişmişdir.

58. Şahverdiyev Əmrə Şahverdi oğlu

1909-cu ildə Dərələyəzdə, İstisu əndində anadan olub, orada boya- başa çatıb. 1948 və 1988 -ci illərdə represiyaya məruz qalıb, 1990-cı ildə 81 yaşında Sumqayıtda rəhmətə gedib.

59. Şıxəliyev Gəray Fərman oğlu

1934-cü ildə Dərələyəzin Gindias kəndində andan olub, Dərələyəzdə boya-başa çatmış, uzun müddət partiya və dövlət orqanlarında çalışıb, erəmnilər tərəfindən təqiblərə məruz qalaraq bakiya köçmüşdür. Hal-hazırda Mehdiabad kəndində yaşayır.

60. Urusdamov Hüseyn Nərgiz oğlu Hüseyn

Dərələyəzin Qalaser kəndinə anadan olub, orada boya- başa çatıb, 1988-ci ildə doğma yurdundan zorla qovulub, Bakıda məskunlaşmış, 114 yaşında Bakıda dünyasını dəyişibdir.

61. Xudaverdiyev Süleyman Kərim oğlu

Dərələyəzin Qovuşuq kəndində anadan olub, orada boya- başa çatmışdır. 74 il yaşayıb və öz kəndində dünyasını dəyişibdir.

62. Nəbiyev İdris Əli oğlu (Zil İdris)

1936-cı ildə İstisu (Cermuk) anadan olub. 1948-cı ildə deportasiya olunub. O vaxtdan Yevlax şəhərində yaşayır. Bir çox xalq mahnılarının, muğamların mahir ifaçısıdır. Bir çox medal və diplomlar alıb. Hazırda Yevlax şəhərində yaşayır.

63. Yusif Qurbanov Ağə oğlu

1939 -cu ildə Dərələyəzin İstisu kəndində anadan olub. Aşıq Qoşnalıdan zurna -balaban, tütək çalmağı öyrənib. 1948-cı ildə deportasiya olunub.

Bərdədə məskunlaşıb. Uzun müddət Bərdə şəhər mədəniyyət evi xalq çalğı alətləri ansabılıının rəhbəri olub. Hazırda Bərdədə yaşayır.

64. Lətif Ağamalı oğlu

1881–ci ildə Dərələyəzin Püsyən kəndində anadan olmuşdur. 1918–ci il erməni- müsəlman davasında ermənilərə qarşı mərdliklə döyüşüb. 1948-ci ildə deportasiya olunaraq Beyləqanın Daşburun kəndinə köçüb. 1955-ci ildə doğma yurduna qayıtmış, Püsyanı xaraba görüb Cermukda məskunlaşmışdır. 1969-cu ildə Cermukda dünyasını dəyişmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abbasov E.H. «Koroğlu» dastanının Paris nüsxəsində tarixi və dini ünsürlər /«Ortaq Türk keçmişindən ortaqlıq Türk gələcəyinə» II uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2004, s.

2. Abbas Ə. Aşıq poeziyası. “Yeni yol” qəz., Bakı, 1938, 11 mart

3. Abbasov I. Azərbaycan bayatıları. Bakı: Elm, 1984, 259s.

4. Abbasov I. Ozan, uzan-qusan istilahi və sənətinə dair // Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqatlar, III kitab Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1968, s.59-70

5. Abdullayev C. Aşıq Ələsgərə qayıtmamaq şərtilə... // ADU-nun Elmi əsərləri. Dil-Ədəb. seriyası, 1972, № 5, s.98-100

6. Abid Ə. Heca vəzninin tarixi // Maarif işçisi jurnalı, 1927, № 4, s.5-9

7. Acalov A. Ön söz // Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı: Elm, 1988, 248 s

8. Axundov Ə. Aşıq Ələsgərin həyat və yaradıcılığı: Fil. elm. nam. ... dis. Bakı, 1946, 150 s.

9. Aliyev A.A. Aşıq eldən alır öz nəfəsini (Aşıq Mehdi haqqında). «Sovet Ermənistanı» qəz., Yerevan, 1987, 5 dekabr

10. Aliyev A.A. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri // Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqatlar, XXII kitab, Bakı: Səda, 2006, s. 154-158

11. Aliyev A.A. Azərbaycana qarşı ermənilərin xəyanətləri. «Azad Azərbaycan» qəz., Bakı, 2005, 8 aprel

12. Aliyev A.A. Biz harda varıqsa, Sən də orda varsan. (H.Əliyev dühasının elmdə tərənnümü.) «Əsrin sədası» qəz., Bakı, 2004, 12 dekabr

13. Aliyev A.A. Dərələyəz aşığı poeziyasında toponimlər haqqında / Filologiya məsələlərinə dair tematik toplu. ADPU-nun Dədə Qorqud Elmi Tədqiqat Laboratoriyası, Bakı: 2005, s. 143-147

14. Aliyev A.A. Dərələyəz bayatılarında toponimlərin təzahürü / ADPU-nun prof.-müəllim heyyyətinin 61-ci elmi konfransının materialları. Bakı, 2001, s. 53-55

15. Aliyev A.A. Dərələyəz bölgəsi (Qərbi Azərbaycan, indiki Ermənistan) folklorunun regional xüsusiyyətləri haqqında / AMI Sumqayıt filialının elmi məqalələr toplusu. 3-cü buraxılış, Sumqayıt, 2004, s. 53-58

16. Aliyev A.A. Dərələyəz bölgəsi folklorunun regional xüsusiyyətləri haqqında/ AMI Sumqayıt filialı Elmi məqalələr toplusu. 2-ci bura, 2004, ADPU-nun nəş. s. 53-58

17. Aliyev A.A. Heydər Əliyev və Azərbaycan dili. «Sabah» qəz., Sumqayıt, 2005, 10 may .

18. Aliyev A.A. İbtidai siniflərdə folklor nümunələrinin tədrisinin əhəmiyyəti // AMI Sumqayıt filialı Elmi əsərlər bülleteni. 2003, № 3, s. 63-66

19. Aliyev A.A. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz Mahalının folkloru / Filologiya məsələlərinə dair tematik toplu. Bakı: ADPU-nun Dədə Qorqud Elmi Tədqiqat Laboratoriyası, 2001, № 3-4, s. 234-238 .

20. Aliyev A.A. Qərbi Azərbaycanda yaşamış azərbaycanlıların tarixi faciələri (Dərələyəz dəhşətləri). Bakı: Adiloğlu, 2001, 45 s.

21. Aliyev A.A. Qərbi azərbaycanlıların tarixi faciəsi və onun xalq ədəbiyyatında təsviri / Birinci Beynəlxalq Türkoloji Qurultayın 75-ci ildönümünə həsr olunmuş elmi konfransın materialları. Bakı: Ağrıdağ, 2001, s. 244-254.

22. Aliyev A.A., Aliyeva A.A. Sazlı-sözlü Dərələyəz (Dərələyəz folklorundan örnəklər). Bakı: Nurlan, 2004, 320 s.

23. Aliyev A.A. Şəxsiyyətin formalaşmasında folklor nümunələrinin təsiri / AMI Sumqayıt filialı Elmi məqalələr toplusu, IV buraxılış, Bakı: 2006, s. 137-148.

24. Aliyev A.A. Tələbələrin dərin bilik və elm qazanmasında interaktiv təlim metodundan istifadə / AMI Sumqayıt filialı Elmi praktiki konfransın materialları. Bakı: 2004, s. 33-37.

25. Aliyev A.A. Uşaq ədəbiyyatı fənninin tədrisi zamanı tələbələrə vətənpərvərlik tərbiyəsinin aşılınması yolları (folklor nümunələri əsasında) / AMI Sumqayıt filialı Elmi məqalələr toplusu. Sumqayıt: III burax., 2005, s. 80-84.

26. Aliyev A.A. Folklorun regional xüsusiyyətlərinə ümumnəzəri baxış// AŞXƏDT, XXII kitab, Bakı, “Nurlan”, 2007, s.150-159.

27. Aliyev A.A. Dərələyəz dastan yaradıcılığı AMEA Folklor İnstitutu, “Ortaq Türk keçmişindən ortaqlıq Türk gələcəyinə” V Uluslararası folklor institutu, konfransının materialları, Bakı 2007, s. 83-90.

28. Aliyev A.A. Dərələyəz folklor mühitində lətifələrin regional özünəməxsusluğu AMEA Folklor İnstitutu, Elmi axtarışlar, XXXIII toplu, Bakı “Səda” 2007, s. 147-154

29. Aliyev A.A. Dərələyəz folklor mühitində miflər, miflik rəvayətlər və əfsanələr AMEA Folklor İnstitutu, “Dədə Qorqud” Elmi- ədəbi toplu, IV, Bakı “Nurlan” 2007, s. 90-100.

30. Aliyev A.A. Dərələyəz dastanlarının regional və özünəməxsus xüsusiyyətləri.AMEA Folklor İnstitutu. AŞXƏDT, XXV kitab,Bakı “Nurlan” 2008.s.33-45.

31. Aliyev A.A. Dərələyəz bayatılarının regional xüsusiyyətləri. "Azərbaycan dili və ədəbiyyat" jurnalı, 2008 № 1, səh. 5-11

32.Allahmanlı M. Ozan, Aşıq və Aşıq. Bakı: Ağrıdağ, 1997, 158 s.

33.Araslı H. Aşıq poeziyası və klassikləri. “Ədəbiyyat” qəz., Bakı: 1938, 17 mart

34.Araslı H. Aşıq yaradıcılığı. Bakı: 1960, 135 s.

35.Arif H. Aşıq Alını axtarıram // Elm və həyat Jurnalı, 1968, № 2. s.17-22

36.Arif H. Aşıq Alı // Azərbaycan Jurnalı, 1969, № 9. s. 199-204.

37.Aslan M. “Miskin”lərin ən məğruru, “Ədəbiyyat və incəsənət” qəz., Bakı, 1974, 30 noyabr

38.Aşıqlar / Tərtib edən S.Axundov. II çapı. Bakı: Az. Resp. Xalq Yaradıcılığı Evi, 1960,184 s.

39.Aşıq şerindən seçmələr / Tərtib edənlər - H.Arif və M.Həkimov. Bakı: Gənclik, 1984, 196 s.

40.Aşıq Mehdi ilə Həsən Mirzənin deyişməsi. «Açıq söz» qəz., 2001-ci il, 20 iyun.

41.Aşığın səsi / Toplayıb tərtib edənlər M.H.Təhmasib, G.Asanova. Bakı: ÖDI, 1939, 162 s.

42.Azərbaycan aşıqları / Toplayanı H.Əlizadə. II c., Bakı:

Azərnəşr, 1930, 276 s.

43. Azərbaycan aşığıları və el şairləri / Tərtib edəni Ə. Axundov. 2 cildə, I c., Bakı: Elm, 1983, 375 s.

44. Azərbaycan aşığıları və el şairləri / Tərtib edəni Ə. Axundov. 2 cildə, II c., B., Elm, 1984, 544 s.

45. Azərbaycan aşiq və şair qadınları / Toplayıb tərtib edəni Ə. Cəfərzadə. Bakı: Gənclik, 1974, 185 s.

46. Azərbaycan aşığılarının II qurultayı. “Ədəbiyyat” qəz., Bakı, 1938, 17 mart.

47. Azərbaycan folklor antologiyası: I c. (Naxçıvan folkloru), Bakı: Sabah, 1994, 388 s.

48. Azərbaycan folklor antologiyası: II c. (İraq-Türkman folkloru), Bakı: Səda, 1999, 468 s.

49. Azərbaycan folklor antologiyası: III c. (Göyçə folkloru), Bakı: Səda, 2000, 768 s.

50. Azərbaycan folklor antologiyası: IV c. (Şəki folkloru), Bakı: Səda, 2000, 498 s.

51. Azərbaycan folklor antologiyası: V c. (Qarabağ folkloru), Bakı: Səda, 2000, 414 s.

52. Azərbaycan folklor antologiyası: VI c. (Şəki folkloru), Bakı: Səda, 2002, 495 s.

53. Azərbaycan folklor antologiyası: VII c. (Qaraqoyunlu folkloru), Bakı: Səda, 2002, 464 s.

54. Azərbaycan folklor antologiyası: VIII c. (Ağbaba folkloru), Bakı: Səda, 2003, 476 s.

55. Azərbaycan folklor antologiyası: IX c. (Gəncəbasar folkloru), Bakı: Səda, 2004, 522 s.

56. Azərbaycan folklor antologiyası: X c. (İrəvan çuxuru folkloru), Bakı: Səda, 2004, 471 s.

57. Azərbaycan folklor antologiyası: XI c. (Şirvan folkloru), Bakı: Səda, 2005, 443 s.

58. Azərbaycan folklor antologiyası: XII c. (Zəngəzur folkloru), Bakı: Səda, 2005, 464 s.

59. Azərbaycan folklor antologiyası: XIII c. (Şəki-Zaqatala folkloru), Bakı: Səda, 2005, 594 s.

60. Azərbaycan folklor antologiyası: XIV c. (Dərbənd folkloru), Bakı: Səda, 2006, 429 s.

61. Azərbaycan folklor antologiyası: XV c. (Dərələyəz folkloru), Bakı: Səda, 2006, 483 s.
62. Azərbaycan folklor antologiyası: XVI c. (Ağdaş folkloru), Bakı: Səda, 2006, 484 s.
63. Azərbaycan lətifələri / Toplayıb tərtib edən və işləyən T.Fərzəliyev. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1965, 49 s.
64. Babayev I, Əfəndiyev P. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı . Bakı: Maarif, 1970, 268 s.
65. Babayev Y. Miskin Abdalın söz gülüstanından. “Kommunist” qəz., Bakı, 1991, 18 aprel.
66. Bağırzadə C. Aşıqlar-el şairləri // Azərbaycanı öyrənmə yolu jur., 1930, № 3, s. 25-26.
67. Bayramov A. Aşığın mənəvi dünyası. “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1981, 17 noyabr.
68. Bayramov A.Ə. Ermənistanın Ağbaba, Şörəyel və Pəmbək bölgələrinin türk toponimləri: Fil. elm. nam. ...dis.avtoref. Bakı, 1995, 31 s.
69. Bayramov A.Ə. Qədim Oğuz ellərinin – Ağbaba, Şörəyel və Pəmbək bölgələrinin yer-yurd adları (toponimləri). Sumqayıt: Göytürk, 1996, 250 s.
70. Bayramov I. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin tərkibində işlənən söz və coğrafi terminlər lüğəti. Bakı: 2000.212s.
71. Bayramov I. Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: Elm, 2002, 695 s.
72. Bülbül. Azərbaycan aşığı yaradıcılığı. “Ədəbiyyat” qəz., 1938, 24 mart
73. Cahanbəxş C. Azərbaycan aşığı poeziyası (Moskvada Azərbaycan ədəbiyyatı dekadası). Bakı, 1940, s. 88-119
74. Cəlilova A. Göy rəngin ümumtürk folklorunda yeri və əhəmiyyəti / «Ortaq Türk keçmişindən ortaqlıq Türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 56-59
75. Çəmənəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi // Əsərləri, 3 cildə, III c., Bakı: 1977.255s.
76. Dərələyəz folkloru /Toplayanı və tərtib edəni H. Mirzəyev. Bakı: Elm, 2006, 768 s.
77. Eldarova Ə. Azərbaycan aşığı sənəti. Bakı, Elm, 1996, 246s.

- 78.Əfəndiyev H. Aşıq Ələsgərin nəşiri haqqında. "Ədəbiyyat" qəz., 1938, 12 sentyabr
- 79.Əfəndiyev O. Aşıq poeziyasının estetik problemləri. Bakı: Azərnəşr, 1983, 116 s.
- 80.Ələkbərli Ə. Qədim türk-oğuz yurdu - «Ermənistan». Bakı: 1994, 203 s.
- 81.Ələkbərli Ə. Qərbi Azərbaycan – Vedibasar mahalı. I c., Bakı: Ağrıdağ, 2000, 567s.
- 82.Ələkbərli Ə. Qərbi Azərbaycan – Zəngibasar, Gərnibasar və Qırxbulaq mahalları. II c., Bakı: 2002, 736 s.
- 83.Ələkbərli Ə. Soylan (Əzizbəyov, Vayk) rayonu. «Vətən səsi» qəz., Bakı, 1993, 11 iyun
- 84.Ələsgərov I. Aşıq Ələsgər və XIX əsr Göyçə aşığı: fil. elm.nam. ... dis. Bakı: 1971, 350 s.
- 85.Ələsgər I. Haqq aşığı Ələsgər. Bakı: Maarif, 1999, 264 s.
86. "Ələsgərnən Səhnəbanı" / Aşıq Ələsgər, II c., Bakı: Elm, 1972, 327 s.
- 87.Ələsgərov I. Müqəddəs sənət, böyük sənətkar. "Sovet Ermənistanı" qəz., Yerevan, 1981, 17 noyabr
- 88.Ələsgər ocağı / Tərtib edən I.Ələsgərov. Bakı: Yazıçı, 1991, 304 s.
- 89.Əlimərdanlı Aşıq Nəcəf. Şerlər / Toplayanı Rüstəm Rüstəmzadə. Bakı: Gənclik, 1979, 56 s.
- 90.Əliyev Ə. Bir əzablı ömür yaşadıq. Bakı:, 1994 s.
- 91.Əliyev Ə. Qırmızı tabor. Bakı:Elm ,1990,249s.
- 92.Əliyev Ə. Vədinin dəmir axını. Bakı:Elm,1984,102s.
- 93.Əliyev R. Əfsanələrdə dağ kultunun struktur-semantik funksiyalarına dair // AŞXƏDT, XXI kitab, Bakı: Səda, 2006, s. 15-28
- 94.Əliyev H. Azərbaycanlıların soyqırımı haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentin 26 mart 1998-ci il tarixli fərman. «Azərbaycan» qəz., Bakı, 1998, 26 mart
- 95.Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının janr özünəməxsusluqları / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları, Bakı: Səda, 2005,s.140-149

- 96.Fərzəliyev T. Azərbaycan xalq lətifələri. Bakı: Elm, 1971, 123 s.
- 97.Füzuli Bayat. XXI yüzilin sosial-iqtisadi və mədəniyyət ekologiyası paradigmasında folklor // Dədə Qorqud jur., 2004, № 4, s.56-64
- 98.Hacıbəyov Ü. Aşıq sənəti // Seçilmiş əsərləri.Bakı: Yazıçı, 1985, 204-207 s.
- 99.Həkimov M. Aşıq Alının sazlı, sözlü dünyası (anadan olmasının 180-ci ildönümü qarşısında). “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1981.
- 100.Həkimov M. Azərbaycan aşıq ədəbiyyatı (qədim və orta əsrlər). Bakı: Yazıçı, 1983, 240 s.
- 101.Həkimov M. Azərbaycan aşıq şer şəkilləri və qaynaqları. B., Maarif, 1999, 375 s.
- 102.Həkimov M. Azərbaycan klassik aşıq yaradıcılığı. Bakı: API, 1982,88 s.
- 103.Həsənova L. Azərbaycan satirik məişət nağılları.Bakı: Yazıçı, 1989, 84s.
- 104.Hüseynov M., İsmayılov H. Şair Hacı və onun əlyazmaları. “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1976, 9 dekabr
- 105.Hüseynzadə T. Miskin Abdal və onunla bağlı həqiqətlər. “Ulu Göyçə” qəz., 1993-cü il, 5 oktyabr
- 106.Hüseynzadə T. Miskin Abdal və onunla bağlı həqiqətlər. “Ulu Göyçə” qəz., 1993-cü il, 13 oktyabr
- 107.Xəlilov B. Dərələyəz həqiqətləri. Ön söz // Mirzəyev H. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı. Bakı: Elm, 2004, 856 s.
- 108.Ibrahimov M. Aşıq poeziyasında realizm. Bakı: Az. SSR EA Nəşriyyatı, 1966, 84 s.
- 109.Imanov M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 186 s.
- 110.İsmayılov E. Allah amanatı. Bakı: Azərnəşr, 1994, 112 s.
- 111.İsmayılov E. Ermənistan türklərinin 1988-ci il soyqırımını,”Ulu Göyçə”qəz.1993,13 oktyabr.
- 112.İsmayılov E. Göyçənin qisası qalır. Bakı: Zaman, 1997, 384 s.
- 113.İsmayılov E. Səttar oğlu (Sənədli roman). Bakı: Nurlan,2005, 508 s.
- 114.İsmayılov E. Mən burda qəribəm, yurd orda qərib (Şerlər və poemalar).

- Bakı: Səda, 1998, 268 s.
- 115.İsmayilov E. Ağrı dağı qədər ağrılarım var. Bakı: Ağrıdağ, 1999, 371 s.
- 116.İsmayilov E. Oğuz yurdunun övladları. Bakı: Təbib, 1999, 376 s.
- 117.İsmayilov E. Məndən ötrü Ermənistan yoxdu, yox. Bakı: Nurlan, 2002, 299 s.
- 118.İsmayilov E. Böyük öndər. Bakı: Nurlan, 2004, 408 s.
- 119.İsmayilov H. Aksioma və absurd arasında // AŞXƏDT. XX kitab, Bakı: Səda, 2006, 3-17
- 120.İsmayilov H. Aşıq Alı və Göyçə ədəbi mühiti. “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1981, 8 dekabr
- 121.İsmayilov H. Aşıq sənətinin inkişaf mərhələləri // Dədə Qorqud jur., 2002, № 1, 50- 100 s.
- 122.İsmayilov H. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı: Səda, 2006, 336 s.
- 123.İsmayilov H. İstedadlı el sənətkarı. “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1976, 14 dekabr
- 124.İsmayilov H. İstedadlı el sənətkarı. “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1985, 28 sentyabr
- 125.İsmayilov H. Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, 404 s.
- 126.İsmayilov H. Göyçədə ozan sənətinin son nümayəndələri. Dədə Qorqud jur., 2002, № 4, s. 35-44
- 127.İsmayilov H. Könüllərdə gəzən şair (Xəstə Bayraməli haqqında). “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1987, 11 aprel
- 128.İsmayilov H. Qüdrətli sənətkar (Şair Aydın haqqında). “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1985, 5 fevral
- 129.İsmayilov H. Miskin Abdal haralıdır? (folkorşünas Sədnik Paşayevə açıq məktub). “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1986-cı il, 20 may
- 130.İsmayilov H. Ozan İbrahim. “Ulu Göyçə” qəz., Bakı, 1993, 14 sentyabr
- 131.İsmayilov H. Sazın və sözün qüdrətli sərrafi. “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1987..., 17 noyabr
- 132.İsmayilov H. Söz incisi – Göyçə. “Ulu Göyçə” qəz., Bakı, 1993-cü il, 2 noyabr

- 133.İsmayılov H. Şair Aqıl. “Sovet Ermənistanı” qəz., Yerevan, 1988, 30 aprel
- 134.İsmayılov H. Şişqayalı Şair Aydın. “Ulu Göyçə” qəz., Bakı, 1993, 14 may
- 135.İsmayılov H. Ustad sənətkarların poetik yadigarları: Ozan Heydər. “Ulu Göyçə” qəz., Bakı,1993-cü il,15 may.
- 136.Koroğlu nəvələri / Nəşrə hazırlayan R.Rüstəmzadə . Bakı: Elm.1985,86s.
- 137.Qaçaq Səfo / Toplayıb tərtib edəni Alı Aliyev. Bakı: Adiloğlu, 2001, 201 s.
- 138.Qarayev Y. Göyçəyə uzanan yol folklardan keçir. Ön söz // Azərbaycan folklor antologiyası. III c. (Göyçə folkloru), Bakı: Səda, 2000, 3-15
- 139.Qasımlı M. Aşıq sənəti. Bakı: Ozan, 1996, 258 s.
- 140.Qeybullayev Q. Qarabağ (etnik və siyasi tarixinə dair). Bakı: Az. NPM, 1998, 440 s.
- 141.Qeybullayev Q. Qədim türklər və Ermənistan. Bakı: 1992,242s.
- 142.Mehdiyev R. Ön söz // Deportasiya azərbaycanlıların Ermənistan ərazisindəki tarixi-etnik torpaqlarından deportasiyası. Toplu, Bakı: Azərbaycan ensiklopediyası NPM, 1998, 440 s.
- 143.Məhərrəmov Z. XX əsr Göyçə aşığı mühiti (1920-1950-ci illər). Bakı: NPB, 1997, 124 s.
- 144.Məmmədli E. Aşıq poeziyasında təcnis: fil. elm.nam. ... dis. avtoref. B., 1998, 30 s.
- 145.Məmmədov A. Mirzə Fətəli gülüşü // Ulduz jurnalı, 1988, № 1 s. 66-71.
- 146.Məmmədova A.R. Aşıq şerində ustadnamə və təəssüfnamələrin poetikası. Bakı: Göytürk, 1997, 96 s.
- 147.Məmmədova N. Aşıq poeziyasında mövzu və janr əhatəsi. Bakı: ADPU, 1999, 101 s.
- 148.Məmmədov İ., Əsədov S. Ermənistan azərbaycanlıları və onların acı taleyi. Bakı: “Ağrıdağ” 1992, 495s.
- 149.Mirzəyev H. Aşıq poeziyasında işlənən etnonimlərə dair / Azərbaycan onomastikası problemlərinə həsr olunmuş II elmi-nəzəri konfransın materialları. Bakı:,1988, s. 113-115

150.Mirzəyev H. Aşıq poeziyasında onomastik vahidlər. Azərbaycan onomastikası problemlərinə dair konfransın materialları / Bakı,ADPU-nun mətbəəsi.1987, s. 285-290

151.Mirzəyev H. Aşıq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz. Bakı: ADPU-nun mətbəəsi, 1997, 352 s.

152.Mirzəyev H. Aşıq yaradıcılığında etnonimlər / Dil məsələlərinə dair tematik toplu. Bakı: ADPU-nun mətbəəsi, 1994, s. 3-21

153.Mirzəyev H. Aşıq yaradıcılığında onomastik vahidlər / Professor-müəllim heyətinin 1989-cu ildə apardıqları elmi-tədqiqat işlərinin yekununa həsr edilmiş 51-ci konfransın tezisləri. Bakı:ADPU-nun mətbəəsi, 1990, səh.153-154

154.Mirzəyev H. Aşıq poeziyasında onomastik vahidlər, hidronimlər // Dil məsələlərinə dair tematik toplu, № 2, 1994, s. 9-17

155.Mirzəyev H. Aşıq poeziyasında onomastik vahidlər-kosmonimlər // Dil məsələlərinə dair tematik toplu, 1994, № 2, s. 37-46

156.Mirzəyev H. Aşıq yaradıcılığında onomastik vahidlər, zoonimlər və ktematonimlər // Dil məsələlərinə dair tematik toplu, 1994, № 2, s. 61-72

157.Mirzəyev H. Dərələyəz folkloru:Nurlan.VIII c. ,Bakı: Elm, 2006, 767 s.

158.Mirzəyev H. Dərələyəz mahalının toponimləri və şivə sözləri. Bakı: Ağrıdağ, 2003, 360 s.

159.Mirzəyev H. Dərələyəz mahalının toponimləri // Azərbaycan onomastikası problemləri, 1994, № 4-5, s. 6.

160.Mirzəyev H. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı. Bakı: Elm, 2004, 856 s.

161.Mirzəyev H. Dərələyəz mahalında olan Qaravəng, Qoşavəng, Sadıvəng, Güneyvəng, Qoduxvəng toponimləri haqqında // Pedaqoji Universitetin Xəbərləri. Humanitar elimlər seriyası, 1998, № 1, s. 43-48

162.Mirzəyev H. Dərələyəz toponimi haqqında bir neçə söz // Dil məsələlərinə dair tematik toplu, 1998, № 1, s. 113-117

163.Mirzəyev H. Qaçaq Nəbi ilə bağlı yaranmış «Qəndbölən» toponimi haqqında // Azərbaycan onomastikası problemləri, 1990, № 3, s. 300-303

164.Mirzəyev H. Qəndbölən toponimi və Qaçaq Nəbinin Dərələyəzdəki döyüşü. «Zəngəzur» qəzeti, 1999, 24 noyabr

165. Namazov Q. Azərbaycan aşığı sənəti. Bakı: Yazıçı, 1984, 189 s.
166. Namazov Q. Aşığın sazı və sözü. Bakı, Yazıçı, 1980, 154 s.
167. Namazov Q. Aşıqlar (bioqrafik məlumat kitabı), I kitab, Bakı, Səda, 2004, 444 s.
168. Namazov Q. Xalq qəhrəmanlarının şöhrəti. Bakı, "Orxan" nəşr. 2005, 298 s.
169. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı: 2 cildə, II c., Bakı: Elm, 2006, 647 s.
170. Oğuz elindən-ozan dilindən (Ağbaba, Şöreyel və Pəmbək bölgələrinin folklor örnəkləri). Bakı: Elm, 2000, 250 s.
171. Orucov T. Qaravəllilərdə obrazlar sistemi // AŞXƏDT, XXI-kitab, Bakı: Səda, 2006, s. 111-134
172. Paşayev S. Azərbaycan folkloru və aşığı yaradıcılığı. Bakı: 1989, 87 s.
173. Paşayev S. Azərbaycan xalq əfsanələri. Bakı: Yazıçı, 1985, 288 s.
174. Paşayev S. XIX əsr aşığı yaradıcılığı. Bakı: ADU, 1990, 98 s.
175. Rüstəmli Ə. Qədim Oğuz yurdu Zəngəzurun türk mənşəli yer-yurd adları. Bakı: Işıq, 1998, 170 s.
176. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları. Bakı: Səda, 2004, 163 s.
177. Seyidov M. Azərbaycan xalqının söykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 326 s.
178. Seyidov N. Ön söz // Bəhlul Danəndə. Bakı: Elm. 967, 63s
179. Şaman əfsanələri və söyləmələri // Tərtib edənlər F. Gözəlov, C. Məmmədov, Bakı: Yazıçı, 1993, 144 s.
180. Şərrur folkloru (əsrlərdən gələn səslər). Bakı: Nurlan, 2006, 128 s.
181. Təhmasib M. H. Azərbaycan nağıllarında keçəl // Revolyusiya i kultura jurnalı, 1939, № 1- 2, s. 34-39
182. Təhmasib M. H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.
183. Təhmasib M. H. Ön söz // Molla Nəsrəddin lətifələri. Bakı: Öndər Nəşriyyatı, 2004, 304 s.
184. Vəkilov Q. XIX əsr aşığı lirikası. Bakı: Maarif, 1993, 144 s.
185. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı: Gənclik, 1988, 216 s.

Rus dilində

186. Багиров Г.А. Говоры Азербайджанского языка Сисианского района Армянской ССР: Афтореф. дис., канд. фил. наук. Баку, 1966, 26 с.
187. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М.: Худ. Лит-ра, 1965, 528с.
188. Бехбудов С.М. Зангеланский говор Азербайджанского языка: Афтореф. дис....канд. фил. наук, Баку, 1966, 25 с.
189. Джафарзаде М.М. Говоры Имишлинского района Азербайджанского языка: Афтореф. дис....канд. фил. наук. Баку, 1969, 29 с.
190. Кёроглы Х.Г. Набиев А. Азербайджанский героический эпос. Баку, 1986.
191. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л. 1978, 347с.
192. Молов С.Й. Памятники древнотюркской письменности. М.: 1951
193. Рошину Н. Традиционные формулы сказки. М.: Наука, 1974, 241с.
194. Поспелов Н. С. Основы литературоведения. М.: 1947.
195. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат

İnternetdə

196. Ramazan Qafarlı. Azərbaycanca mifologiyanın öyrənilməsi. <http://www.azmif.net/cgi-bin/datacgi/database.cgi?file=az&report=singlearticle&articleid=00069>

İNDEKS

Aftafa	73
Ağbaba	22
Ağbulaq	79, 112
Ağrı	36, 77
Akkumulyasiya	95
Alagölbr	32, 37
Alqış	92
Antropomorf	34, 39
Aprobasiya	87, 88
Arxaşan	121
Areal	87
Arxetip	36, 83, 89
Arxestruktur	81
Arşın	62
Aqra	32
Arpa çayı	32
Astral	34
Aşıq Behbud	30, 108
Aşıq Əhməd	30, 62
AşıqXanlar	30, 111
Aşıq Qəhrəman	30, 108
Aşıq Qulu	30, 102
Aşıq Mehdi	30, 106
Aşıq Məhəmməd	30, 112
Aşıq Nəbi	30, 98
Avşarlar	119
Ay	34
Azad Nəbiyev	49, 66, 95

B

Baxtin	60
Balqız	75
Bazarçay	32
Bələk	85
Bəhlul Danəndə	54, 56, 60
Bərkdərə	45
Bedav	74
Bıǵh Süleyman	30
Bitlis	27

Binamaz	22
Binar	38
Borçah	8,22
Bozat	81
Burcalı kahası	79

C

Calaloğlu	31
Canı	122
Cələkəsən	85
Cəlililik	71
Cəviz	88
Cəfərqulu Cəfərov	30
Cermuk	29,30
Cırranh	30,98
Cidə	72
Cin	35,80
Cinni	75
Cinni Yəhya	79
Cövlan	72

Ç

Çaü	87
Çaykənd	30
Çanaxlı	32
Çalxan	121
Çəmənəminli Y.V.	44
Çıldırı	119
Çıldır	96
Çivə	81

D

Dam	83
Dağ kultu	41
Dağdağan	87
Danzik	80
Dastan-rəvayət	70
Dastan-səfər	70
Daşnak	28

Dəlik təpə	79
Dəmirçilər	120, 121
Dərbənd	8,22
Dərəyurd	79
Dərələyəz	8, 9, 27
Dəmir-təpə	114
Dəryanus	49
Divan	81
Div Salman	79
Dilican-Haqqıxlı	31
Diyarbəkir	27
Deportasiya	32
Düzgünü	91

E

Elazik	27
Eldar İsmayilov	24
Epos	22, 65, 67
Erlik	36
Ertiş	42,43
Erkəc	86
Etnos	13, 22, 83
Etnik-kulturoloji	14
Etnik-mifoloji	25

Ə

Əfsanə	33
Əjdaha	31,35
Ələyəz	30,42,112
Əlicabbar	55
Əmağü	112
Ərgəz	32,37,112
Ərgəzlər	119
Ərzurum	27
Əyricə	112
Əzizbəyov	28
Ərdahan	27

F

Fel	78
Fransa Siith	
Konfransı	26,27
Folklorun	
regional	
aftonomiyası	14
Funksional	87
Füzuli Bayat	15, 16

G

Gendərə	45
Gəlinqaya	41
Gəray Şıxəliyev	30
Gərməşov	64
Gərdək	85
Gomur	121
Gorus	75
Göycə	8,22,26
Göyərçinni	79
Göydağ	41,76,112,125
Gindivas	29, 120
Gülüduz	30
Gülüstan	26
Gümüşxana	120
Günəş	34
Gümrü	27

H

Hacı dayı55	
Hacı Bəbir	75
Haça	72
Hal, Hal anası	35
Hatəm	74, 100
Harmoniya	64,75
Harmonik	64
Həsən Mirzəyev	24, 25, 31, 97
Həşim	78

Herher	97,112
Heydər Əliyev	24
Hors	97
Hüseyn İsmayılov	14, 15, 82, 94, 95

X

Xanmağa	63
Xanmalı	59,63
Xalaclar	119
Xeyir	36,97
Xızır	40
Xəlvir	90
Xoy	26

İ

İbrahim Bayramov	24
İmperativ	88,89
İnanc	83,84
İnformativ	83
İnterpretasiya	88,89
İnproviziasiya	97
İrəvan	26, 27, 96
İslami	38,39
İslami postulat	35
İstisu	29,30

K

Kanonik	87,88,91
Kəsişkənd	27
Keyti	79
Kəngərlər	119
Kəngərli	32, 35, 97
Kərki	84
Kosmoqonik	34
Kosmoloji	83
Konservativ	9,81,87
Konseptual	15,85,87
Konsepsiya	88
Kolarit	64
Kosmoqonik	34
Kotanh	29, 124

Kult	36,41,42
Kulturoloji	14, 66, 93, 96

Q

Qabaxlı	32, 122
Qaçaq Səfərah	32
Qaçaq Süleyman	67, 80
Qanüdərə	45,121
Qannı göl	121
Qaraqoyunlu	22
Qarğış	14
Qalaser	114
Qaraxaç	70, 122
Qaravəlli	62
Qaralar	119,120
Qırxbulaq	112
Qızılbaşlıq	71
Qızıl təpə	79
Qısırdag	32,112,125
Qoçu Həşim	70, 78
Qovumat	79
Qovuşuq	97,122
Qəndbölən	32
Q.Qeybullayev	24
Qurd	86

L

Ləlvar	42
Lələ	121
Ləzgi Əhməd	79
Lixaçov D.S.	51
Lori-Pəmbək	31

M

Magik	54
Maya	85
Məmmədölən	41
«Məktəb»	18
Mədəni-kulturoloji	18
Mıxtökən	32

Mif	10,33
Mifologiya	7,33
Mifoloji	10, 35, 36
Milli	86,119
Murad təpəsi	32, 79
Mülkü bəy	63
«Mühit»	18
Mor	112
Moz	26

N

Naxçıvan	26
Nər	85
Nimdər	73

O

Oğuz	52
Oğuz-türk	29, 77, 82
Oğuz Xaqan	35
Oppozisiya	38
Osmanh	80

P

Paremi	76,81,83
Paremioloji	82,91
Paşah	28
Pətək	90
Pismillah	38
Profan	36
Praqmatik	82,84
Pristav	75,81
Püsyen	30
I Pyotr	27

R

RamilƏliyev	41
R.Mehdiyev	21
Rekonstruksiya	86
Reantropomorfizm	42

Kəncəbər	76
Ritual	36,39
Rəşyanu N.	52
Ruh	36,90

S

Sakral	35, 36, 37
Salsal	42,43
Salmas	26
Salh	97, 124
Sandıxlı	112
Sarıyer	79,109,112
Seyfəddin Rzasoy	15, 19, 83
Səhənguğan	42
Səyriyə	86
Sinama	90
Sivas	27
Soğanrı	79
Soyqırım	24
Soylan	27,28
Su atı	37
Sürməli	26

Ş

Şah İsmayıl Xətai	26
Şahbulağı	79
Şax	86
Şair Alhüseyn	70,103
Şair Rzaqulu	30, 100
Şaman	34, 36, 39
Şərur-Dərələyəz	26, 80
Şəvə	38
Şər	36,97
Şirvan	19
Şörəyel	31

T

Tarp	30, 58, 121
Tann	35
Teoloji	35

Terp	30, 58, 124
Tezis	87
Teymur bng	26
Teoinformasiya	84
Təhmasib M.H.	46, 54, 67, 68
Təkə	62
Təkəddönduran	32
Təndirri	79
Toporov	41
Toponim	26
Toponimik	40, 41, 42
Türkmənçay	24, 26
Trabzon	27

U

Uğur	91
Urvat	85

Ü

Üçtəpə	32
Ülgən	36
Ümumətnos	13, 66, 83
Ümümtürk	14, 16
Ümummilli	8, 22, 99

V

Van	27
Vayk	28
Vedibasar	27, 108
Versin dağı	32
Vurğun	89
Vücudnamə	31, 114, 115

Y

Yapon (ennəni paşası)	111
Yasaq	86, 88
Yaşar Qarayev	22
Yeğeqnadzor	27

Yetim İsmayıl	75
Yurt	35

Z

Zahı	39
Zalxa	79
Zaval	77
Zəlil	92
Zəngəzur	26
Zəngibasar	26
Zərdədərə	80
Zeytə	119
Zirək	120
Zoğ	64
Zülmət daşı	39

MÜNDƏRİCAT

Folklorşünaslığa dəyərli töhfə	3
GİRİŞ.....	8

I FƏSİL

AZƏRBAYCAN FOLKLORUNUN ETNİK-REGIONAL STRUKTURUNDA DƏRƏLƏYƏZ FOLKLOR MÜHİTİ

1.1.Folklorun etnik-regional strukturuna ümumnəzəri baxış.....	13
1.2.Dərələyəz mahalının tarixi coğrafiyası və etnik tərkibi.....	23
1.3.Dərələyəz folklor mühiti: folklor informasiyası regionun tarixi və müasir etnik yaddaşında.....	29

II FƏSİL

EPİK FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ

2.1. Miflər, mifik rəvayətlər və əfsanələr.....	33
2.2. Nağıllar.....	44
2.3. Lətifələr.....	54
2.4. Dərələyəzdə dastan yaradıcılığı.....	65
2.5. Atalar sözləri.....	81
2.6.Yasaqlar, alqış və qarğışlar.....	86

III FƏSİL

LİRİK FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ

3.1.Dərələyəz aşığı mühiti.....	93
3.2.Bayatılar.....	118
3.3. Mənzum tapmacalar.....	126
NƏTİCƏ.....	129

Резюме.....	138
Summary.....	140
İnformatorlar.....	142
ƏDƏBİYYAT.....	150
İndeks	162

ALİ SOFOLU (ALİYEV)

**DƏRƏLƏYƏZ FOLKLORUNUN
REGIONAL XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

ALI SAFOLU (ALİYEV)

**РЕГИОНАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
ФОЛЬКЛЮРА ДЕРЕЛЯЗ**

ALİ SAFOLU (ALİYEV)

**REGIONAL FEATURES OF THE
DERELEYEZ FOLKLORE**

Yığılmaga verilmişdir: 17.06.2008

Çapa imzalanmışdır: 30.07.2008

Kagiz formatı 60x90 $\frac{1}{16}$ ofset çapı. Fiziki ç.v. 10,5

Tiraj 500. Sifariş № 12

Kitab «Dərələyəz-M» mətbəəsində çap edilmişdir.

Unvan: Sumqayıt 5., Sülh küçəsi, «Bilik» mağazası.

Tel: (018) 645-78-40; (012) 408-39-51

