

BAKİ UNİVERSİTETİNİN
XƏBƏRLƏRİ

ВЕСТНИК

БАКИНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

NEWS

OF BAKU UNIVERSITY

ISSN 1609-0586

HUMANİTAR

elmlər seriyası

серия

ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

series of

HUMANITARIAN SCIENCES

№4.2018

Baş redaksiya heyəti:

Məhərrəmov A.M. (baş redaktor), **Kazımzadə A.H.** (baş redaktorun müavini), **Əliyeva İ.N.**, **Məmmədov Y.Ə.**, **Əliyev İ.Ə.**, **Əfəndiyev V.Ə.**, **Xələfov A.A.**, **Məmmədəliyev V.M.**, **Paşayeva N.A.**, **Quliyeva Ş.T.** (məsul katib).

Seriyanın redaksiya heyəti:

Zeynalov İ.X. (redaktor), **İsmayılov X.İ.** (redaktorun müavini), **Quliyeva S.Z.** (məsul katib), **Əliyeva İ.S.**, **Qurbanov A.İ.**, **Əlizadə Y.M.**, **Rzayev A.Ə.**, **Əzizov E.Z.**, **Hacıyev A.C.**, **Hacıyev S.T.**, **İsmayılov X.İ.**, **Vəliyev Ş.Q.**, **Məmmədov C.Ə.**, **Vəliyev M.T.**, **Rüstəmov R.Ə.**

B.310.30.IV.1999

© «*Bakı Universiteti Nəşriyyatı*», 2018

DİLÇİLİK

UOT 8134

ORTA FARS DİLİNİN YAZI SİSTEMİ VƏ FONEM İNVENTARI

Ə.B.MƏMMƏDOVA
Bakı Dövlət Universiteti
kamilla@mail.ru

Xətt və yazı dilin yaradıcı xüsusiyyəti olub, həm də onun daimiliyini və inkişafını göstərir. Yazı onu yaradan xalqın yüksək mədəniyyətinin göstəricisidir. Məqalədə orta fars dilinin (pəhləvi yazısının) formalaşması, transkripsiya və transliterasiyasından, ideoqramların çətin oxunmasından bəhs edilir. Eləcə də məqalədə orta fars dilinin vokal və konsonantlarından danışılır.

Açar sözlər: Orta fars dili, Pəhləvi əlifbası, samit, sait, diftonq, qısa sait, uzun sait

İnsanın bütün həyatı dillə bağlıdır. İnsan məhəbbət dolu ən ülvi hisslərini, eyni zamanda nifrət dolu qəzəbini də məhz dil vasitəsilə ifadə edir. Onun vasitəsilə danışır, yazır, sual verir, fikir yürüdür, informasiya verir, ən mürəkkəb prosesləri belə onunla ifadə edir.

Dilçiliyin ən mühüm sahələrindən biri də fonetikadır. Heç bir dili istər tədqiqi, istərsə də öyrənmək baxımından fonetikasız təsəvvür etmək mümkün deyildir. Fonetika bu və ya başqa bir dilin məhək daşını təşkil edir. Bədi təbirlə ifadə etsək fonetika dilin sütunu və bünövrəsidir. İnsanlar arasında vacib ünsiyyət vasitəsi olan dil öz funksiyasını kommunikativ rolunu hər şeydən əvvəl, danışmaq səsləri vasitəsilə icra edir. Təkcə bu halın özü dilin varlığı və fəaliyyət göstərməsi üçün, fonetikanın, dillərin fonetik quruluşunun, səslərin dilin nə qədər böyük əhəmiyyət daşdığına sübutu və göstəricisidir.

Mövzunun dildə işlənmə dərəcəsi. Qədim tarixi minilliklərlə ölçülən, mürəkkəb inkişaf mərhələlərindən keçmiş fars dili də fonetik aspektdən tədqiq olunmuş və olunmaqdadır. Onu da qeyd etmək ki, fars dilinin fonetikasına qədimdən bəri maraq olmuşdur. Fars dilini öyrənən və tədqiq edən alimlər müəyyən mənada onun fonetikasını ilə də məşğul olmuş, səslərin məxrəci, oxşarlığı, təbiəti haqqında tərtib olunmuş lüğətlərdə, əruz vəznə, musiqi və s. bağlı yazılmış risalələrdə müəyyən məlumatlar vermişlər.

Fars dilinin tarixi inkişaf mərhələləri

Fars dilinin fonetik quruluşu ümumilikdə böyük tarixi təkamül prosesi və

mürəkkəb inkişaf yolu keçmiş, müxtəlif mərhələlərdə bir-birini əvəz edən bu prosesin məntiqi sonluğu olaraq bugünkü fars dilinin fonetik sisteminin yaranması ilə nəticələnmişdir.

Fars dilinin tarixi inkişaf mərhələləri öz dil xüsusiyyətlərinə görə 4 dövrə bölünür:

1.Qədim fars dili; 2.Orta fars dili; 3.Dəri və yaxud yeni fars dili; 4.Müasir fars dili.

Qədim fars dili mixi əlifbası ilə, orta fars dili 5 növlü əlifba ilə, Dəri və müasir fars dili isə ərəblərdən əxz olunmuş əlifba ilə yazılmışdır (2, 12). Fars dilinin qədim və orta fars dilində yazılı, ədəbi dil materiallarının mövcudluğu bu dilin tarixi inkişaf prinsipi üzrə tədqiqinə geniş imkanlar yaradır. Fars ədəbi dilinin ümumxalq ədəbi dili əsasında formalaşması və inkişaf edib, genişlənməsi dövrünə aid edilən əsas istinadlar mahiyyət etibarilə fars dilinin qədim mərhələlərinə aid olsa da bu özünü daha çox leksik, morfoloji, sintaktik, üslubu və s. baxımdan göstərir. Belə ki, dil faktları dili fenoloji baxımdan tamlıqla əks etdirmir. Buna baxmayaraq, dilin fonetik baxımdan inkişaf prinsipləri haqda müəyyən ilkin təəssürat yaradır.

Göstərilən tarixi inkişaf dövrlərində fars dili müxtəlif dəyişikliyə uğramış, diqqətlə araşdırılırsa hər mərhələnin özünə məxsus ciddi fərqlərə malik olduğu aşkarlanır. Həmin fərqlər dilin bütün səviyyələrində istər fonetik, istər qrammatik, istərsə də leksik quruluş baxımından özünü göstərir.

Məsələn, qədim fars dili dəyişkən, mürəkkəb quruluşlu fonem sisteminin mövcudluğu ilə xarakterizə olsa da, müasir mərhələdə milli ədəbi dilin, daha doğrusu müasir fars dilinin yaranması və onun fonem tərkibinin sabitləşməsinə və formalaşmasına müəyyən töhfələr bəxş etmişdir.

Hər bir dildə linqivistik vəzifəli danışiq səsləri-fonemlər üç qrupa bölünür: saitlər (vokalizm), sonorlar və samitlər (konsonantizm). Fonemləri müəyyən nöqtəyi-nəzərlə əlaqədar olaraq iki yerə ayırmaq olar: sonantlar (musiqili tona malik olan danışiq səsləri) və konsonantlar (küylü danışiq səsləri). (1, 54) Müxtəlif cür ədəbiyyatda bu təsnifatı nisbətən fərqli şəkildə də müşahidə etmək olar. Ayrı-ayrılıqda bu təsniflərin ikisi də doğrudur. Lakin bir-biri ilə müqayisəli götürüldükdə birinci daha uğurludur. Belə ki, ikinci təsnifdə yalnız akustik cəhət nəzərdə tutulursa, birincidə həm akustik, həm də fizioloji amillər nəzərə alınmışdır (1, 54).

Pəhləvi xətt ilə yazılmış kitabələr

Orta iran dilləri dövrünə aid abidələrin qrafik sistemləri son dərəcə müxtəlifdir. Onları üç əsas qrupa bölürlər: 1) arami mənşəli yazı; 2) hind mənşəli yazı; 3) yunan mənşəli yazı. Bu dövr abidələrinin əksəriyyəti arami mənşəli əlifba ilə yazılmışdır. O dövrdə arami əlifbası Əhəmənilər imperiyasının dəftərxanalarında geniş istifadə olunurdu. İmperiyanın süqutundan sonra da hələ bir müddət işlənən arami əlifbası əsasında sonradan orta fars dili əlifbası yarandı.

Hind mənşəli yazı sistemlərində iran dillərində brəhmən əlifbası işlənirdi. Hind yazısının Şərqi Türküstan vahələrinə daxil olması bütpərəstliyin yayıl-

ması ilə bağlı idi.

İsgəndərin Əhəmənilər dövlətinin ərazisinə yürüşündən sonra yunan mədəniyyəti və yazısının yayılması üçün əlverişli şərait yarandı. İlk parfiya şahları öz sikkələrini yunan yazıları ilə kəsdirir, kitabələrini isə yunan xətti ilə yazdırırdılar.

Yazılma prinsipinə görə isə Sasanilər dövründəki xətlər 2 qrupa bölünürdü: “Xətt-e qosəste” (həmçinin xətt-e kətibe), xüsusilə kətibələr zamanı istifadə olunurdu, “xətt-e peyvəste” (xətt-e təhriri) yazı işlərinin aparılması zamanı istifadə olunan xətt. Sasani qayaüstü yazılarında eramızın 3-4-cü əsrlərdə xətt-e qosəstedən, sonrakı əsrlərdə isə xətt-e peyvəstedən istifadə olunurdu. Dini və dünyəvi məzmunlu ədəbiyyatın yazılmasında xətt-təhrirdən və ya yazının “ədəbi pəhləvi” adlanan növündən istifadə edilirdi. O dövrdə yazının bu növündən istifadə edilərək Avesta orta fars dilinə tərcümə olunmuşdu (13, 77).

Yazıların mövzusu, növləri və coğrafi məkanı

Yazılma mövzusunə görə sasani mətnləri 2 qrupa bölünür: dövlət və xüsusi (və ya şəxsi). Bu kətibələr xətt-e qosəste xətt ilə yazılırdı. Ən qədim dövlət mətni Ərdəşirə və ən axırıncı olaraq dövrümüzdə çatmış mətn isə Mehrnərsə aiddir. Xüsusi (şəxsi) mətnlər isə xətt-e təhriri ilə aparılırdı. Bu yazıların çoxu Sasanilər sülaləsinin son illəri və islam dövrünü əhatə edir. Kətibə mətnlərindən fərqli olaraq bu mətnlər bir neçə sətirdən ibarət olmuş və xatirə məqsədilə yazılmışdır. Məs.: Qəleye bəhmən, Təngkərəm, Nişapur, Kuhhüseyn, Garhaye Kanhəri bu qəbildən olan yazılardır (8, 97).

Orta fars dili abidələri kifayət qədər çoxdur və bu abidələr bir neçə qrupa bölünür: 1) qayaüstü yazılar; 2) sikkə, qab, möhürlər üzərində yazılar; 3) dini və dünyəvi məzmunlu yazılar; 4) mani yazıları; 5) papiruslar.

Maraqlıdır ki, Sasanilər dövrünə aid abidələrdəki yazılar Əhəmənilər dövründəki abidələrdə olduğu kimi 3 növ yazıdan ibarət idi. Xüsusilə I Şapur və Ərdəşirə aid kitabələrdə 3 – orta fars dili, parfiya (əşkani), yunan xəttindən istifadə olunurdu, sonrakı abidələrdə isə yunan xətti ixtisara salınır, ləp sonunda isə yalnız orta fars dili işlənməyə başlayır. İlk Sasani şahları dövründən Nərsinin hakimiyyəti illərinə qədər 3 xətt növündən istifadə edilmiş, xüsusilə saray yazışmaları orta fars dilində aparılırdı. Tarixi bəlli olan, təhrif olunmayan, xüsusilə dövrümüzdə gəlib çatmış qayaüstü abidələrdən: Ərdəşir Babəkan - Nəqşi – Rüstəm 3 versiya – orta fars dili, əşkani və yunan.

I Şapur – Nəqşi – Rüstəm 3 versiya – orta fars dili, əşkani (parfiya), yunan. Bu abidə də Şiraza yaxın Hüseynkuh dağının qayalarının üzərində mövcuddur. Əhəmənilər və Sasanilər dövrünün ən böyük daşyonma kətibesidir. 262-ci ildə I Şapurun Şərqi Rum imperatoru üzərindəki qələbə məclisinin təsvirindən başqa qədim fars dilində mixi əlifbası ilə yazılmış maraqlı mətnlər də mövcuddur (10, 218).

Bu yazıların bəzisi çox kiçik həcmli olub yalnız Sasani şahlarının adları və titullarından ibarətdir. Lakin bəziləri isə bu şahların Ahuramazda tərəfindən seçilib hakimiyyətə gətirilməsini və hakimiyyət dövründəki hadisələri əhatə

edir. Sasani şahlarının yazılarının ilk surətləri XVII və XIX əsrin səyyahları tərəfindən – Flauer, Şarden, Nibur, Flanden, Kest çıxarılmışdır. Ancaq orta fars dili kitabələrinin şifrələrinin açılmasında biz məşhur fransız alimi Silvestr de Sasiyə borcluyuq (1787 – 1791). O oxunma üçün bu üç dilin yazılarının yunan versiyasından istifadə etmişdir. Möhürlər üzərindəki yazılar isə E.Hertsfeld tərəfindən tədqiq edilərək 1924-ci ildə Berlində çap etdirilir. Sasanilər dövründən qalmış ən zəngin gümüş məmulatlarının toplusu Sankt – Peterburqda Ermitaj muzeyində saxlanılır (4, 16).

Orta fars dilində əlifba sistemi

Orta iran dilləri şərq və qərb qrupu olmaqla 2 hissəyə bölünür. Pəhləvi xətti və pəhləvi ləhcəsi isə bu bölgünün qərb qrupuna aid olub daha 2 qrupa bölünür: 1) Əşkani xətti və ləhcəsi (şimali pəhləvi, parti, pəhləvanik, tarixən isə kəldani adlanmış) və 2) Sasani xətti və ləhcəsi (parsik, cənub – qərbi və ya cənubi pəhləvi). Şərq qrupuna isə xarəzm, soğdi, toxari, xətni dilləri daxildir (10, 239).

Pəhləvi əlifbasının I və II növü monumental və kursiv şəkilli əlyazması, III növü isə, ancaq kursiv şəkilli əlyazması formasında məlumdur. Əşkani dilinin pəhləviyə təsiri danılmazdır. Xüsusilə əşkanilərin siyasi-ictimai, dini, hərbi və tibbi terminləri Sasanilərdə olmuş və müasir fars dilində də görülməkdədir. Pəhləvi ilə əşkani arasında yalnız ləhcə və səs fərqi vardır. Dilçi alim Tedesco bu dillər arasındakı fərqi aşağıdakı cədvəldə göstərmişdir:

چار - əşkani – çafar, sasani – çahar
زن - əşkani – žan, sasani - žan
د - əşkani – das, sasani – dah (11, 82)

Orta fars dili əlifbasını sistemli şəkildə öyrənməkdə çətinlik törədən səbəblərdən biri də onda olan vokalizm və konsonantizm səs sistemlərinin nöqsanlı halda olması və bu əlifbada çoxluq təşkil edən sözlərin arami əlifbası ilə yazılıb, lakin pəhləvi kimi oxunmasıdır (hozvareş və ya zəvareş). Hozvareş sözünün məsdəri اوزوارتن olub bəyan etmək, şərh etmək, izah etmək mənasını verir (11, 82).

Bəzi mütəxəssislərin fikrinə görə, pəhləvi xətti ilə mixi arasındakı oxşarlıq onların ideoqramlarına görədir. Çünki mixi əlifbasında azlıq təşkil etsə də fərqli yazılıb fərqli oxunan sözlər vardır, lakin bu sözlər pəhləvi əlifbasında kifayət qədərdir (9, 1046). VIII əsr ərəb tarixçisi İbn Müqaffanın yazdığına görə, pəhləvidə hozvareşlərin sayı 1000-ə çatırdı. Tədqiqatçı alim Sohrasb Cəmsidin fikrinə görə, o zaman farsların hozvareşlərdən istifadə etməsinin səbəbi həmin dövrdə İran xalqı ilə sami tayfalarının birgə halda yaşamasından irəli gəlir. Həmçinin samilərlə birgə yaşayan İran tayfaları samilər kimi yazıb onlar kimi oxuyurdular, lakin onlarla birgə yaşamayanlar isə samilər kimi yazıb iran ləhcəsində oxuyurdular. Tarixi faktlara yanaşsaq, onu deyə bilərik ki, Əhəmənilər dövründə sənədlər, dövlət yazışmaları arami əlifbası ilə aparılırdı. Arami katibləri bəzən özlərinə çətin gələn qədim fars sözlərini arami dilində olan sözlərlə əvəz edirdilər ki, bu da sonradan bu sözlərin daşlaşmasına və pəhləvi

dilinə də keçməsinə səbəb oldu. Xüsusilə pəhləvi əlifbasında olan qoşmalar, isimlər, əvəzliliklərin çoxu hozvareşlərdir. Lakin bu əlifbada bəzi sözlərin həm hozvareş, həm də hərfi forması olmuşdur. Məs.: hozvareş – يوم - YWM, qeyri-hozvareş – روز – gün. Dediklərimizi sübut etmək üçün aşağıda hozvareşin bəzi nümunələrini qeyd edirik:

MN – yazılır – از oxunur (ərəb dilində “min” önqoşmasına uyğun gəlir)

YDE – yazılır – دست oxunur (ərəbcə “yədun”)

YWM – yazılır – روز oxunur (ərəbcə “yaumun”)

LYLYA - yazılır – شب oxunur (ərəbcə “leylun”)

Hozvareşlərin ərəbcə olan formalarına nəzər yetirdikdə aramilərin sami tayfalarından olması və ərəbcə formasında da bu oxşarlıqların nəzərə çarpması aydın görünür (12, 90).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, arami əlifbası mixi əlifba ilə yanaşı pəhləvi əlifbasının da mənşəyi sayılır. İlk əvvəllər arami əlifbasına uyğun olaraq pəhləvidə 22 hərf olmuş sonradan isə monumental (xətt-e təhrir) forması inkişaf edərək bir sıra hərfləri sıradan çıxarmış və bu əlifbada yalnız 14 hərf qalmışdır. Lakin bəzi hərflər bir neçə səsi bildirdiyinə görə hərflərin sayı 23-ə gəlib çatır. Ərəb əlifbasında olduğu kimi bu əlifba da konsonant sistemlidir, yəni samit səslər hərflərlə, saitlər isə diakratik işarələrlə göstərilmişdir (bax, şəkil 1).

ح x h د	گ k ک و/ز	آ-ا a-ā د
ه h ه د	ر-ل r-l ل د	ب b ب د
ی g گ د/ر	م m م د	ی y ی د/ر
ج j چ د/ر	س s س و/و	و w و ا
د d د/ر	ف-پ f-p پ د	ز z ز د
ر r ر ا	ش š ش د	ز/ج z-ğ c د
ن n ن ا	نها درهزوارنها E د	ت-d t د

Şək. 1 (12,95)

Orta fars dilinin vokalizmi (saitlər sistemi)

Uzun saitlər: /ū/, /ē/, /ī/, /ā/, /ō/

qısa saitlər /i/, /u/, /a/

Qədim fars dilindəki /ai/, /au/ diftonqları orta fars dilinə keçərkən /ō / və /ē / sait fonemlərinə çevrilmişlər.

Yazının istiqaməti ərəb dilində olduğu kimi sağdan soladır. VIII əsrə aid mətnlərin bəzində yazıların istiqamətinin şaquli formada, yəni yuxarıdan aşağıya doğru olduğuna da təsadüf edilir. Sonralar görəcəyimiz kimi orta fars dilinin uzun tələffüz olunmuş /ō/ və /ē/ saitləri müasir fars dilində qısa variantda tələffüz edilir.

Orta fars dilinin konsonantizmi (samitlər sistemi)

Orta fars dilinin konsonantları 24 samitdən ibarətdir. Bunlar

Partlayan (انسدادی) ک، ت، پ، ب، آ، بی (kar samitlər); cingiltili samitlər (cingiltili samitlər) ب، د، گ

Sürtülən (və ya novlu) (انقباضی) (kar s.): ه، خ، ث، ش، س، ف، س، ش، ث، خ، ه (cingiltili samitlər):

غ/q/, و/v/، ذ/z/, ز/z/, ژ/d/

Burun samitləri (خیشومی) : م/m/، ن/n/،

Yarım samiti ی/y/

Qovuşuq samitlər (مركب) چ/c/، بی آوا (مركب) ج/c/، آوائی

Sonor samitlər ل/l/، ر/r/،

Bəzi hərfələr mövcuddur ki, onlarda diakratik işarələrin qoyulmaması (hərfüstü və hərfaltı hərəkələr) səhv nəticəyə gətirib çıxarır. /d/ = د̇, /g/ = گ̇, /y/, /ē/, /ī/ = ی̇, د̇, د̇ isə diakratik işarə olmadan /d/, /g/, /y/, /ē/, /ī/ səslərini bildirir. Həmçinin bu əlifbada liqaturların olması yazını ağırlaşdırır, oxunuşu isə çətinləşdirirdi. Vurğu isə sözün sonuna düşür (11, 255 – 256).

Bartolomey və Makkenzinin fikrinə görə, orta fars dilində /o/ və /e/ fonemləri olmuş, lakin bu fonemlərin yerinə /u/ və /i/ işlənmişdir (7, 151 – 153)/

Qədim fars dilində olan fonemlərin bəzisi orta fars dilində səs dəyişməsinə məruz qalmışdır (kar samitlər cingiltili samitlərə çevrilmişdir).

/p/ /d/; /t/ - /d/; /k/ - /g/; /d/ - /h/; /z/ - /d/ və s.

/h/, /s/, /x/, /š/ – orta fars dilində olduğu kimi qalır (6, 12 – 14).

Alimlər pəhləvi əlifbasının çətinliyini aradan qaldırmaq, digər nəsillərə düzgün çatdırılmaq üçün 2 üsuldan istifadə etmişlər: 1) حرف نویسی (transliteration); 2) آوانویسی (transcription). İlk olaraq transkripsiyaya ehtiyac zərduştlər arasında pəhləvi mətnlərinin Avesta əlifbasına çevrilməsində yarandı. Elə bu səbəbdən orta fars dilində olan mətnlərin Avesta əlifbası ilə yazılması “pazənd” mətnləri adlanır. Pazənd əlifbasında ideoqramların olmaması və hərfin bir neçə səsi bildirməməsi onun oxunmasını asanlaşdırırdı. “Pazənd” sözü pa+ zənd sözündən ibarətdir. Pa avestada “paiti” “əks” mənasına, zənd isə “ayanti” “şərh etmək” mənasına gəlib çıxır. Pazənd islamın ilk əsrlərindən başlayıb, hicrinin 6-cı əsrinə qədər davam etmişdir (6, 20).

Transliterasiya (bir əlifbanın hərflərinin başqa əlifbanın hərfləri ilə verilməsi) qaydası isə müasir üsullardan biri sayılır və xüsusilə latın qrafikasından istifadə olunsa da, yəhudi əlifbasının arami əlifbasına daha çox uyğunluğu onun bu metoda tamlıqla münasib olmasını göstərir. Transliterasiya mətnlərində ideoqramları göstərmək üçün həmin sözlərdəki hərflər böyük hərflər və digər sözlər isə kiçik hərflə göstərilir (3, 19).

Qədim fars dilinin saitləri orta fars dilində aşağıdakı kimi işlənmişdir.

Qədim fars dili:	Orta fars dili:	Müasir fars dili:
xşvaş	şəş	شش
xşayasiya	şah	شاه
fşupan	şupan	شبان

алфавита, указываются сложности чтения идеограмм и исследуются вокализм и консонантизм среднеперсидского (пехлевийского) языка.

Ключевые слова: среднеперсидский язык, Пехлевийский алфавит, согласный, гласный, дифтонг, краткий гласный, долгий гласный

THE WRITING SYSTEM AND THE PHONEME INVENTORY OF THE MIDDLE - PERSIAN LANGUAGE

A.B.MAMMADOVA

SUMMARY

Line and writing are creative features of a language and shows its development and stability. Writing is an indicator of the culture of its people. The presented article deals with the formation of the middle Persian language, transcription, ideograms and difficulties in their reading. The article also touches upon the problem of vowels and consonants in the Persian language.

Key words: Middle Persian language, Pahlavi Alphabet, consonant, vowel, diphthong, short vowel, long vowel

UOT 81

KƏMIYYƏT ELEMENTLİ ANTONİM FRAZEOLÖJİ VAHİDLƏR

R.C.MÜRSƏLOV

Bakı Dövlət Universiteti

rizvan.murselov@yandex.ru

Antonimlər dilin əsas semantik kateqoriyalarından biri olub, müəyyən şəkildə bir-biri ilə qarşılıqlı vəhdətdə öyrədilir. Antonim frazeologizmlər təbiət və cəmiyyətin inkişafı zamanı əmələ gələn ziddiyyətlərin dildə ifadəsi kimi formalaşmışdır. Belə ki, antonimlik frazeologizmlərdə sintaktik vahid kimi özünü göstərir. Antonim frazeologizmlərin ya birinci, ya ikinci, ya da hər iki tərəfi antonim olur. Antonimlər digər leksik kateqoriyalar kimi dilin qrammatik səviyyəsini özündə əks etdirir.

Açar sözlər: frazeologiya, antonimlər, kəmiyyət, məzmun, semantika, lingvistika, leksikologiya, qrammatika.

Dil vahidlərinin semantik əlaqələri və sistem daxili münasibətlərinin araşdırılmasının aspekti kimi, antonimlik problemi semantikanın ən mühüm problemlərindən biridir. Dilçilikdə antonimlik kifayət qədər tədqiq edilməmişdir, çünki antonimliyin tərif, meyarları məsələsi hələ də həllini tapmamışdır. Frazeoloji antonimlərin araşdırılmasına həsr olunmuş xüsusi tədqiqatlara gəldikdə isə, bizə məlum olan ədəbiyyatlarda belə əsərlərə çox az rast gəlinir. Eləcə də bir neçə məqalə və tezislərdə frazeoloji antonimlər haqqında kiçik qeydlər, bir neçə frazeoloji lüğətdə (5) bəzi frazeoloji vahidlərin antonimlərinin qeyd olunması heç də frazeoloji antonimiyanın bütün cəhətlərini tam açmır. Halbuki frazeologiyada antonimiyanın araşdırılması, nəzəri cəhətdən, frazeoloji vahidlərin frazeologiyanın əsas anlayışları – frazeoloji vahidlərin sabitliyi, frazeologizmlərin **paradiqmatik** və **sintaqmatik** münasibətləri baxımından tədqiqini davam etdirməyə imkan verir.

Əməli baxımdan, antonimiyanın tədqiqi tədris prosesində dilin, xüsusən də frazeologiya kimi mürəkkəb bölmənin daha yaxşı öyrənilməsinə yardımçı olur.

Frazeoloji antonimlərin təhlili ayrılıqda götürülmüş frazeoloji vahidin struktur-semantik və üslubi xüsusiyyətlərini açır, bununla yanaşı, frazeologizmlərin antonimliyinə öyrənilməsi sinonimik münasibətlərin və frazeoloji vahidlərin variantlılığının mahiyyətinin daha yaxşı başa düşülməsinə kömək edir .

İngilis dilində frazeoloji vahidlərin sabitliyinin əsas növlərinə uyğun gələn funksiyalar aşağıdakılardır: 1) istifadə sabitliyi, yəni frazeologizmin fərdi törəmə deyil, dil vahidi olması; 2) struktur-semantik sabitlik – frazeoloji vahid semantik sabitliyin struktur-semantik modeli, yəni invariantlıq, tam və ya qismən yenidən dərk olunan məna əsasında yaradıla bilməz; 3) leksik sabitlik, yəni komponentlərin leksik invariant saxlanmaqla yalnız frazeoloji variantlılıq və ya struktur sinonimiya həddlərində dəyişdirilə bilməsi; 4) sintaktik sabitlik, yəni söz sırasının sabitliyi, onun normativ dəyişdirilməsinin yalnız variantlılıq, struktur sinonimiyası çərçivəsində mümkünlüyü. Bu göstəricilər qarşılıqlı əlaqəlidir və minimal sabitlik əmsalını yaradır.

A.V.Kunin frazeoloji vahidin tərifinə daxil etdiyi minimal sabitlik, frazeoloji vahidin yeganə olmasına əsaslanaraq, onun struktur-semantik modelləşdirilməsini istisna edir. Belə frazeoloji vahidlər qrammatik struktur eyniyyət təşkil etdiyi halda, semantikasına görə yaxın, ayrıca tərtib edilən, yəni sözlərdən ibarət yeni semantik deyimlər yaradan struktur-semantik model ola bilməz; **at first hand- at second hand** tipli komponentləri tam və ya qismən yenidən dərk edilən frazeoloji vahidlər tipik mənaya malik modelləşdirilmiş törəmələrdir (müq. et: at third hand, at fourth hand, etc).

Antonimik diferensiator və ya antonimliyin linqvistik meyarları baxımından antonimiya semantik əlaqənin növlərindən biridir və bu və ya digər sözlər, yaxud söz birləşmələrini qarşılaşdırarkən ilk növbədə onların mənasına, semantik aspektlərinə müraciət edirik. Semantik aspektin təməlinə mənaların antonimik sıranın sərhədlərini müəyyənləşdirən semantik ümumilik durur.

Antonimiya zamanı qarşılaşdırılan vahidlərin semantik aspektləri həm onları qarşılaşdırmağa imkan verən oxşarlığın, həm də belə vahidlər arasında bir-birini istisna edən və ya semantik qütbləşmiş münasibətlərin, yəni dil vahidləri arasında antonimiyanın mövcudluğundan danışmağa imkan verən fərqlərin olmasını nəzərdə tutur. Semantik qütbləşmiş münasibətlər onların predmet aidliyi xətti üzrə, mənaların denotativ komponentlə, konnotativ məna da nəzərə alınmaqla müəyyənləşdirilir.

İlk dəfə antonimlərin semantik qütbləşmiş vahidlər kimi onların denotativ mənasına görə təqdimi aşağıdakı əsərdə verilmişdir (11).

Fikrimizcə, belə bir tərif frazeoloji vahidlərin antonimliyi nəzərdən keçirilərkən əsas kimi götürülə bilər.

Əsasını yenə də denotativ məna təşkil etsə də, İ.V.Arnoldun tədqiqatında antonimin başqa bir tərfi verilir (10, 241).

Semantik ümumilik olduğu halda, öz aralarında qütbləşmə münasibətlərilə əlaqəli frazeoloji vahidlər (semantik qütbləşmiş qarşılaşdırmalar) frazeoloji antonim adlandırılır. Təbii ki, belə tərif antonimliyin bütün rəngarəngliyini açmır, yalnız onun mahiyyətini təşkil edən ümumini təxmini şəkildə ehtiva edir. Məsələn, sözlərin və söz birləşmələrinin, atalar sözlərinin, məsələlərin antonimliyin mahiyyəti həm ümumi, həm də fərqli olanı özündə gizlədir ki, bunlar bu və ya digər dil vahidlərinin antonimliyinə xas olan müəyyən əla-

mətlərin fərqləndirilməsilə aşkarlanır.

Fikrimizcə, antonimiya və antonimiklik heç də eyni şey deyil. Sözlərin və ya söz birləşmələrinin diferensial əlamətləri məcmusunu antonimiklik adlandırmaq olardı. Antonimiyanın bir çox dil vahidləri üçün ümumi olan linqvistik hadisə kimi başa düşülməsi antonimikliyin əsas meyarları və ya əlamətlərinin fərqləndirilməsindən asılıdır.

Dilçilikdə antonimikliyin meyarlarının olmaması bu və ya digər vahidləri antonim saymağa imkan verən diferensial əlamətlərin seçilməsi vəzifəsini qarşıya qoyur. Frazeologizmlərin semantik qütbləşməsini səciyyələndirən diferensial əlamətlərin müəyyənləşdirilməsi üçün antonimik diferensiasiyacı anlayışı daxil edilir.

Antonimik diferensiasiyacı frazeoloji antonimlərin mənə fərqləndirici əlamətlərinin formal ifadəsidir. Mənə fərqləndirici əlamətlər frazeologizmlərin ayrı-ayrı mənalarının bir neçə leksikoqrafik mənbə üzrə təhlili və sonra kontekstdə yoxlanması nəticəsində üzə çıxarılmışdır.

Fikrimizcə, frazeologizmlərin mənasının izahına dair təqdim olunan nümunələr antonim frazeologizmlərin formal əlamətlərini üzə çıxarmağa imkan verir. Belə əlamətlər sırasına aşağıdakılar aid olacaqdır. Birincisi, belə izahın tərkibində iki ayrı sözlə ifadə edilən iki leksik antonimin və ya frazeologizm mənasını qoruyub saxlayan söz birləşməsinin olması. İkincisi, bir halda təsdiq, digər halda isə inkar bildirən iki söz və ya söz birləşməsi. Üçüncüsü, sinonimik frazeologizmlər, sərbəst söz birləşməsi, bir frazeologizmdə semantik baxımdan qütbləşmiş olan bir söz və ya digərində frazeologizm.

Bu əlamətlər ona görə formaldır ki, biz mənaların semantik qütbləşməsi barədə ya belə bir açıqlamanın tərkibindəki yalnız bir söz, ya bir sözlə işlədilmiş inkar-təsdiq, ya da bir halda frazeologizm, digər halda isə söz və ya sərbəst söz birləşməsi əsasında qərar verə bilərik.

Formallaşdırılmış əlamətlər özləri öz mənaları ilə frazeoloji antonimlərin mənasını tam əhatə etmir və onlara bərabər tutulmur. Sadəcə, onların mənə fərqləndirici əlamətlərinin müəyyənləşdirilməsi üsulu qismində çıxış edir. Biz onu da iddia etməkdən uzağıq ki, belə bir üsul universaldır. Lakin fərqləndirilmiş əlamətləri sonradan kontekstdə təhlil vasitəsilə yoxlamaqla bu və ya digər frazeologizmi konkret dil materialı əsasında antonimlərə aid etmək mümkündür. Mənə fərqləndirici əlamətlər bu və ya digər frazeoloji antonimin antonimik diferensiasiyacı olaraq, onları frazeoloji antonimik sıralarda birləşdirməyə imkan verəcəkdir. Öz növbəsində, frazeoloji antonimik sıralar aşağıdakı diferensial əlamətlərinə görə fərqlənir: 1) antonimik sıra üzvlərinin strukturuna görə; 2) antonimik sıra üzvlərinin sayına görə; 3) antonimik sıra üzvləri arasında daxili əlaqələrə görə.

Frazeoloji materialların təhlilindən görüldüyü kimi, qarşılaşdırılan frazeoloji vahidlər leksik baxımdan müxtəlif strukturlu ola bilər (for example: **play first fiddle - play second fiddle**).

Sözlər kimi, frazeoloji vahidlər də bəzi hallarda bir neçə antonimə malik

ola bilər. Semantik çalar söz və frazeologizmlərin mənasını xarakterizə edən vasitə kimi mövcuddur və fərqləndirmə funksiyasını yerinə yetirir. Antonim söz və antonim frazeologizm fərqli mənə çalarlarına malik ola bilər. Bununla əlaqədar, hansısa halda bir-birilə antonim olan sözlər başqa hallarda antonim olmaya da bilər.

Sözlərin və frazeoloji vahidlərin çoxmənalılığını ona gətirib çıxarır ki, mənələrdən hər biri özəl statusa malik ola bilər, yaxud bəzi mənələrin, ümumiyyətlə, antonimi olmur.

Antonim sözlərin və antonim frazeologizmlərin strukturu və leksik tərkibi haqda onu deyə bilərik ki, antonim sözlər morfemlərdən və ya əsaslardan ibarət olaraq, bütöv tərtibə malik törəmələrdir.

Antonim frazeologizmlər sözlərdən ibarətdir və ayrıca tərtib edilmiş törəmələrdir. Antonim sözlər kökdən ibarət olan və şəkilçili ola bilər. Kök və şəkilçili antonimlər dildəki sözyaratma modelləri üzrə yaranır, deməli, antonim sözlər strukturuna görə müxtəlif köklü və eyniköklü ola bilər.

Frazeoloji vahidlər üçün, ümumiyyətlə, sabitlik deyil, frazeoloji səviyyədə sabitlik – söz komponentlərinin qanunauyğun asılılığı və struktur-semantik modelləşdirmənin olmaması səciyyəvidir.

S.S.Qorelikin tədqiqatına əsaslanaraq xatırladaq ki, sərbəst söz birləşməsi modeli həmin sözün uyğunlaşmasının ümumi ifadəsidir: verilən mənada söz və ya müəyyən mənalar kompleksində sözlər potensial şəkildə ona «semantik yayılma» üçün qoşula bilər. Bu birləşmələrin modelləşdirilmiş kimi qəbul edilməsi üçün orada özək sözü tapmaq lazımdır. Bu, mənası dəyişən uzlaşmalarda ona bir sıra başqa sözlər əlavə olunmaqla gerçəkləşdirilən sözdür (9, 204).

Bir-birinə münasibətdə belə bir çox törəmələr struktur-semantik cəhətdən də ayrılıqda götürülən qarşılaşdırmalardır. Strukturun təkliyi antonimik qarşılaşdırmanın təkliyini müəyyənləşdirir. Belə təzadlı mənələrin yaradılması üçün yalnız antonim sözlərdən deyil, söz birləşmələrindən də istifadə edilir.

Antonim söz-frazeologizmlərdən mətndə istifadə aşağıdakı qaydada aparılır.

V.N.Komissarov antonim sözlər üçün birgə istifadənin 5 mətn tipini müəyyənləşdirmişdir.

Kontekst 1 – tipi ümumilik mənası ilə səciyyələnir – hər şey a və ya B.

Kontekst 2 – tipi birbaşa qarşılaşdırma mənası ilə səciyyələndirilir – A – a deyil, əksinə, B-dir.

Kontekst 3 – tipi alternativlik mənası ilə səciyyələnir – A və ya B.

Kontekst 4 – tipi təzadlı fonun olması ilə səciyyələnir – A B-dir, B isə, əksinə, Q-dir.

Kontekst 5 – tipi sadə birgə istifadənin mövcudluğu ilə səciyyələnir və dəqiq ifadə olunmuş struktur formulu yoxdur.

Müəllif antonim sözlərin mətn təhlilinin yeni metodunu irəli sürür ki, burada söz öz antonimi ilə birlikdə və ona bilavasitə qarşı qoyulmaqla işlədilir. Belə mütəmadi işlənmə əsas götürülür (7, 6,7,8,9).

Sözün antonimlərə aidliyinin linqvistik göstəricisi aşağıdakı kimidir.

Qeyd etmək lazımdır ki, sözün öz antonimi ilə «birlikdə» mətnə işlədilməsi mümkün, lakin heç də mütləq hadisə deyil.

Frazeologiyada antonimliyin bəzi xüsusiyyətləri haqda onu qeyd edə bilərik ki, antonimiya semantika hadisəsidir. Lakin diqqət yetirdikdə məlum olur ki, qarşılaşdırılan vahidlərin strukturlarının xarakteri antonimik semantik əlaqələrə biganə qalmır. Semantik baxımdan, onlar yeni mənalar, məna çalarları qazana, köhnələrini itirə bilər. Onların məna xətti ilə əlaqələri bir neçə vahidlə baş tuta, sinonimik və antonimik münasibət xarakterinə malik ola bilər. Struktur baxımından isə onların tamamilə müxtəlif komponentlərdən ibarət olması mümkündür. Həm də bu zaman bir frazeologizmdə onların sayı az, digərində çox ola bilər. Bəziləri komponentlərin fərqli asılılığı ilə frazeoloji variantlara malik olur, bəziləri isə olmurdu. Üslubi baxımdan, biri neytral və ya kitab üslubuna, digəri isə poetik üsluba və ya loru-danışıq dilinə aid ola bilər. Ekspressiv-emosional çaların müxtəlif olması da mümkün idi: birində nifrət, digərində istehza, etinasızlıq çaları yer ala bilər.

Frazeologiyada antonimik əlaqələrin yayılması. Artıq qeyd edildiyi kimi, antonimik əlaqələr elə frazeoloji vahid – söz birləşmələrinə xasdır ki, onların mənası anlayışların məntiqi qarşılaşdırmasını nəzərdə tutur. **At the eleventh hour - son anda** frazeoloji birləşməsinin mənası bura aiddir.

İngilis dilində mənası qarşılaşdırma, tutuşdurma nəzərdə tutan frazeoloji vahidlərin antonimik frazeoloji vahidi olmaya da bilər. Belə hallarda, qarşılaşdırma mənasına görə frazeoloji vahidə antonim olan sözlə və ya sərbəst söz birləşməsi ilə ifadə edilə bilər. Bundan başqa, bunu antonimik münasibətlərin dəyişkən olması ilə də izah etmək olar. Yəni onlar əvvəl olmadığı yerdə meydana çıxsa, yaxud varlığının müəyyən məqamında dağıla bilər. Hazırda hansısa frazeologizmin qarşılaşdırıla bilmədiyini tam bir sıra frazeoloji vahid göstərmək olar ki, məntiqi baxımdan, onların antoniminin meydana çıxmasını təxmin etmək mümkündür.

Frazeoloji vahidlərin onların leksik-qrammatik dərəcəsinə müvafiq antonimlərinin sayı eyni deyil. Ən çox sayda frazeoloji antonimə feili frazeoloji vahidlər arasında rast gəlinir. Substantiv, adyektiv və adverbiallar arasında isə onların sayı, təxminən eynidir. Müasir ingilis dilindən aşağıda təqdim olunan frazeoloji antonimik sıralar da buna dəlalət edir.

1) make a good first at (of) something (make a good attempt at) – make a poor fist at something (make a bad attempt at);

2) be in twenty two minds (hesitate) - know one's own mind not to hesitate;

3) as like as two peas(exactly alike) - as like as chalk and cheeis (quite different, not alike)

4) on the spur of the moment(without previous intention or preparation) - on second thoughts(opinions formed after reconsideration);

Antonimlər əks qütblərdə duran məfhumların leksik ifadə vasitələridir.

Belə ki, müqayisə və qarşılaşdırma zamanı müəyyən edilən obyektiv aləmin bütün ziddiyyətli cəhətləri, əksmənalı anlayışlar silsiləsini təşkil edən antonimlər vasitəsi ilə təyin edilir.

Antonimlik dilin əsas semantik kateqoriyalarından biri olub, bir çox sahələrlə əlaqədar, müəyyən şəkildə bir-biri ilə vəhdətdə öyrənilir. Bu sahələrə dilçilik semiotik, həm də məntiqi və ümumfəlsəfi kateqoriyalar aiddir. Bu zaman antonimlik geniş mənada anlaşılır və bu anlaşma əksliklərin müxtəlif tiplərinin səviyyəsini müəyyən etməyə şərait yaradır.

Antonimlik birbaşa insan idrakının ümumi qanunauyğunluqları ilə təyin olunduğuna görə bu məntiqi problem hesab edildiyi kimi həm də birbaşa dilçiliyə də aiddir. Buna əsas səbəb kimi əksliklərin konkret dil sistemində icra olunmasıdır. Məhz bu xarakterik xüsusiyyətlərinə görə antonimlik idrakın ifadə vasitəsi kimi çıxış edərək, müxtəlif, mürəkkəb ziddiyyətli anlayışların, hadisə, keyfiyyət, əlamət, səciyyə, əlaqə və münasibətlərin mahiyyətini açmağa imkan verir.

Antonimlər yalnız leksik vahidlərin əksliyinə əsaslanır, leksikanın sistem səciyyə daşımalarını təmin edir, leksikanın semantik təsnifdə əsas koordinatlarından birinə qoşula bilir. Nİtq fəaliyyətinin vahidlərindən biri sayılan sözdə dil sisteminin müxtəlif səviyyəsində bu elementləri sintez edir. Məna daşıyıcısı olan leksik vahidlərdən antonimlər qrupuna düşən anlayışlar eyni mahiyyətin qarşılaşdırılması ilə bir-birini şərtləndirir, izah edir və dilin leksik-sematik sistemində özünəməxsus bir yer tutur (4, 84).

Antonim frazeologizmlərin digər xarakterik xüsusiyyətlərindən biri də, təbiət və cəmiyyətin inkişafı zamanı əmələ gələn ziddiyyətli cəhətlərin dildə ifadəsi kimi formalaşmasıdır. Bundan başqa frazeologizmlərin antonimliyi sözlərin antonimliyindən fərqli olaraq sintaktikdir. Sözlərin antonimliyi isə leksikdir. Digər sözlərlə ifadə etsək, antonimlik frazeologizmlərdə sintaktik vahid kimi özünü göstərir. Amma burada müəyyən istisnalar da var. Belə ki, frazeologizmlərin heç də hamısı deyil, keyfiyyət məfhumları ilə bağlı olan frazeologizmlər antonimlik yaradır. Məzmun əks mənalılıq, struktur-qrammatik forma kimi çıxış edən sabit birləşmələr antonim cərgə əmələ gətirir. Antonim frazeologizmlərin antonim sözlərə oxşar əlamətlərindən ən əsası onların antonim sözlər kimi varlığın bir kateqoriyasına aid olan hərəkət və ya hadisələrin ümumi qarşılaşdırma keyfiyyətini ifadə etməsidir.

Frazeologizmlərin antonimliyindən danışarkən onların əks mənalılığını bir sintaktik modeldə işlədilməsini və bir leksik əhatəyə, (distribusiyaya) malik olmasını əsas götürmək lazımdır. Qarşı-qarşı qoymaq üçün əks mənalı olan, sintaktik modeldə işlədilən, eyni leksik əhatədə birləşən, bir distribusiyalı frazeologizmlərə antonim frazeologizmlər deyilir.

Frazeologizmlərdə antonimlik müxtəlif şəkildə bir frazeologizmin komponentləri digər frazeologizmin komponentləri ilə tam, ya da natamam antonimlik təşkil edir. Antonim frazeologizmlərin ya birinci, ya ikinci, ya da hər iki tərəfi antonim olur (2, 383).

Antonim frazeologizmlər 3 qrupa bölünür.

- Birinci komponentləri antonim, ikinci tərəfləri eyni olan frazeologizmlər; **çox əl aşda, az əl işdə. Çox əyilmə basarlar, çox dikəlmə asarlar.**
- İkinci tərəfləri antonim, birinci tərəfləri eyni olan frazeologizmlər; **aclıq bir il gedər, töhmət min il**
- Hər iki komponenti antonim olan frazeologizmlər: **Bir ayağı burda, bir ayağı gorda**

Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, antonimlər nitq hissələrində ayrı-ayrı məzmun və mənaya malikdirlər. Xüsusən kəmiyyət elementli frazeoloji vahidlərə daha çox saylarda və fellərdə təsadüf olunur. Məsəl üçün saylarda: **səksən, doxsan, bir gün varsan bir gün yoxsan; Evdə birim ölüncə, çöldə minim ölsün; Çox əl aşda, az əl işdə; On iki İmama yalvarınca bir Allaha yalvar; Min qapıda duz dadan, bir qapıda bənd almaz; Bir ağaca çıxıb, min bir budaq silkələyir.**

Fellərdə antonimlik:

Çox əyilmə basarlar, çox dikəlmə asarlar.

Bir əli ilə verir, o biri əli ilə alır.

Biri ölməsə, biri dirilməz.

Zərflərdə antonimlik

Bir daş altda, bir daş üstdə

Aclıq bir il gedər, töhmət min il

Bir ayağı burda, bir ayağı gorda

Bəzən frazeoloji vahidlərdə antonimlik metonimik səciyyə daşıyır. Yəni onlarda köçürülmə xüsusiyyəti güclüdür. Amma burada da bir sözün məcazlaşması nəticəsində məcazi mənə alınır.

Məs.: Boşdan bir çıxar, bərkədən iki

Bu cümlədə boş əliaçıqlıq mənasında, bərk-xəsis mənasında məcazlaşdığından aralarında təzad yaranmışdır (4, 90).

Azərbaycan dilində işlənən digər antonim frazeoloji birləşmələrə nəzər salaq.

- **Dost min isə azdır, düşmən min isə çox**
- **Azı bilməyən, çoxu da bilməz.**
- **Yüz manatın olunca, yüz dostun olsun.**
- **Arifə bir işarə, nadana bir kötək.**

Hər hansı söz və söz birləşmələrini müqayisə etdikdə ilk olaraq ön plana onların mənası, semantik cəhəti çəkilir. İngilis dilində kəmiyyət elementi antonimlərə çox az hallarda rast gəlinir. Həm Azərbaycan, həm də ingilis dillərində istər şifahi, istərsə də yazılı ədəbiyyatda antonimlərin mövcudluğu qədim zamanlardan bu günümüzə qədər olmuş və hal-hazırda da davam etməkdədir. Antonim daha çox atalar sözləri və zərb-məsəllərin tərkib hissəsi olaraq, frazeoloji vahidlərin formalaşmasında mühüm rol oynayır: məs.: **çox yemək adamı az yeməkdən də qoyar, biri ölməsə, biri dirilməz** və s.

Antonimlər də digər leksik kateqoriyalar kimi, dilin qrammatik səviyyəsinə özündə əks etdirir. Bu zaman frazeoloji birləşmələrdə antonimliyi əsasən ya isim, ya fel, ya da hər ikisi bir yerdə təşkil edir. Rəngarəngliyi ilə seçilən frazeoloji antonimlərin yaranmasında onu təşkil edən sözlərin yeni məna və funksiyalarda işlədilməsi əsas rol oynayır. Bu baxımdan konkret antonimlərlə yanaşı, məcazi və çoxmənalı sözlər əsasında yaranmış nisbi antonimlərdən bədii ədəbiyyatda istifadə etmək daha məqsədəuyğundur. Bu barədə V.Quliyeva özünün yazdığı (8, 75) antonimlərin problemləri ilə bağlı əsərində belə qeyd edir: “Bir qrup zidd anlayışlı sözlər tam mənada antonim olmasa da, onları antonimlər sırasına daxil etmək mümkündür”.

Hər hansı keyfiyyət və ya hərəkət inkarlıq şəkilçisi vasitəsilə qarşılaşdırmaqla antonimlər düzəlir. Antonimlər üçün xarakterik olan xüsusiyyətlərdən olan təyinedicilik və qiymətvericilik xüsusiyyəti həm komponentlərin təyini söz birləşmələri modelində olması, həm də abstrakt sözlərin üstünlüyündədir. Antonim ifadələrdə adətən antonim sözlər təkrarən işlənərsə burada üslubi effekt daha qabarıq şəkildə özünü göstərir.

Bədii ədəbiyyatda təzad, kontrast (ziddiyyət) yaratmaq üçün antonimlərə çox tez-tez müraciət olunur. Yazıçı hər hansı bir hadisəni, tipi, əks, zidd planda vermək, qabarıq şəkildə təsvir etmək üçün antonimlərdən istifadə etməli olur. “Əgər şair dilin zəngin, mənalı və vaxtilə xalq tərəfindən yaradılmış hikmətli sözləri tapıb yerində qarşılaşdırma bilirsə, yaratdığı təzad qüvvətli və təsirli olur” (3, 210).

Bundan başqa antonim frazeoloji birləşmələr (ifadələr) təkcə ziddiyyətli məqamları deyil, həmçinin həyat həqiqətlərini, insan psixologiyasını və arzu-istəyini göstərmək üçün yazıçıların, dilşünasların əsərlərində əsas vasitələrdən biri olmuşdur. Çünki yazarlar ilk növbədə öz fikirlərini tam, dolğun səviyyədə çatdırmaq üçün hər zaman həyat hadisələrini, həqiqətləri qarşılaşdırma yolu ilə tərənnüm etməyə üstünlük verirlər. Bu barədə Əli İldırımoglundun əsərlərinə müraciət etməyimiz sıradan bir məsələ deyil. Görkəmli ədəbiyyatçı öz əsərlərində, demək olar ki, frazeoloji vahidlərin bir çox növlərindən istifadə etmiş və əsərlərini (sinonimlik, antonimlik, məcazilik və s.) belə frazeoloji vahidlərlə zənginləşdirərək geniş oxucu rəğbətini qazanmışdır.

Antonim ifadələrdə antonim sözlər təkrar işlənərsə, üslubi effekt daha qabarıq şəkildə özünü büruzə verir. Ə.İldırımoglundun əsərlərindən seçdiyimiz misallarda antonim sözlərin sintaktik təkrarı fikrin əsas xəttini təşkil etməklə yanaşı, bədii dilin poetik göstəricisi kimi də onu fərqləndirir. Antonim ifadələr müxtəlif şəkildə təkrar edilməklə, sözün məna yükünü, əsərin qayəsini, yazıçı tərəfindən oxucusuna emosional tərzdə, özünəməxsus çalarlıqla çatdırılır.

Yazıçı Əli İldırımoglu “Telepat” əsərində, demək olar ki, əvvəldən axıra qədər antonim frazeoloji ifadələrdən istifadə etmişdir. Bu da əsərin daha oxunaqlı, daha cəlbedici formada oxucuya çatdırılmasında müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

“Hər bir bədii əsərin dili təhlil edilərkən, dövrün siyasi ictimai mühiti və

ədəbi dilin leksik qrammatik normaları nəzərə alınmalıdır. Çünki, hər bir yazıçı öz əsərində ədəbi dilin mənzərəsini əks etdirir” (6, 328).

Azərbaycan dilçiliyində antonim frazeoloji vahidlər frazeoloji antonim kimi tədqiq olunmayıb. Antonim frazeoloji vahidlər antonim leksik vahidlər kimi bir-birinə zidd olan ifadələrdir. Antonim frazeologizmlərin semantik-qrammatik və struktur-semantik xüsusiyyətlərə malik olduğuna görə, frazeoloji sintaktik antonimlik kimi çıxış edir.

Amma antonimlik frazeologizimlərdə, leksik vahidlərdən fərqli olaraq çox dar məhduddadır. Belə vahidlər çox vaxt bir cümlə tərkibində mənanı açıqlayır və yaxud ardbaard gələn cümlələrdə hadisələrin gedişindən asılı olaraq əlaqə yaratmaq xüsusiyyətinə malikdir. Məsələn: **Ürəyi çox açılmaq (sevinmək)-ürəyi çox xarab olmaq(ürəyi dağlanmaq)**

Bir daş altda, bir daş üstə-gizli saxlanılan sirr

Misallardan da göründüyü kimi bir çox frazeoloji antonim qrupların əmələ gəlməsində leksik vahidlərin antonimliyi çox böyük rol oynayır. Bu zaman antonimlərin frazeologizimlərdə təyinatında onun məna növlərinin qruplaşması müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Əli İldırımoglu:Seçilmiş əsərləri (I-XII cild) Bakı: Elm və Təhsil, 2017.
2. Həsənov H. Müasir Az. Dilinin leksikası. Bakı, 2005, 383 s.
3. Məhərrəmov R.C. Mirzə Ələkbər Sabirin söz dünyası. Bakı: Nurlan, 2006, 323 s.
4. Əlizadə Z. Azərbaycan atalar sözü və zərb-məsəllərin leksik-semantik xüsusiyyətləri. Bakı, 1980, 107 s.
5. Кунин А.В. Англо-русский фразеологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1967. Изд. 3-е.
- 6.Виноградов В.В. История русского литературного языка. М., 1973, 328 с.
7. Комиссаров В.Н. Словарь антонимов современного английского языка. М., 1964, Введение, с. 6,7,8,9.
- 8.Кулиева В.Н. Проблемы антонимов. “Ученые записки”. Т.9. М., 1966, 101с.
9. Горелик Ц.С. Некоторые вопросы теории словосочетаний/ Материалы адекватных словосочетаний английского языка/ Исследования по английской лексикологии. Изд. Мону им. Ленина. 1961, 204 с.
10. Arnold W. The English Words. М.: Просвещение, 1966, 241 s.
11. Ginsburg S., Khidekel S.S., Knyazeva G.Y., Sankin A.A. A Course in Modern English Lexicology. М.: Higher School Publishing House, 1968.

КОЛИЧЕСТВЕННЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦАХ АНТОНИМОВ

Р.Дж.МУРСАЛОВ

РЕЗЮМЕ

Антонимы, являясь одной из основных семантических категорий языка преподаются определённым образом во взаимосвязи. Антонимические фразеологизмы сформировались как результат выражения столкновений в языке в период развития природы и общества. Тем самым антонимия проявляется в фразеологизмах как синтаксическая

единица. В антонимических фразеологизмах антоним присутствует и в первой, и во второй, и в обеих частях фразеологизма. Антонимы наряду с другими категориями языка отражают его грамматический уровень.

Ключевые слова: фразеология, антонимия, количества, сущность, семантика, лингвистика, лексикология, грамматика.

ANTONYMIC PHRASEOLOGICAL UNITS WITH QUANTITATIVE ELEMENTS

R.J.MURSALOV

SUMMARY

Antonyms being one of the main semantic categories of the language are thought inter-creatively in a certain way. Antonymic phraseological units were formed as a result of expressing clashes in the language during the period of the development of the nature and the society. That is, antonyms manifest as syntactic units in phraseological units. Antonyms can be the first, the second or both parts of a phraseological unit in antonymic phraseology. Antonyms along with other categories of language reflect its grammatical level.

Key words: phraseology, antonyms, quantitatives, content, semantics, linguistics, lexicology, grammar.

UOT 81.46.01.46**“VƏTƏN” ANLAYIŞI VƏ İNGİLİS DİLİNİN LEKSİK
SEMANTİKASINDA “HOME/HOUSE VƏ LAND” KONSEPTİ
(“Beovulf” dastanının materialları əsasında)****Ü.M.ABDULLAYEVA**
Bakı Dövlət Universiteti
aul8537@gmail.com

Dilçilik elmində qədim dastanların və epik abidələrin “vətən” konsepti baxımından tədqiqata cəlb edilməsi böyük əhəmiyyətə malikdir. Hal-hazırkı məqalədə “Beovulf” dastanının materialları əsasında “vətən” konseptinə daxil olan “home/house və land” anlayışları ingilis dilinin semantikasi baxımından müqayisəli şəkildə təhlil edilmişdir. Epik abidədə tez-tez rast gəlinən və ingilislərdə “vətən” anlayışının yaranmasında əsas rol oynayan “land” termini ilə bağlı onlarla leksemin mənası üzə çıxarılmışdır.

Açar sözlər: Beovulf, Hrotqar, ev, bina, torpaq, vətən

Müasir dövrün dilçilik elmində folklor nümunələrinin, qədim dastanların və poemaların müxtəlif konseptlər, o cümlədən vətən konsepti baxımından elmi tədqiqata cəlb olunması tendensiyası özünü daha çox göstərməkdədir. Nə vaxt yaranması və yazıya alınmasından asılı olmayaraq müxtəlif folklor nümunələri və epik abidələri olan dastanlarda əks olunan hadisələrin və süjetlərin ayrı-ayrı dünya xalqlarının həyatında baş vermiş tarixi gerçəklikləri və reallıqları əks etdirməsi artıq sosial elmlərlə məşğul olan alimlərin böyük əksəriyyətində heç bir şübhə doğurmur. Dünyanın ayrı-ayrı xalqlarına, o cümlədən qədim rus, qıpçaq və oğuzlara məxsus olan folklor nümunələri dilçi alimlərin tədqiqat aparması üçün çox böyük tarixi, mədəni və elmi əhəmiyyətə malikdir. Müasir rus dilçilik elminin nümayəndələrindən biri olan İ.P.Çernousova hələ 1871-ci ildə A.F.Qilferdinq tərəfindən yazıya alınmış “Oneqa” dastanları A.Markov tərəfindən toplanaraq yazıya alınmış “Belamor” dastanları, Kirşe Danilov və P.N.Rubnikov tərəfindən toplanmış qədim rus şeir və nəğmələri əsasında vətən konseptinin müxtəlif anlayışlarını dilçilik baxımından tədqiq etmişdir (8, 109-110). İ.P.Çernousovaya görə rusların qədim dastanlarında Vətənin insanın doğulduğu yer olmasını ifadə edən konseptual əlamət üstün yer tutur. Maraqlıdır ki, bu dastanlarda “vətənin” müxtəlif ənənəvi mədəni kontekstual mənaları verilsə də, birbaşa “vətən” sözü işlənməmişdir. Dilçilik baxımından yanaşdıqda, burada vətən dedikdə bu anlayışa rus torpağı, müqəddəs rus torpağı, bu torpağın- ərazinin paytaxtı olan Kiyev, bu torpağın hökmdarı

knyaz və knyagina, provoslav dini və xalq daxildir. Dastanlarda çox zaman vətən konseptini təmsil edən formula cəngavərə-qəhrəmana məxsus olur. Həmin cəngavərin –qəhrəmanın həyatının əsas mənası, məqsəd və məramını vətənin müdafiəsi təşkil edir (8, 110-111).

Qərbi Avropanın və Azərbaycanın orta əsrlərdə meydana çıxan və yazıya alınan folklor nümunələrinin, xüsusilə dastanların “vətən” konsepti baxımından araşdırmaya cəlb edilməsi və müqayisəli şəkildə təhlil olunması dilçilik elminin məhz bu yeni istiqamətində maraqlı elmi nəticələr əldə etməyə imkan verə bilər. Bu baxımdan Avropanın ən qədim dastanlarından olub, ingilis ədəbiyyatının qədim folklor nümunələrindən birini təşkil edən “Beovulf” dastanının vətən konsepti baxımından öyrənilməsi dilçilik elmi üçün çox əhəmiyyətlidir (2).

Dastanın baş qəhrəmanı Beovulfun adının hərfi mənası qədim ingilis dilində “arı canavarı” və yaxud “ayı” deməkdir. Bu anqlosaks epik poemasında hadisələr ingilislərin Britaniyaya köçüb gəlməsindən əvvəlki dövrdə Yutlandiyada baş verir. Beovulf epos-dastanının yaranması VII əsrin sonu VIII əsrin əvvəllərinə aid edilir.

“Beovulf” epos dastanında VI yüzilliyin əvvəllərində baş vermiş hadisələr əks olunsada, Avropanın bu ilk xalq dastanının 700-750-ci illərdə yarıldığı ehtimal edilir. Dastanın yeganə əlyazma nüsxəsi 1000-ci ildə qələmə alınmışdır. Robert Kottonun kitabxanasında baş vermiş 1731-ci il yanğınından sağ qalan yeganə nüsxə 1815-ci ildə Danimarka hökumətinin tapşırığı ilə İsland filoloqu Torkelin tərəfindən nəşr edilmişdir. 3182 sətirdən ibarət olan dastan qədim ingilis dilində ən uzun poema hesab olunur. Əlyazma nüsxəsində dastanın adı yazılmasada, epos əsas qəhrəmanı olan Skandinaviyalı Beovulf adını daşıyır. Tarixi mənbələrdə Beovulfun adına rast gəlinməsə də, dastandakı bir çox isim, yer adları və hadisələr tarixi gerçəkliyi əks etdirir.

Dastan iki hissədən ibarətdir. Əsas hadisələr Skandinaviyada (Danimarka və indiki İsveçin cənubunda) cərəyan edir. Dastanın məzmununa görə Danimarka kralı Hrotqarın çəmənlərdə yerləşən Hereot adlı sarayına 12 il daldadal dəhşətli varlıq olan Qrendel adlı canavar hücum edərək, hər dəfə onun ən yaxşı və məşhur döyüşçülərini öldürürdü. Gözlənilmədən İsveçin cənubundakı Geat qəbiləsinin hərbi rəhbəri Beovulf dəniz vasitəsilə öz adamları ilə birlikdə Hrotqara köməyə gəlir. Gecə vaxtı Beovulf dəhşətli Qrendellə təkbətək döyüşə girərək onun qolunu qoparır və Qrendel ölür. Qrendelin anası oğlunun qisasını almaq üçün gələrək Hrotqarın adamlarından birini öldürür. Beovulf Qrendelin anasını bir bataqlığın dibindəki mağarada taparaq məhv edir. Dastanın ikinci hissəsində Geat kralı Hygelaçın tarixi mənbələr tərəfindən təsdiq edilən bir savaşa ölməsi, onun oğlunun da ölməsindən sonra Beovulfun kral elan edilməsi və 50 il ölkəni sülh şəraitində idarə etməsindən danışılır. Bu dəfə isə ağzından alov püskürən əjdaha Beovulfun ölkəsinə basqınlar edir. Cəsur Beovulf yaşlansa da, əjdaha ilə vuruşaraq onu öldürsə də, özü də ölümcül yaralanır. Dastan kralın dəfn mərasimi və ağularla sona çatır (3, 1-3).

“Beovulf” dastanı ölçü, üslub və məna baxımından alman dastanlarının

qəhrəmanlıq ənənələrini davam etdirir. Beovulfun canavarın qolunu qopartması, bataqlığın dibinə enməsi xalq folklorundan gələn ənənəvi motivlərdir. Almanlara xas olan öz qəbiləsinə və qəbilə rəhbərlərinə bağlılıq, qisas alma duyğusu dastanın vurğuladığı əsas əxlaqi dəyərlər hesab oluna bilər. Dastan xristianlığın təsirinə daha çox məruz qaldığı üçün İslandiya ədəbiyyatına xas olan amansız qədərçilikdən uzaqdır. Beovulf alman qəhrəmanlarından və ya Homerin “İlliada”-sındakı qəhrəmanlardan onunla fərqlənir ki, o, özü üçün yox, daha çox başqaları üçün vuruşur. Apardığı 3 savaştın üçü də insanları təhdid edən canavarlara qarşıdır. O, yaxşılığı və işığı təmsil edir. Onun dastanda özünü qurban verməsi də bir qəhrəmana xas olan keyfiyyətdir. Dastan heç də nikbin notlar üzərində qurulmamışdır. Bəzən “Beovulf” dastanı daha çox ağıya bənzədilir.

“Beovulf” dastanı ön söz, giriş, 2 hissə, 2 bölmə və nəticədən ibarətdir.

Grendel adlanan birinci hissədə 14 bölmə vardır:

1. A prowler in the dark- Qaranlıqda oğrun -oğrun gəzən
2. Alien spirits - Yad ruh
3. Raids in the night - Gecə basqını
4. The coming of Beowulf- Beovulfun gəlişi
5. Misbegotten - Yaramaz
6. Light from the East - Şərqdən gələn işıq
7. The Walker in darkness - Qaranlıqda gəzən
8. Nightfall - Gecənin düşməsi (qaranlığın)
9. The coming of Grendel - Grendelin gəlişi
10. The death of Grendel - Grendelin ölümü
11. The trophy and the prize - Qənimət və mükafat
12. Merewife -Yalnız qadın
13. The pact – Razılaşma (sözləşmə)
14. Hero - Qəhrəman

Dastanın əjdaha adlanan II hissəsi aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir:

15. King Beowulf - Kral Beovulf
16. The golden Horn - Qızıl buynuz
17. Fire in the night - Gecə yanğını
18. Scorched Earth - Yandırılmış yer
19. Dark Harrower and Hoard Guard - Gecə savaşı və qoruyucusu
20. Fire worm - Atəş qurdu (2)

Dastanda əks olunan hadisələr VI əsrdə baş versə də, eposun elə ilk bölümləri ilə tanışlıq belə deməyə əsas verir ki, indiki ingilislərin əcdadları yaşadıkları torpağı, vətəni yaxşı tanımaqla bərabər, hadisələrin cərəyan etdiyi əraziləri müxtəlif şəkildə adlandırırdılar. Məsələn, dastanın “Qaranlıqda oğrun-oğrun gəzən” birinci bölümündə “Danların” yəni danimarkalıların ölkəsi “The land of Danes” (Danimarka ölkəsi, torpağı), şimal tayfalarının yaşadığı ərazini bildiren “lands of Northmen”, yəni Norveç torpağının adı çəkilmişdir (2, 7, 8). Həmin bölümə bir yerdə “What evil...” she whispers “What misfortune has brought his upon our house?” “house”, yəni insanın ölkəsindən, vətəmindən da-

ha əvvəl bağlı olduğu “ev”(house) anlayışına rast gəlinmişdir (2, 26).

Müasir ingilislərdə doğma vətənlə yanaşı, “ev”də müqəddəs hesab olunur. Hətta ingilislərdə belə bir məsəl vardır: “Mənim evim mənim qalamdır”.

Dastanın “Şərqdən gələn işıq” adlanan VI bölməsində 2 dəfə “ev”(house) və 2 dəfə “ev təsərrüfatı” (household) , “Gecənin düşməsi” adlanan VIII bölməsində 1 dəfə “ev”(house), “Qənimət və mükafat” adlanan XI bölməsində 3 dəfə “ev” (house), “Razılaşma” adlı XIII bölməsində 1 dəfə “gözetçi evi” (guardhouse), “Qızıl buynuz” adlı XVI bölmədə 5 dəfə “ev”(house), “Yandırılmış yer” adlı XVIII bölmədə isə 1 dəfə “ev”(house) sözüne təsadüf edilmişdir. Ümumilikdə, dastanda 12 dəfə “ev”(house), 2 dəfə “ev təsərrüfatı” (household), 1 dəfə “gözetçi evi” (guardhouse) sözlərinə rast gəlinmişdir (2, 26, 67, 69, 79, 91, 93, 132, 143, 153, 177, 236, 239, 251, 265, 282). İngilis dilli lüğətlərdə, o cümlədən “Oxford Advanced Learner`s Dictionary” - lüğətində “house” anlayışı müxtəlif mənələrdə işlənmişdir.

«House» - n.

1. (habitation) ev, bina; adətən bir neçə otaqdan ibarət olan tikili, bir ailənin yerləşdiyi bina, lighthouse, baker house, greenhouse-müxtəlif adlı tikililər, the portion of building, consisting of one or more rooms, occupied by one tenant or family – bir nəfərin və ya ailənin yaşadığı bir və ya bir neçə otaqdan ibarət binanın bir hissəsi (5, 582; 4, 643), house guest qonaq (evdə yaşayan); house of cards (lit., fig.) kağızdan evcik-balaca ev; they get on like a house on fire onlar yaxşı yola gedirlər; keep house təsərrüfat aparmaq; (Stock Exchange) birja.

2. (audience) zal, auditoriya; they played to a full house- onların çıxışı zamanı zal tamamilə dolu idi; she brought down the house- onun çıxışı gürültülü qarşılandı; (performance) təsəvvür; (cinema) kino.

3. (dynasty) ev, sülalə, şəcərə, adətən krallıq

4. (business concern) müəssisə, firma, London birjası (5, 582)

5. təsərrüfat, işçilər evi

6. heyvanların saxlandığı bina, yuva və s.

7. house of God-Allahın evi, kilsə, ibadət evi, monastr, monarx ordeni

8.(parl.): House of Commons- İcmalar palatası; House of Lords Lordlar palatası; the House parliament, qanunverici orqanın binası (5, 582; 4, 643).

Lüğətdəki “house” anlayışının müxtəlif şəkildə işlədilmə formaları açıq şəkildə göstərir ki, ingilis dilindəki tək bir “house” anlayışı keçən 1300 il ərzində xeyli zənginləşmiş və “ev” anlayışı bir sıra yeni mənə və çalarlar qazanmışdır.

Beavulf dastanının vətən konsepti, konkret olaraq bu konseptin dilçilik aspekti baxımından təhlili göstərir ki, bu epik abidədə “house” anlayışı ilə yanaşı vətənlə sıx bağlı olan “home” anlayışı da geniş şəkildə işlənmişdir. Dastanda “home” ev anlayışına ilk dəfə işləndiyi proloq hissəsindən başlayaraq, ümumilikdə 19 dəfə, “homesteads” (torpaq sahəsi, malikanə, mülk ərazi) sözüne isə cəmi 2 dəfə rast gəlinmişdir. “Oxford Advanced Learner`s Dictiona-

ry”-lüğətində “home” anlayışı aşağıdakı müxtəlif mənalarda işlədilmişdir.

«Home» - n.

1. (place where one resides or belongs) ev; (attr.) evdar; home economics evdarlıq, ev işləri; home help ev işçisi, ev qulluqçusu; it was a home from home evdə olduğu kimi; a home of one's own xüsusi, şəxsi ev, ailənin yaşadığı yer.

2. (institution): a home for the disabled “əlillər evi; he put his parents into a home (o öz valideynlərini qocalar evinə yerləşdirdi)”.

3. (habitat) vətən, yayılma ərazisi, yeri, areal.

4. (in games): the home stretch “son, finiş”.

5. (attr., opp. foreign; native, local): home affairs “daxili işlər”; Home Counties “londonu əhatə edən qraflıqlar;” Home Guard yerli müdafiə dəstələri xalq qoşunu; of home manufacture vətən istehsalı (yerli istehsal); the home market daxili bazar; Home Office daxili işlər nazirliyi; home team ev sahibi olan komanda;

6. insanın son mənzili olan qəbir (5, 573).

Vətən konseptinin “home” anlayışı ilə ifadə olunan hissəsində daha böyük mücərrədlik vardır. Çünki evin “bina”, “tikinti” mənasında işlənməsi “yer” anlayışından fərqli olaraq müəyyən bir əraziyə möhkəm şəkildə bağlılığı daha aydın şəkildə göstərilir. “House” mənasında işlədilən “ev” hər hansı insanlar qrupunun birgə yaşayışını, “home” mənasındaki “ev”isə ayrıca insanın fərdi yaşayış yerini bildirir. “Home” və “house” anlayışları ilə ifadə olunan “ev”də yaşayan evin sahibi və sahibəsi (kişi və qadın), yuxarı və aşağı (evin dam örtüyü) müqəddəs və şeytan obrazı, “qoca –cavan” kimi bir-birinə zidd olan obrazlar xüsusi rol oynayır. “House” konsepti üçün evin qapalılığı müsbət cəhət kimi qiymətləndirilir və belə evdə bütövlük və harmoniya qorunub saxlanır. Buna əks olan nə varsa, yəni evin açıq və boş olması “house” konsepti üçün mənfi qiymətləndirilir. Evin qapalılığı ideyası digər bir-birinə zidd olan özününkü və özgə, doğma-yad kimi anlayışlarla uyğunlaşır. İngilislərin dünya dil mənzərəsinə görə məhz “house” aspektində işlənən evin qapalılığı insanın öz ərazisini qoruyub saxlamasını təmin edir. Digər adamlar isə, yəni “yadlar” bu qapalılığı pozurlar. Əslində həm “home”, həm də “house” hər şeydən əvvəl bina, ev mənasında işlənsə də, “home” ailənin təhlükəsiz, rahat yaşadığı bir binadır. “House” isə bir ailənin yaşadığı elə bir binadır ki, onun əsas cəhəti ailənin rahatlığı ilə yox, sadəcə olaraq bir ailənin həmin binada yerləşməsi ilə müəyyən olunur. Məsələn, “The place where you live is your home, whatever type of house it is: After the party we went home to our flat”. British speakers often consider that your home is the place where you belong and feel comfortable and is more than just a house: “Our new house is beginning to look more like a real home”. Tərcüməsi- Sənin yaşadığın yer binanın (house) növündən asılı olmayaraq sənin evindir...Britaniyalılar onlara məxsus olan və özlərini rahat hiss etdikləri yeri, məkanı ev (home) adlandırırlar. Bu məkan binadan (house) daha böyükdür. Bizim yeni evimiz (house) evə (home) çevrilir (4, 634; 7, 166).

Maraqlıdır ki, “home” sözünün ifadə etdiyi ailə ocaq, ev, qayğı, özünə-məxsus guşə mənasını özündə əks etdirir. “House” sözünün ifadə etdiyi ailə isə insanın hansı nəsildən, soyaddan olduğunu göstərir. “Home” sözünün ifadə etdiyi “təşkilat” elə bir yerdir ki, orada insanlara qayğı göstərilir və orada ev atmosferi hökm sürür. “House” isə elə bir yerdir ki, insanları bu məkanda ümumi iş və məqsəd birləşdirir. Beləliklə, “home” leksemi “house” leksemindən fərqli olaraq “sevgi, məhəbbət, qayğı, məxsusi (şəxsi), rahatlıq-komfort kimi emosional baxımdan boyanmış (bəzədilmiş) konseptlərlə səsləşir (7, 166).

Dilçi alimlər tərəfindən “home/house” leksemlərinin konseptinin modeləşdirilməsi metodikası işlənərək, bu konseptin bazasını təşkil edən dörd əsas pillə müəyyən edilmişdir. Həmin dörd baza mikropolunun (pillənin) hər birinin özünəməxsus səciyyəvi xüsusiyyətləri vardır:

“Home” leksemi

1. “Ailə ocağı” (ev-bina ailə-təşkilat) - emosional şəkildə yaşadığın yərə bağlılıq. Ev-bina “doğma ev” kimi, ailə-bir-birini sevən yaxın adamlar, təşkilat isə qayğı göstərilən yer kimi anlaşılır (4, 634; 6, entry home).

2. “Coğrafi məkan” (ev-vətən, mənşə yeri) – belə ev insanın doğulduğu yer, ölkə mənasındadır (4, 634; 6, entry home).

“House” leksemi

3. “Tikili”(ev-yaşayış yeri-bina ailə)-belə ev tikilidir, binadır. Fiziki baxımdan tikinti olan hər hansı bir obyektir, burada ailə bir damın altında yaşayan ailə üzvlərindən ibarətdir və s. (4, 643; 6, entry house).

4. “Təşkilat” (ev-təşkilat-müəssisə) - burada ev kimi bir damın altında birləşən adamların müəyyən fəaliyyət növündə birləşməsi nəzərdə tutulur. Qeyri-yaşayış yeri kimi, xüsusi məqsədlər, məsələn, təhsil və iş yeri kimi istifadə olunur (4, 643; 6, entry house).

A.A.Podkopyayevə görə “home/house” konsepti dünyanın dil mənzərəsində açar rolu oynayan konseptlərdən biridir və bu konsept hər hansı bir dildə və həmin dildə olan ədəbi nümunələrdə öz əksini taparaq, insanların həyatında mühüm rol oynayır (7, 167).

İstər XIX əsrə aid olan ingilis etimoloji lüğətində (1), istərsə də müasir ingilis lüğətlərində (4, 8) “house” və “home” sözlərinin ilkin anlayışı “ev” mənasını verir. Maraqlıdır ki, “Beovulf” dastanında “home” anlayışı “house” anlayışından daha çox işlənmişdir. Dilçiliyin “vətən” konsepti baxımından yanaşdıqda, “home” ingilislərdə vətən anlayışının ifadə edilməsi üçün daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. Təəccüb doğurmamalıdır ki, vətən anlayışının əsas mənası da “home” leksemi ilə bağlıdır. Bu zaman “home” hər hansı bir insanın doğulduğu, uşaqlığının keçdiyi və böyüdüüyü yer mənasını bildirir. Heç də təsadüfi deyil ki, ingilislər öz böyük vətənlərini “homeland” adlandırırlar.

Araşdırma apardığımız “Beovulf” dastanının “Qızıl buynuz”adlanan XVI bölümündə “ev” anlayışı mənsubiyyət bildiren “from my home” (mənim evimdən) (2, 255), “Gecə savaşı və qoruyucusu” bölməsində isə “her home” (onun evi) şəklində verilmişdir (2, 296).

Dastanın epiloq hissəsində “land” və “home” sözləri “our land”(bizim torpaq) və “ev və ocaq” mənalarında ayrı-ayrılıqda işlənmişdir (2, 348).

Dastanda yalnız bir yerdə - “Şərqdən gələn işıq” bölməsində “homeland-Vətən” anlayışına rast gəlinmişdir (2, 80), “land-torpaq” ləkseminə gəlincə dastanın müxtəlif bölmələrində 18 dəfə bu anlayışdan istifadə olunmuşdur.

Oksford universiteti tərəfindən nəşr olunan “Oxford Advanced Learner’s Dictionary” adlı lüğətdə «Land» kəlməsi həm isim, həm də fel kimi bir çox mənalarda işlədilmişdir. İsim kim:

1. (surface or Earth) yer səthi.
2. (Area or ground) ərazi və ya torpaq.
3. Torpaq sahəsi və ya torpaq sahibliyi.
4. (countryside) kənd
5. (Country, region) region, bölgə, vətən və yaxud ölkə (cümlədə yerinə görə)

Fel kimi:

1. (landing) enmək (təyyarənin yerə enməyi)
2. (come down) yerinə qoymaq (bir şeyi), yerləşmək
3. (arrive somewhere) çatmaq
4. (come down the ground) düşmək (yerə)
5. (to get a job) iş tapmaq (6, 863).

Ümumiyyətlə, ingilislərin dünya dil mənzərəsindəki vətən konseptinə daxil olan “land” termini ilə bağlı olan onlarla ləksemə bu məşhur epik abidədə təsadüf edilir:

Landed - torpaq sahibi-3 dəfə, upland-yayla-1dəfə, inland- ölkədaxili-1dəfə, moorland- çöl, çöllük-12 dəfə, landfall-çökmüş yer-1 dəfə, island-ada-2 dəfə, netherland-aşağıda yerləşən torpaq-2 dəfə, iceland-island torpağı-1 dəfə, outlander – yad ölkənin adamı-2dəfə, hinterland-daxili, iç bölgə-1 dəfə, landscape - mənzərə-1 dəfə, Geatland-yer adı-1 dəfə, Jotlandshaf-yer adı-1 dəfə (2, 88, 141, 164, 165, 165, 169, 177, 201, 204, 205, 213, 220, 221, 223, 224, 225, 229, 236, 250, 251, 267, 269, 270, 273, 275, 276, 283, 285, 291, 292, 303, 304, 305, 310, 312, 317, 319, 321, 347).

Maraqlı cəhət ondadır ki, “Beowulf” epik abidəsində datların, yəni dani-markalıların ölkəsi, norveçlərin torpağı, Geat tayfalarının yaşadığı ərazinin adları verilsə də, dastanın əsas sahibi hesab olunan ingilislərin və onların vətəni olan İngiltərənin adı bu epik abidədə heç bir yerdə xatırlanmamışdır. Əlbəttə, bu reallıq dastanın ingilis xalqına məxsusluğunu şübhə altına almır. Çünki dastanda cərəyan edən hadisələrin iştirakçıları ingilis xalqının kökündə dayanan anqlosaks tayfalarının nümayəndələridir.

ƏDƏBİYYAT

1. A Dictionary of Etymology of the English Language and English Synonyms and Paronyms. Edinburgh, Nov.1836. 630 p.
2. Beowulf. Caitlin R. Kiernan, Neil Gaiman, Roger Avary. Harper Collins e-books, 2007, p.382.

3. Бэувульф/ Пераклад са стараангельскай мовы Антона Францишка Брыля. Минск: Змицер Колас, 2013, 130 с.
4. Longman Dictionary of English Language and Culture (LDOELC). Harlow: Longman Group UK Ltd, 2000, 1528 p.
5. Oxford Advanced Learner's Dictionary/ Edited by Sally Wehmeier, OXFORD University press. 2000, 553 p.
6. Hornby A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Eighth Edition. Oxford: Oxford University Press. 2010, 1938 p.
7. Подкопаева А.А. Функционирование концепта «HOME/HOUSE» в лексической семантике английского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики, № 3 (21) 2013, часть 2, s.164-167
8. Черноусова. И.П. Концепт родина в былинной картине мира. Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2014, №1, с.109-111.

**ПОНЯТИЕ «РОДИНА» И КОНЦЕПЦИЯ «НОМЕ/HOUSE И LAND»
В ЛЕКСИЧЕСКОЙ СЕМАТИКЕ АНГЛИЙСКОГО ЯЗЫКА
(на основе материалов эпоса «Беовульф»).**

У.М.АБДУЛЛАЕВА

РЕЗЮМЕ

В языкознании, с точки зрения рассмотрения концепции «Родина», важную роль играет привлечение в научный оборот древних эпосов и эпических памятников.

В настоящей статье на основе материалов эпоса «Беовульф» в сравнительной форме анализируется концепция «Родины» в понятиях «home/house и land» с точки зрения семантики английского языка. В создании у англичан понятия «Родина» важную роль сыграл термин «land», который часто встречается в эпосе «Беовульф».

Ключевые слова: Беовульф, Гротгар, дом, земля, родина

**THE “HOMELAND” CONCEPT AND THE NOTIONS OF “HOME|HOUSE” AND
“LAND” IN THE LEXICAL SEMANTICS OF THE ENGLISH LANGUAGE
(on the basis of the materials of the “Beowulf” epos)**

U.M.ABDULLAYEVA

SUMMARY

It is important to research ancient eposes and epic monuments in terms of the concept of "homeland" in the science of linguistics. Basing on the materials of the “Beowulf” epos, the paper comparatively analyzes the concept of the “homeland” in the notions of “home|house” and “land” in terms of the lexical semantics of the English language. The meanings of dozens of lexemes have been revealed in the term "land" that is frequently encountered in the epic monument and plays a key role in the formation of the concept of "homeland" in English.

Key words: Beowulf, Hrothgar, home, land, homeland.

УДК 5704.01

**НАУКА В ПРОСТРАНСТВЕ ЯЗЫКА:
ТЕРМИНЫ-ЭПОНИМЫ КАК РЕЗУЛЬТАТ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ТРУДА АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ УЧЕНЫХ****В.Р. ГУСЕЙНЗАДЕ***Бакинский Государственный Университет**vafa-guseynzade@rambler.ru*

В рамках настоящей статьи мы проанализировали имеющиеся в языке того или иного подъязыка науки эпонимы и эпонимические сочетания, связанные с именами как азербайджанских ученых, изобретателей, так и ученых и изобретателей, чья деятельность так или иначе связана с Азербайджаном. Вместе с тем, имеется большое количество разработанных азербайджанскими учеными открытий, теорий, изобретений, методов, которые не нашли свое отражение в эпониме. Автор привела потенциальные варианты таких терминологических эпонимических словосочетаний. Высказано мнение о соотношении терминов эпоним – топоним.

Ключевые слова: термин-эпоним, азербайджанский ученый, топоним, антропоним, эпонимическое словосочетание

Использование как терминов-эпонимов, так и эпонимических наименований, т.е. терминов, образованных от собственных имен, является традиционным в языке науки и восходит к самым ранним периодам ее становления. Терминология, ономастика и эпонимика – таковы смежные подразделы лингвистики, без которых невозможно исследовать обозначенные нами в заглавии настоящей статьи единицы языка. И в этом смысле можно говорить о термин-эпониме как о продукте их интегрирования. Интегрироваться для создания той или иной лексической единицы могут как однопорядковые, так и разнопорядковые языковые единицы. Наличие у этих смежных подъязыков языкознания относительно самостоятельных направлений позволяет им с разных ракурсов исследовать одну и ту же единицу. Так, например: эпоним – это термин определенной науки (медицины, экономики, математики, физики и т.п.), эпоним – это термин ономастики, изучающей разные типы собственных слов, и, наконец, эпоним – это непосредственно термин эпонимики, изучающей слова и словосочетания, образованные от какого-либо имени собственного. Причем, в процессе образования термина-эпонима участвуют как экстралингвистические, так и интерлингвистические процессы, что делает их особыми в каж-

дом из представленных ими подъязыков науки.

Сфера и частотность употребления в повседневной жизни терминов весьма отличается настолько, что без обращения к специальным словарям или специальной литературе невозможно знать является ли эта лексема эпонимом или эта один из ряда общеупотребительных лексем словарного фонда того или иного языка. Так, примером восприятия эпонима как употребительной лексемы является *silueta/siluet*. Есть версия, что «рисование силуэтов было придумано французским министром финансов Этьеном де Силуэтом, жившим в XVIII веке».

Есть случаи, когда одна и та же лексема является эпонимом дважды: *дизель/dizel* «топливо» и *Дизель/Dizel* «бренд одежды и аксессуаров». И если к созданию топлива имеет непосредственное отношение его изобретателя, то к бренду этот же антропоним относится опосредованно.

Так, например термин *дизель/dizel* в значении «топливо, горючее» был назван так в честь запатентовавшего его в 1893 году немецкого изобретателя Рудольфа Дизеля. Сложно представить, что в значении «топливо, горючее» употребляется эпоним, поскольку этим горючим ежедневно пользуется большая часть населения и в Азербайджане, и в России. Знать о том, что это *дизель/dizel* – это эпоним, могут только химики, физики. Т.е. для обывателя данная лексема воспринимается как общеупотребительная языковая единица.

Но в языке есть эта же лексема в значении известной итальянской дизайнерской торговой марки модной одежды и аксессуаров Diesel. Если не знать историю названия этого бренда, то можно предположить, что ее основателем был некто по фамилии Дизель. Однако, компания была основана в 1978 году итальянцем Ренцо Россо, а свое название получила в период нефтяного кризиса в Европе. Выходом из положения стало использование дешевого дизельного топлива. Именно такую ценовую политику взяла на вооружение и дизайнерская компания, в названии которой заложена политика экономически грамотного руководства предприятием и такого же решения возможных кризисных ситуаций.

В рамках настоящей статьи нас будет интересовать вопрос наличия эпонимов, образованных от собственных имен не только ученых-азербайджанцев. Это будут и выдающиеся ученые, деятели искусства, производства других государств, определенный этап жизни которых по рождению или по роду деятельности связан с Азербайджаном.

Для анализа данного вопроса воспользуемся собранной нами картотеккой эпонимических названий, которые переведем на азербайджанский или русский языки. Оговоримся также, что в азербайджанской лексикографии нет как одноязычного (азербайджанского), так и двуязычного словаря эпонимов.

Известно, что большим количеством терминов-эпонимов может похвастаться математика. Это название теорем, формул, задач, уравнений

и т.п. Примером эпонимии в математике стала теория создателя нечеткой логики и нечетких множеств, нашего соотечественника, азербайджанского профессора Лютфи Заде. Знакомство с его открытиями позволило нам выявить ряд эпонимов, что весьма закономерно, поскольку он открыл новую эпоху в истории развития математики, информатики, вычислительной техники, кибернетики и ряда других наук. Вот эти эпонимы:

– **теория Лютфи Заде** / *Lütfi Zadə nəzəriyyəsi* нашла широкое применение в современных технологиях во всем мире. Другое название этого метода **теория нечеткой логики** – *qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi*. Интересно, что в азербайджанском языке встречается и второе название этой теории – *bulanıq məntiq nəzəriyyəsi*, в котором *bulanıq* в переводе на русский язык означает «мутный, непрозрачный». В то же время лексема *нечеткий* на азербайджанский язык переводится как *qeyri-səlis* и *qeyri-müəyyən*. Эта же теория ученого известна и под более расширенным названием **теория нечеткой логики и нечетких множеств** – *qeyri-səlis məntiq və qeyri-səlis çoxluq nəzəriyyəsi/qeyri-səlis məntiq və ya Qeyri-səlis çoxluq nəzəriyyəsi*. Становится очевидным что в азербайджанском языке в терминологическом безэпонимном словосочетании в употреблении предлагается и вариантивное употребление с союзом “*və ya*” в значении «или», что переводится на русский язык как **теория нечеткой логики или нечетких множеств**;

– **алгебра Лютфи Заде** / *Lütfi Zadə cəbri* также связана с именем азербайджанского профессора. Речь о русском термине **нечеткая алгебра**, которая по-азербайджански звучит как “*qeyri-səlis cəbr*”. В электронной версии газеты «Эхо» читаем: «Так наряду с алгеброй Эл-Харезма появляется нечеткая алгебра — алгебра Лютфи Заде» (1);

– **Институт Заде** / *Zadə İnstitutu* в США функционирует Информационный технологический институт, директором которого был Лютфи Заде «*Institute Zadeh – ZIFT*» (*Institute of Information Technologies / İnformasiya Texnologiyaları İnstitutu / Институт информационных технологий*). В истории мировой науки это второй случай (первый связан с именем немецкого учёного Макса Планка), когда научному центру/институту при жизни дается имя ученого;

– **метод Z-преобразования** / *Z-transformasiya metodu* представляет собой интересный случай: в составе данного эпонимического термина имеется заглавная буква **Z** от фамилии *Zade / Zadə*, что может стать предметом размышления о том, насколько данный научный термин можно считать эпонимическим терминологическим словосочетанием.

Но создатель теории искусственного интеллекта азербайджанец Лютфи Заде, лишь один из когорты ученых-азербайджанцев, которые своими открытиями внесли вклад в мировую науку.

Академик Мустафа Агабек оглы Топчубашов - ряд нововведений в мире медицины связаны с именем этого азербайджанского ученого. В 1937 году М.Топчубашов впервые обнаружил оригинальный метод анес-

тезии - анестезиологическую этиологию - анальгезию в истории мировой анестезиологии. Этот метод широко используется для применения, ряда неблагоприятных состояний, возникающих во время ингаляционного наркоза (глубокий сон, высокая концентрация наркотиков в крови и т. д.), травматическом шоке, столбняке, лечении и обезболивании во время родов. В 1945 году на заседании Фармакологического комитета Научного медицинского совета Комиссариата общественного здравоохранения СССР разрешилось производство эфирного масла под названием «Анальгезин». Названия открытий двух изобретённых методов принадлежат М.А.Топчубашеву (*аппарат для удаления инородных тел Топчубашева М.А.- yad cisimləri çıxarmaq üçün M.A.Topçubaşovun aparatı* и *люмботомия внебрюшинно-диафрагманальная Топчубашева-Топçубашов ekstraperitoneal-diafraqmal lumbotomiyası*).

Среди этих имен следует назвать и академика АН Азербайджана, члена-корреспондента РАМН Джавадзаде Мир-Мамеда Джавад оглы, автора *классификации нефрогенной гипертензии / nefrogen hipertenziyanın təsnifatı*, именуемой *классификация Джавадзаде/Cavadzadə təsnifatı*. Заслуги академика в области эндоваскулярной хирургии, разработанный им метод эндоваскулярной электрокоагуляции семенной вены при варикоцеле, организация радиоизотопной и радиоиммунологической лаборатории, его разработки комплексных консервативных и оперативных лечебных мероприятий привели к тому, что в современной азербайджанской медицине сформировалась (*урологическая*) *школа Джавадзаде/Cavadzadə (uroloji) məktəbi*.

Первый Президент Академии наук Азербайджана Юсиф Мамедалиев известен открытиями в области химии. Его именем названа химическая реакция *реакция Мамедалиева/Мəттəдəлиев reaksiyası*. Известен его вклад в производство высококачественного авиационного горючего и знаменитого *коктейля Молотова*., позволившим получить преимущество советским истребителям и пехоте во Второй мировой войне. Но, к сожалению, не все открытия ученого отразились в эпонимических терминах: так, он изобрел для космических кораблей *твердое ракетное топливо/bərk raket yanacaqı*. Эпонимическое терминологическое сочетание могло быть названо (*твердое ракетное*) *топливо Мамедалиева/Мəттəдəлиев (bərk raket) yanacaqı*. Интересен следующий факт. Учитывая сделанные азербайджанским академиком открытия, группа советских ученых выдвинула кандидатуру Ю.Мамедалиева на Нобелевскую премию. Однако три высокопоставленных армянина – маршал И.Баграмян, генерал А.Бабаджанян при поддержке министра торговли А.Микаяна, – мотивируя тем, что производство смесей и состав топлива представляет собой государственную и военную тайну воспрепятствовали этому выдвижению.

Одна из малых планет и лунный кратер названы в честь великого азербайджанского ученого XIII века, выходца из райцентра Ордубад На-

хычеванской Республики Насреддина Туси, который в своих сочинениях заложил основы небесной механики. Повторив через 400 лет расчеты Туси, западноевропейские ученые составили каталог более 700 звезд. И лишь в 1935 г. Международный астрономический союз присвоил имя Насир ад-Дина ат-Туси 60-метровому кратеру на видимой стороне Луны: **кратер Туси/Tusi krateri**. А спустя 44 года советский исследователь Вселенной Николай Черных назвал именем Н.Туси малую планету № 10269, вариантами которой могут стать: **10269 Туси/10269 Tusi, планета 10269 Туси/4890 Tusi planeti** или **планета Туси/Tusi planeti**.

Еще одна планета носит в своем сочетании азербайджанский эпоним. Хотя в рамки нашей статьи это эпонимическое название не вписывается (планета названа по имени деятеля культуры), мы считаем оправданной такое отклонение. Гордостью азербайджанского народа, величайшим явлением в мире искусства называют Народного артиста СССР Муслима Магомаева. За большие заслуги в развитии культуры в 1997 году именем Муслима Магомаева была названа одна из малых планет Солнечной системы. Речь о планете *4980 Magomayev*, известная астрономам под кодом 1974 SP1. Это эпонимическое словосочетание также не является примером классического образования, поскольку наряду с антропонимом в него входит числовое обозначение. При составлении русско-азербайджанского словаря эпонимов совершенно справедливо может возникнуть вопрос его лексикографической фиксации. Вариантами могут стать: **4980 Магомаев/4890 Magomayev, планета 4980 Магомаева /4890 Magomayev planeti** или **планета Магомаев/Magomayev planeti**.

Имя потомственного врача, азербайджанского профессора Айдына Саларовича Имамалиева, возникает, когда речь заходит о предложенной профессором в 1978 году методике замещения крупных суставов комбинированным эндопротезом. Спустя два года им будет создан первый эндопротез коленного сустава **эндопротез Имамалиева/İmaməliyev endoprotezi**, открывший новый способ оперативного лечения опорно-двигательного аппарата при злокачественных опухолях и позволивший избежать ампутации онкологическим больным.

В процессе сбора практического материала мы узнали, что один из райцентров Нахычеванской Республики назван **Джалилабад** в честь писателя, драматурга, публициста и общественного деятеля **Джалила Гусейнгулу оглы Маммедкулизаде**. С точки зрения лингвистики налицо расширение рамок эпонимии, а именно, отнесение топонимов к терминам-эпонимам. Такой точки зрения придерживаются Е.М. Какзанова (3, 192-197), Е.В.Варнавская (4, 29). Заметим, что такая точка зрения является спорной и имеет все основания для разных мнений. Мы считаем, что следует помнить, что ономастика изучает значения имен собственных в связи с их апеллятивными основами, а для терминологии важна связь термина с научным понятием и отражение в названии существенных при-

знаков понятия. Именно поэтому образования типа *Джалилабад*, на наш взгляд, представляют собой чистые топонимы, и их не следует соотносить с эпонимами, имеющими в своей основе антропонимы.

Эпонимов, основой которых мог стать антропоним азербайджанского происхождения, могло быть много, если бы не скромность их изобретателей – авторов открытий, методов, аппаратов. Так, например, известный меценат Муртуза Мухтаров, будучи талантливым изобретателем-самоучкой, изобрел и запатентовал модернизированный станок ударного штангового способа бурения, который назвал по названию города – «бакинская бурильная система». Эпонимическое сочетание с его фамилией могло заслуженно звучать как *станок Мухтарова/Muxtarov aləti* или *бурильная система Мухтарова/Muxtarov qazma sistemi*, *система Мухтарова/Muxtarov sistemi*.

Другой пример: выдающийся физик в области лазеров и квантовой электроники, лазерной теле- и радиосвязи Али Джаван изобрел самый практичный и совершенный тип лазера – газовый лазер, которому могло быть присвоено эпонимическое терминологическое сочетание *лазер Али Джавана/Əli Cavan lazeri* или *газовый лазер Али Джавана/Əli Cavan qaz lazeri*.

Так же как и в предыдущих случаях, крупным азербайджанским ученым-хирургом в области брюшной и торакальной хирургии Мирсасдуллой Миргасымовым был предложен ряд оригинальных диагностических оперативных методов лечения, ни один из которых не получил имя его создателя, например: *метод Миргасимова/Mirqasimov metodu*, *метод лечения Миргасимова/Mirqasimov müalicə metodu*.

Разработанный и внедренный в практику профессором Мамед Багиром Алиевым метод комбинированного лечения остеогенной саркомы также не нашел отражения в потенциальном эпониме *метод Алиева/Əliyev metodu*, *метод лечения Алиева/Əliyev müalicə metodu* и т.п.

Далее приведем имена ученых, изобретателей и рационализаторов, место рождения, деятельность которых так или иначе связана с Азербайджаном, с антропонимами которых образованы эпонимические единицы.

С именем советского физика-теоретика, основателя научной школы, академика АН СССР, лауреата Нобелевской премии по физике, бакинца по рождению Льва Давидовича Ландау в исследуемых нами русском и азербайджанском языках имеется несколько эпонимов.

Речь о созданной Ландау *школе физиков-теоретиков, теоретическом минимуме Ландау* (т.е. проводимом им девяти теоретических экзаменах), введенных понятиях и разработанных теориях (*комбинированной четности, теории колебаний электронной плазмы, феноменологической теории сверхпроводимости, теории ферми-жидкости, двухкомпонентного нейтрино* и др.).

Эпоним присутствует в терминологическом словосочетании-наи-

меновании астероида – *2142 Ландау/2142 Landau* и названии лунного объекта – *кратер Ландау/krater Landau*. В честь Ландау назван также минерал из группы кричтонита – *ландауит/landauit*

Интересно, что на электронных ресурсах мы обнаружили единственную нефизическую теорию, принадлежащую ученому – *теорию счастья Ландау/Landau xoşbəxtlik nəzəriyyəsi* с присущей ей *формулой счастья Ландау/Landau xoşbəxtlik formulası*, которая равняется сумме трех составляющих: любовь, работа и общение с людьми.

«Научные» корни академика Игоря Васильевича Курчатова связаны со столицей Азербайджана, городом Баку. Осенью 1924 года И.В. Курчатова принимает приглашение профессора С.Н.Усатого и в продолжение года работает ассистентом на кафедре физики Азербайджанского политехнического института и выполняет свои первые исследования по физике диэлектриков. В списке эпонимических терминологических сочетаний и эпонимов, связанных с именем И.В. Курчатова, такие единицы как наименование малой планеты – *астероид 2352 Курчатова/asteroid 2352 Kurçatov*, а также искусственно синтезированный элемент Периодической системы элементов Менделеева – *курчатовий/kurcatoviy*.

Выше в связи с эпонимами, связанными с именем Джалила Гусейнгулу оглы Маммедкулизаде, было о расширении рамок эпонимии за счет топонимов. Подобного рода примером являются наименования двух городов: города *Курчатова/Kurçatov* в Курской области России и города *Курчатова/Kurçatov* в Восточно-Казахстанской области Казахстана.

Будущий министр нефтяной промышленности СССР Николай Константинович Байбаков родился в Баку, в семье рабочего бакинских нефтепромыслов. Окончил Азербайджанский нефтяной институт, работал инженером на нефтепромыслах Баку, где и предложил давший хорошие результаты метод закачки цемента в водяной пласт под высоким давлением, получивший название *метод Байбакова/Baybakov üsülü (5)*. Его именем назван международный общественный фонд «Фонд содействия экономическому развитию им. Байбакова Н.К.», в сокращенном названии которого – *фонд Байбакова/Baybakov fondu* – имеется эпоним.

Таким образом, проведенный нами анализ показал, что наличие определенного количества эпонимических единиц в науке, изобретательском и рационализаторском деле свидетельствует о большом вкладе азербайджанских и других ученых, изобретателей и рационализаторов, место рождения, деятельность которых так или иначе связана с Азербайджаном. Такими единицами стали наименования как имеющих крупные и важные открытия, изобретений, возгляемых новых научных направлений, отраслей, школ, элементов солнечной системы, так и наименования потенциальных эпонимов или эпонимических названий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лютфи Заде: азербайджанский гений мирового значения // <http://ru.echo.az/?p=56781>
2. Видные азербайджанцы // Управление делами Президента Азербайджанской Республики Президентская библиотека 199 с. / <http://files.preslib.az/projects/azerbaijan/rus/gl6.pdf>
3. Какзанова Е.М. Искусство памяти: термины-эпонимы // Искусство памяти: воспитание национально-культурного сознания молодежи. Сб. науч. ст. межрегиональной научно-методической конференции 24 ноября 2010 года. Санкт-Петербург, Знание, 2011, с. 192-197.
4. Варнавская Е.В. Статус и функционирование эпонимов в медицинской терминологии испанского языка: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2009, 23 с.
5. Николай Константинович Байбаков. <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/172642>

DİL MÜSTƏVİSİNDƏ ELM: EPONİM-TERMİNLƏR AZƏRBAYCANLI ALİMLƏRİN İNTELLEKTUAL ƏMƏKLƏRİNİN NƏTİCƏSİ KİMİ

V.R.HÜSEYNZADƏ

XÜLASƏ

Bu məqalə çərçivəsində biz Azərbaycan alimlərinin adları ilə bağlı olan bu və ya digər dildə mövcud eponimlər və eponimik söz birləşmələrini təhlil etmişik. Bununla bərabər bildirilmişdir ki, Azərbaycanlı alimlər tərəfindən çox sayda kəşflər, nəzəriyyələr, ixtiralar, metodlar irəli sürülmüşdür ki, bunlar da eponimlərdə öz əksini tapmamışdır. Məqalədə bir sıra terminoloji eponimik birləşmələrin potensial variantları qeyd edilmiş, eponim-toponim terminlərinin əlaqəsi haqqında fikir irəli sürülmüşdür.

Açar sözlər: termin-eponim, Azərbaycanlı alim, toponim, antroponim, eponimik söz birləşmələri.

SCIENCE IN THE FIELD OF LANGUAGE: TERMS-EPONYMS AS A RESULT OF INTELLECTUAL LABOUR OF THE AZERBAIJANI SCIENTISTS

V.R.HUSEYNZADEH

SUMMARY

Within the framework of this article, we have analyzed the eponyms and eponymic combinations existing in the language of one or another sublanguage of science related to the names of the Azerbaijani scientists. At the same time, there are a large number of discoveries, theories, inventions and methods developed by the Azerbaijani scientists that have not been reflected in the eponym. The author has shown potential variants of such terminological eponymic phrases. There have been provided opinions about the ratio of the terms of eponym-toponym in the article.

Key words: term-eponym, the Azerbaijani scientist, toponym, anthroponym, eponymic combination.

UOT 81.46.01.46**AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS DİLLƏRİNDƏ ANTONİMİK LEKSİK
PARALELİZMİN LİNQVOPOETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ****G.R.ABBASOVA***Bakı Dövlət Universiteti**gulenbermuslumova@yahoo.com*

Məqalədə Azərbaycan və ingilis dillərində leksik paralelizmin tərif və təsnifatı məsələsindən bəhs edilmiş və onun təsnifatında antonimik leksik paralelizm tədqiqata cəlb edilmişdir. Hər iki dildə antonimik leksik paralelizm linqvopoetik nöqteyi-nəzərdən araşdırılmışdır. Azərbaycan və ingilis dillərində leksik paralelizmin oxşarlıqları və fərqli xüsusiyyətləri tədqiqat obyektini seçilmişdir. Araşdırmaların nəticəsində antonimik leksik paralelizm və onun növlərinin Azərbaycan və ingilis poeziyasında işlənmə tezliyi və xüsusiyyətləri geniş şərh olunmuşdur.

Açar sözlər: leksik paralelizm, antonim, linqvopoetik xüsusiyyətlər, poeziya, əks məna.

Azərbaycan və ingilis dilləri kimi müxtəlif sistemlərə malik olan dillər qohum olmaması ilə bərabər fərqli qrammatik və fonetik quruluş özəlliklərinə malik olması leksik paralelizm situasiyalarına təsirsiz otuşmur. Leksik paralellər məsələsinə yanaşma hər iki dildə fərqlidir və buna görə də sözügedən dillərin poeziya nümunələrində bu dillərə xas olan fərqli tərif və təsnifatların mövcudluğunun şahidi oluruq. Bölgünü əsasən dilin lüğət tərkibində sözlərin məna ifadə etməsinə görə aparsaq, bu baxımdan leksik paralelizmin təsnifatında omonimik, sinonimik və antonimik leksik paralelləri qeyd edə bilərik.

Leksik paralellər poeziyada qarşımıza antonimik birləşmələr şəklində çıxır. Öz mənalarına görə bir-birilə semantik əkslik münasibətində işlənən antonimlər dilin lüğət tərkibində mövcud olan sözlərin mühüm bir hissəsinə malikdir. Antonimik leksik paralellər formaca müxtəlif, mənaca bir-birinin əksi olan sözlərin leksik paralellər şəklində mövcudluğudur. Poeziyada işlənən antonimik leksik paralellər isə paralel konstruksiyalar şəklində bir-birinə zidd mənaları ifadə edən parallel sözlərin nəzm əsərlərində məharətlə işlənməsinə xidmət edir.

Şeiriyətdən, poeziyadan bəhs edərkən onun dil elementləri ilə bağlılığını vurğulamamış keçmək olmaz. Bu bağlılıq bizi şeirdə dilçilik materiallarını araşdırmağa sövq edir və məlum olur ki, misraların axıcı və ahəngdar olması, ritm və intonasiya vasitələrinin düzgün müəyyənləşdirilməsi, sözün sərrast seçilməsi hesabına başa gələn şeir dilçilik elementlərini özündə ehtiva edir və bu elementlər hesabına poeziya dili dəqiqləşir, dinamik inkişafda verilir və

daha təsirli olur. Bu dəqiqliyi və dinamikliyi yaradan əsas vasitələrdən biri də poeziyada antonimlərin ziddiyyət yaradan vasitələr sırasında məharətlə verilməsidir. “Varlığın ziddiyyətli cizgilərinin antonimlərin köməyi ilə təsvirində, adətən, emosional mühakimə tərzinin üstünlüyünə nail olunur. Antonimlərlə şeir dilinin sanballaşması, onun estetik mahiyyətinin dərinləşməsi bir də onunla şərtlənir ki, əks mənalı sözlər şeirdə həyat materiallarının poetik mənalandırılması və obrazlı təqdimi üçün olduqca yararlı dil vahididir” [3, 348]. Antonimlərlə emosional təsir, qüvvətli kontrastlar yaradılır, müxtəlif anlayışların bir-birlərinə əks əlamətlərini qarşı-qarşıya qoyur. Başqa bir deyimlə isə “Antonimlər həyat və fikir təzadlarının onun dilindəki siqnallarıdır; həyatın inkişafını təmin edən ziddiyyətlərin, bir-birini yetirən ağla qaranın, acı ilə şirin, ölümə doğuluşun – dialektik əksliklərin əks-sədasıdır” [2, 116].

Bilirik ki, nəzm əsərlərində bir-birinə zidd mənalar antiteza adı ilə tanınır. Lakin onu antonim ilə qarışdırmaq olmaz. Antiteza bədii ifadə vasitələrindən olduğu halda, antonimlər leksik vahiddir. Belə ki, antonimlər bədii ədəbiyyatda işlənərək antiteza yaradırlar. Bütün antitezalar antonim sözlərdən yarandığı halda, heç də bütün antonimlər antiteza deyildir. Dilin leksik-semantik sistemində mikrosistem yaradan antonimlərdə mənənin ümumi və mühüm əlamətlərinin leksik-semantik paradıqmaya uyğunluğu əsas götürülür. Bu o mənaya gəlir ki, mənə əlaqəsinin ümumi və əsas cəhətlərinə görə qarşılaşdırılan sözlər antonim kimi qəbul edilə bilər. Leksik paralelləri linqvistik nöqteyi-nəzərdən araşdırdığımız üçün onun antonim şəklində təzahür formasını öyrənmək bizim üçün daha məqsədəuyğundur. Belə ki, antiteza antonimlərin forma mükəmməlliyinin hesabına meydana çıxır və inkişaf edir.

Antonimik leksik paralellər bədii əsərlərdə fikrin ifadəsi üçün aforistik dəqiqlik yaradır və onu dinamik inkişafda verilməsi baxımından mühüm rol oynayır. Antonim kimi parlaq üslubi fiqur təzadlar vasitəsilə əks qütbə dayanan anlayışları müəyyən motiv əhatəsində verir. Onların vasitəsilə dair rəngarəng mənə incəlikləri yaratmaqla əsərlərin ideya məzmununun açılmasına, obrazların hərtərəfli səciyyələndirilməsinə, konfliktlərin düzgün ifadəsinə müvəffəq olur. Fikrimizi aydınlaşdırmaq üçün aşağıdakı hər iki dilin poeziyasına məxsus nümunələrə nəzər salaq:

Kim *gəcəni gündüzlə*,
Günəşi ayla görmüş,
Kim *hicranı vüsalla*,
Qışı da yayla görmüş?! (B.Vahabzadə)

My only *love* sprung from my only *hate!*
Too *early* seen *unknown*, and *known* too *late!* (Şekspir)

Antonimlər ziddiyyət dərəcəsinə görə mütləq və nisbi olur. Mənəca bir-birinin tam əksini təşkil edən sözlərə mütləq (tam) antonimlər deyilir. Aşağıdakı şeir nümunəsində mütləq antonimlərdən üslubi çalarlıq yaratmaq üçün

istifadə olunur.

Daşdan da qiymətlidir əldən gedəndə
Mələk də səndədir, şeytan da səndə
Yaxşı da, yaman da, dost da, düşmən də
Sənin öz içindədir, öz içindədir. (B.Vahabzadə)

I was angry with my friend:
I told my wrath, my wrath *did end*.
I was angry with my foe;
I told it not, my wrath *did grow*. A Poison Tree (William Blake)

Dostuma nədənsə qəzəbim tutdu,
Ona bəyan etdim, künlüm unutdu.
Düşmənimə qəzəbim tutanda fəqət
Demədim, hirsim də çoxaldı, əlbət

(Tərcüməçi: Şəhla Nağıyeva, Zəhər ağacı) [5, 21]

Mütləq antonimlərin tarixi dildə qədim olduğundan onlardan şifahi xalq ədəbiyyatında geniş istifadə olunur. Bu cür antonimlər dildə insanların ətraf-mühiti dərk etdikcə, keyfiyyət və kəmiyyətləri fərqləndirə bilmək bacarığı ilə əlaqədardır. Mütləq antonimlər, əsasən, istini soyuqdan, yaxşını pisdən, şirini acıdan, dostu düşməndən fərqləndirdikcə meydana çıxmışdır [4, 181]. Aşağıdakı şifahi xalq ədəbiyyatına məxsus olan bayatı nümunəsində antonim sözlərin işlənmə məqamlarına nəzər salaq:

Əziziyəm, dilən gəz,
Bağda gülü dilən gəz.
Qürbətdə xan olunca,
Vətəmində dilən gəz.

Mütləq antonimik leksik paralellər poeziyada təzad-kontrast yaratmaqda bir vasitə kimi istifadə olunur. Buna görə də antonim sözlərdən istifadə olunmuş nəzm əsərlərinin dili daha cəlbedici və xoşagələn olur.

Nisbi antonimlər mənaca bir-birinin şərti və ya nisbi ziddini təşkil edən antonim sözlərdir. Aşağıdakı nümunəyə nəzarət salaq:

Məni boya-başa yetirdin, ana
Bizə borclu bildik hər zaman səni.
Sən məni *dünyaya gətirdin*, ana,
Mənsə *yola saldım dünyadan* səni. (B.Vahabzadə)

Hüseyn Arif, nə deyəsən bu anda,
Yandım! – deyir yanmayan da, yanan da.
Alim gördüm, bu alimin yanında,
Ceyrançölün çobanına min şükür. (Hüseyn Arif)

Burada dünyaya gətirmək və dünyadan yola salmaq sözləri nisbi antonim kimi işlənmişdir. Tam sinonimlərdən fərqli olaraq bu cür sinonimlər şərti an-

tonim hesab olunaraq nəzm əsərlərində təzad yaratmaq üçün istifadə olunur.

Azərbaycan dilində antonim sözlər dilin daxili imkanları hesabına və ya başqa dillərdən keçən sözlər hesabına meydana gəlir. Daxili imkanlar hesabına yaranan antonim sözlər eyni nitq hissəsinə aid olub, biri sadə, biri düzəltmə və ya hər ikisi düzəltmə söz ola bilər. Başqa dillərdən alınan düzəltmə sözlər isə biri doğma söz ilə digəri alınma söz olmaqla və ya hər iki sözün alınma olması hesabına antonimlik təşkil edə bilər.

Rus dilçisi V.N.Komissarov antonimlərin təsnifatını vermişdir və o, antonimləri sadə (kök) və düzəltmə antonimlərə bölmüşdür. O hesab edir ki, sözlər o zaman antonim sayılır ki, real nitqdə onlar bir-birlərinə əks mənalar ifadə etsin və onların mənalarının bir-birinə əks olması kontekstual həmmövcudluğunun müəyyən növləri ilə sübut olunsun [8, 164]. Komissarov tərəfindən irəli sürülən antonimlərin mühüm kriteriyalarından biri oxşar leksik birləşmə və əvəzlənmənin mümkünlüyüdür. Maykl Dreytonun antiteza əsasında yazdığı şeirə nəzər salaq:

Where most I *lost*, there most of all I *won*.

İngilis dilinə məxsus olan bir sıra poeziya nümunələrində antonim cütlüklərin bir üzvi digərini inkar edir və bu cütlüklərdən ibarət olan misralar arasında gizli və ya açıq şəkildə müqayisə müşahidə edilir. Aşağıdakı Hilair Beloka məxsus şeir parçasına nəzər salaq:

The Elephant

When people call this beast to mind,
They marved more and more
At such a *little tail behind*
So *large a trunk before*.

Azərbaycan dilində antonimlər etimoloji cəhətdən leksik və qrammatik olur. Leksik antonimlər tədqiqat obyektimiz olduğundan onlar haqqında məqalədə məlumat verilmişdir. Qrammatik antonimlər dedikdə qrammatik xüsusiyyətlərin qabarıq olduğu əks mənəli sözlər nəzərdə tutulur. Məsələn, yazmaq-yazmamaq, ağıllı-ağılsız və s. İngilis dilində isə bizim qrammatik antonimlər adlandırdığımız cütlüklər düzəltmə antonimlər kimi qeyd olunur və onlar xüsusi sufikslər və ya inkarlıq bildirən prefikslər vasitəsilə düzəlir. Məsələn, appear- disappear, useful-useless, prewar- postwar və s.

İşlənmə sahəsinə görə də antonimləri xalis və üslubi olmaqla iki yerə bölmək olar. Xalis antonimlər həm kontekst daxilində, həm də kontekstdən xaric öz antonimliyini mühafizə edir. Üslubi antonimlər isə sözlər müəyyən məcazi mənə kəsb etdikdən sonra işlənir. Üslubi antonimlərin bir hissəsi şəkilçilər hesabına düzəlir. Bu morfoloji antonimlik üslubi, şərti səciyyə daşıyır və leksik vahid kimi lüğət tərkibində qeydə alınır və sözün məzmununda müvəqqəti inkarlıq yaradır, üslubi səciyyə daşıyır, inkar şəkilçiləri düşən kimi sözdə inkarlıq da itir. Məsələn, yaz - yazma, qal - qalma, duz - duzsuz, könül - könülsüz və s. [7, 180].

Leonard Lipka ziddiyyətin üç növünü - komplementar, antonim və konversiv növlərini ayırd edir. Komplementar ziddiyyətdə cütlüklərdən birinin in-

karı o birinin təsdiqinə əsaslanır. Antonimlərdə isə əksinə bir sözün inkarı o birinin təsdiqi demək deyildir, burada daha çox məntiqi əlaqə var. “Con yaxşıdır” (John is good) “Con pis deyil”(John is not bad) inkarını təsdiq edir, amma ”Con yaxşı deyil” (John is not good) “Con pisdır” (John is bad) inkarını təsdiq etmir. Konversiv isə güzgü əksi təsiri bağışlayır. Məsələn, yuxarı-aşağı, ər-arvad, sağa-sola [6, 101].

Antonimik leksik paralellər nə qədər bir-birlərini inkar edən əks mənalı sözlər və ya birləşmələr olsalar da, məhz elə onların bir-birinə zidd mənalı şəirdə paralel konstruksiyalar şəklində işlənməsinə xidmət edir, hardasa eyni nitq hissəsi və ya cümlə üzvi olur və ya həmcins üzlər şəklində qarşımıza çıxır və bu imkanlar onların leksik-sintaktik paralellər şəklində işlənməsinə xidmət verir. Bu isə özlüyündə antonim sözlərdə kateqorial baxımdan oxşarlığın və ya eyniliyin olmasına gətirib çıxarır. Lakin bunların antonim sözlər üçün yeganə imkan olmadığını qeyd etmək yerinə düşərdi. “Cümlələr və mətnlərdə antonim sözlərin qeyri-paralel şəkildə işlənməsinə də tez-tez rast gəlmək olur. Bütün hallarda sözlərin leksik mənası onların sintaktik işlənməsi üçün baza təşkil edir. Leksik mənaya görə əkslik xüsusi sintaktik modellərin köməyi ilə özünü büruzə verir. Qeyd edək ki, bir çox hallarda leksik mənaya görə əkslik münasibətində olmayan sözlər də şərti olaraq mətnlərdə əkslik münasibətində işlənə bilər” [1, 28].

Dildə dilin üslubi imkanlarının hesabına yaranan oksimoron (Yunanca oxus-kəskin, moros-dəli) adlandıığımız ifadələr də var ki, onlar bədii dildə antonimlik yolu ilə nəzm əsərlərinin dilini rəgarəng, canlı və təsirli etməsinə xidmət edir. Bu zaman bir-birinə zidd olan söz , söz birləşmələri və ifadələrin yanaşı işlənərək bədii dilin üslubi təsir gücünü artırır, fikrin, mənanın ekspressivliyini qiüvvətləndirir. Bu cür ifadələr əsasən sifətdən yaranır. Məsələn,

Vurulmuşam dənizin *şirin duzlu* suyuna. (R.Rza)

Sevdaya düşməyən bir həyat heçdir,

İç onu, gör necə *sərin atəşdir*. (M.Müşfiq)

İngilis dilində oksimoron ifadələr bədii əsərlərin dilində çox istifadə edilir və bu əsasən sifət+ isim birləşməsindən yaranan sözlər hesabına formalaşır. Azərbaycan dilində isə oksimoronlar həm sifət+ sifət, həm də sifət+ isim quruluşuna uyğun gəlir. Şekspirin “Romeo və Juliet” əsərindəki Romeonun dilindən deyilən şeir parçasındakı oksimoron ifadələrə nəzər salaq:

O brawling love! O loving hate!

O anything of nothing first create!

O heavy lightness, serious vanity!

Misshapen chaos of well-seeming forms!

Feather of lead, bright smoke, cold fire, sick health!

Still-waking sleep, that is not what it is!

This love feel I, that feel no love in this.

Yuxarıda deyilənləri nəzərə alaraq belə nəticəyə gəlmək olar ki, həm Azərbaycan, həm də ingilis dilinə məxsus poeziya nümunələrində leksik para-

ləllər şəklində qarşımıza çıxan antonimik birləşmələrdən paralellik yaradan vasitə kimi geniş istifadə olunur.

ƏDƏBİYYAT

1. Alməmmədova S. Bəxtiyar Vahabzadə poeziyasının dili. Bakı, 2010, 76 s.
2. Nəcəyev T.İ. Şeirimiz. Nəsrimiz. Ədəbi dilimiz. Bakı: Yazıçı, 1990, 350 s.
3. Hüseynov M.A. Dil və poeziya. Bakı: Elm, 2008, 433 s.
4. Xəlilov B. Müasir Azərbaycan dilinin leksikologiyası. Bakı, 2015, 444 s.
5. İsaخانlı H. Poetik tərcümələr. Bakı: Xəzər universiteti, 2005, 330 s.
6. Leonhard Lipka, An Outline of English Lexicology, Tubinger, 1992, 212 p.
7. Məmmədov N., Axundov A. Dilçiliyə giriş. Bakı, 1966, 300 s.
8. Арнольд И.В. Лексикология современного английского языка. М., 1973, 303 с.

ЛИНГВОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЛЕКСИЧЕСКОГО АНТОНИМОВ ПАРАЛЛЕЛИЗМА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ

Г.Р.АББАСОВА

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о похвале и классификации лексического параллелизма в азербайджанском и английском языках. В обоих языках антонимический лексический параллелизм был исследован с лингвопоэтической точки зрения.

В азербайджанском и английском языках сходные особенности антонимического параллелизма были избраны объектом исследования. В результате исследований антонимический лексический параллелизм, ускоренность и особенности его видов были широко показаны в азербайджанской и английской поэзии.

Ключевые слова: лексический параллелизм, синоним, лингвопоэтические особенности, поэзия, отличительные значения.

THE LINGUOPOETIC PROPERTIES OF ANONYMOUS LEXICAL PARALLELISM IN THE AZERBAIJAN AND ENGLISH LANGUAGES

G.R.ABBASOVA

SUMMARY

The article deals with the definition and classification of lexical parallelism in the Azerbaijan and English languages and studies anonymous lexical parallelism in its classification. Anonymous lexical parallelism is investigated from linguopoetic point of view in both languages. The similarities and differences between lexical parallelism in both languages have been chosen as a research object. As a result of these studies the properties and frequency of usage of anonymous lexical parallelism have been widely explained.

Key words: lexical parallelism, antonym, linguopoetic properties, poetry, reverse meaning.

ƏDƏBİYYATŞÜNASLIQ**UOT 398; 801.8****«ALİ XAN VƏ PƏRİ XANIM» DASTANI SÜJETİNİN AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDAKI TRANSFORMASIYALARI****K.F.İSLAMZADƏ***Bakı Dövlət Universiteti**kemal_67@mail.ru*

Aşıq repertuarında sabitləşmiş, əsrlər boyu müxtəlif ifalarda cilalanaraq variantlaşmış «Ali xan və Pəri xanım» dastanı «böhtana düşmüş qız» ənənəvi süjeti əsasında yaranmışdır. Beynəlxalq göstəricilərdə 883-cü nömrə altında qeydə alınan həmin süjetin ayrı-ayrı xalqların folklorunda spesifik modifikasiyaları məlumdur. Məqalədə süjetin Azərbaycan ərazisində yayılmış variantları və ayrı-ayrı illərə aid nəşrlərindən bəhs edilir. Həmin nümunələrin hansı bölgələrdən, kimin ifasından və kim tərəfindən yazıya alındığı göstərilir. Həmçinin bu örnəklər müqayisəli təhlilə cəlb edilir. Fərqli, orijinal əlavələrin, motivlərin uğurlu olub-olmaması dəyərləndirilir.

Açar sözlər: dastan, «böhtana düşmüş qız» süjeti, variantlar, beynəlxalq nağıl göstəricisi, rus mətbuatı, motiv

Əsrlərdir ki, dünya xalqlarının folklorunda və yazılı ədəbiyyatında «böhtana düşmə» mövzusu dönə-dönə işlənmiş, ən müxtəlif modifikasiyalarda təzahür etmişdir. Bu qəbildən olan «oğulluğun analığı tərəfindən böhtana düşməsi», «gəlinə baldızı tərəfindən şər atılması», «qıza ögey anası və bacılığının xəyanəti» kimi mövzular əsasında yüzlərlə möhtəşəm əsər meydana çıxmışdır. Bunlardan ən məşhuru N.P.Andreyevin Aarne sistemi əsasında tərtib etdiyi beynəlxalq nağıl süjetləri göstəricisində 883 nömrəsi altında qeydə alınmış «böhtana düşmüş qız» süjetidir (8, 63). Folklorumuzda həmin süjet əsasında yaranmış «Ali xan və Pəri xanım» dastanı bir neçə yüzillikdir ki, aşıqlarımızın repertuarında özünə yer etmişdir. Buna səbəb dastanın xalqımızın əxlaqını, milli-mənəvi dəyərlərini, ailə ənənələrini özündə əks etdirməsidir. Dildən-dilə düşərək geniş folklorlaşma prosesi keçmiş bu nümunənin müxtəlif illərdə toplanıb çap edilmiş bir neçə variantı vardır.

«XX əsrin 80-ci illərindən başlayaraq Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcüməsi və nəşri uğrunda millətin fədai ziyalıları, sözün gerçək anlamında, ağır bir mübarizə apardılar... Çoxsaylı folklor mətnləri toplandı, rus dilinə tərcümə edildi və bunların əksəriyyəti SMOMPK məcmuəsində çap edil-

di» (5, 24). «Alı xan və Pəri xanım» dastanının nağıl variantları hələ XIX əsrdən başlayaraq rus mətbuatında çap edilmişdir. SMOMPK (Qafqaz ərəziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu) məcmuəsinin 1889-cu ildə nəşr olunmuş VII buraxılışında Nikolay Kalışev tərəfindən Şamaxı qəzasında yazıya alınmış «Əlixan» nağılı erməni folkloru nümunəsi kimi təqdim edilmişdir (7, 155-164). Lakin mətndəki surətlərin hamısının Azərbaycan adlarını daşması (Hacı Səid, Əlixan, Pəri, Əhməd, Tapdıq, Zərifə və s.), bir neçə dəfə Allahın adının çəkilməsi, hacı dini titulunun verilməsi, ziyarətlə bağlı qeyd və s. nağılın əsl sahibinin kim olduğunu sübut etməkdədir. Mətnə yer almış bəzi məqamlar belə düşünməyə əsas verir ki, N.Kalışev onu dastan şəklində dinləmiş, şeirlərini tərcümə edə bilməmiş, yalnız süjeti rus dilinə çevirmişdir. Məsələn, müəyyən epizodlarda Əli xanın, yaxud Pərinin öz sözünü nəgmə ilə dediyinə işarə vardır. Həmçinin burada dastanlara xas olan buta priyomunun bir təzahürü öz əksini tapmışdır. Belə ki, qardaşı tərəfindən meşədə azdırılan Pərinin bir atlı öz tərkində mərmər hovuzun yanına gətirir. Sonra həm qızın, həm də Əli xanın yuxusuna girərək hər ikisinə badə içirir (7, 158).

Bu variantı digərlərindən fərqləndirən epizodlar bunlardır: Hacı Səid şahdır. Övladsızlıqdan şikayət edən Hacı Səidə acları doyurmağı, kasıbları sevindirməyi məsləhət görən onun dəlleyidir. Bundan sonra Hacı Səidin doğulan oğlunun adı Əhməddir. Həmin variantda atılmış uşaq olan Tapdığın anası barədə də məlumat verilmişdir. O, qarımış qız Zərinin qeyri-qanuni oğludur. Tapdığa bu həqiqəti deyən bir deyil, iki qarıdır. Tapdıqdan əxlaqsız təklif alan Pəri onun başını yarıb böhtanlandıqdan sonra atasının əmri ilə qardaşı tərəfindən meşəyə aparılır. Əhməd onu öldürməyib köynəyini keçi qanı ilə isladır. Əli xan yuxuda gördüyü Pərinin meşədən tapıb evlənir, iki oğlu olur. Ailəsinin xiffətini çəkən Pəri Əli xanın razılığını almaq üçün əvvəlcə onu Qurana and içdirir, sonra isə valideynlərini görmək istədiyini bildirir. Pəri xanıma yolda təcavüz etmək istəyən şəxs Əli xanın ona qoşduğu vəzirdir. Burada vəzir həm də Əli xanın əmisidir. Pəri yoxa çıxdıqdan sonra əri onu axtarmağa getməyi vəzirinə təklif edir. Əli xanın öz əmisi olan vəzir ondan 700 manat pul istəyir. Əli xan ona 800 manat verib özü ilə getməyə razı salır. Pəriyə yaxşılıq edən çobanın adı burada verilməmişdir. Əli xan Pərinin ona ünvanladığı məktubu bir bəzirganın əlində görüb oxuyur. Pəri məktubda yazırdı ki, atasının sarayına gedir. Qız Əli xandan onu axtarıb tapmasını istəyirdi. Əli xan vəziri ilə dərviş paltarında gəzib dolaşır. Onlar Hacı Səidin ölkəsinə gəlib çıxırlar. Atasının qapısında Keçəl Əhməd adı ilə nökr kimi çalışan Pəri Hacı Səidə Qurana and içdirib bir günlük onunla yerini dəyişir. Bu da fərqli bir epizoddur. Sonra bir şah sifəti ilə dərvişləri saraya çağırıb öz əhvalatını danışaraq günahkarları ifşa edir. Əmr edir ki, Tapdığı yandırsınlar. Vəzir və Əli xanla birgə onların ölkəsinə qayıdan Pəri vəzirin iki övladını gözləri qarşısında öldürdüürb onu ömür boyu övlad dağı çəkmək cəzasına məhkum edir.

Başqa variantlarda vəzir də öldürülür. Lakin bu variantdakı hərəkəti ilə Pəri qəddarlıqda sanki vəzirlə eyniləşir. Elə bil bu epizodla Pəri obrazı huma-

nistliyi, insanpərvərliyi, məsumiyyəti baxımından çox şey itirir. Atanın qəbahətinə görə övladlarının həyatdan məhrum edilməsi ədalətli bir qərar deyildir. Pərinin vəzirin əməlini təkrarlaması onların arasında bərabərlik işarəsi qoyur. Söyləyicinin bu əlavəsini uğurlu saymaq olmaz.

Həmin məcmuənin 1898-ci ildə işıq üzü görmüş iyirmi dördüncü buraxılışında da eyni süjetli «Əyiricinin qızı» (iplik əyirənin) nağılı başqa örnəklərlə birlikdə yer almışdır. SMOMPK məcmuəsinin izahlı bibliografiyasını tərtib etmiş Əmin Əfəndiyev həmin nümunələr barədə yazır: «Kitabın 200 səhifəlik bir hissəsini əhatə edən bu materialların müəllifləri bəlkə də familyalarını qəsdən «yan»sız- Bunyatov, Şahnəzərov, Melikov kimi verərək oxucuların gözündən pərdə asmağa çalışmışlar. Məsələ bundadır ki, burada verilmiş 42 adda nağıl və rəvayətlərin qəhrəmanları hadisələrin cərəyan etdiyi məkan, coğrafi obyektlərin adları və s. Azərbaycanla əlaqədardır. Lakin bunların hamısı oxuculara erməni folkloru kimi təqdim olunur» (3, 118).

«Əyiricinin qızı» nağılında arvadı ilə ziyarətə gedən varlı əyirici qızını kəndxudaya tapşırır. Kəndxuda onu əldə etməyə çalışır, qız razı olmayanda, hətta ovsunçu qarılının köməyinə də müraciət edir. Qız kəndxudanın inadkarlığından bezib ona deyir ki, indi ki belədir, gəl sənin başını təmiz yuyum. Kəndxuda razılaşıır. Qız onun gözlərini, burnunu və ağzını sabun köpüyü ilə doldurub bir ağac parçası ilə döyməyə başlayır. Sonra isə evdən çıxıb qaçır. Kəndxuda özünə gəldikdən sonra görür ki, bütün kənd əhli yığılıb ona gülür. Kəndxuda Qüds şəhərinə – qızın atasına bir məktub yazır. Bildirir ki, qız evdən qaçıb və üzü açıq halda ev-ev gəzir. Məktubu alan valideynlər ziyarəti yarımçıq qoyub geri qayıdırlar. Ata qəti qərara gəlir ki, onun namusunu ləkələdiyinə görə qızı öldürsün. Atasının sərt xasiyyətini bilən qız isə o qayıdanadək kəndi tərk edir. Yolda köynəyini qana bulayıb bir çobana verir və onun öldüyünü atasına çatdırmasını istəyir. Meşə ilə xeyli yol qət edən qız bir əsr yaşı olan palıdın kölgəsindəki mərmər hovuzla gəlib çatır. Bir gün həmin yerlərin şahzadəsi meşəyə ova çıxır. Suda kiminsə əksini görüb başını yuxarı qaldırır. Qız aşağı endikdə şahzadə deyir ki, sən mənim qismətimdən. Gəl mənim valideynlərimdən evlənməmiş üçün xeyir-dua ala. Qız razılaşıır. Lakin oğlanın ata-anası xeyli müddət onlara xeyir-dua verməkdə tərəddüd edirlər. Lakin oğullarının inadkarlığı qarşısında təslim olurlar. Toydan bir il sonra zövcəsi şahzadəyə bir oğul övladı bəxş edir. Bir gün körpəsini beşiyə qoyarkən qızın yadına valideynləri düşür, ağlamağa başlayır. Əri səbəbini soruşduqda doğmaları üçün darıxdığını söyləyir və onları görmək üçün izin istəyir. Şahzadə arvadını vəzirə və bir dəstə gözətçi ilə qayınatasının ölkəsinə göndərir. Yol uzaq olduğundan onlar meşədə gecələməli olurlar. Hamı yatdıqdan sonra məkrli vəzir kiçik şahzadəni öldürüb yerinə öz oğlunu qoyur. Körpənin qışqırtısına yuxudan oyanan ana uşağın dəyişdirildiyini anlayıb bayıra çıxır. Əlləri qan içərisində olan vəzirə görüşür. Mətnin davamı, demək olar ki, ənənəvi süjetə uyğundur (10, 123-127).

Qeyd etməliyik ki, bu variantda şəxs adları verilməmişdir. Kəndxuda, ata, ana, əyirici, qız, şahzadə, vəzir kimi ümumi sözlərdən istifadə edilmişdir.

Söyləyicinin məlum süjetdəki təfərrüatları xeyli dəyişdiyini görürük.

Lakin bəzi epizodların uyuşmadığını da demək lazımdır. Məsələn, adətən nağıllarda körpələrin yerlərinin dəyişdirilməsi müəyyən məqsəd daşıyır və onun həyata keçməsi üçün kənardakıların dəyişiklikdən duyuq düşməməsi şərtidir. Bu nümunədə vəzirin öz oğlunu nə vaxtsa padşah görmək istəyi körpələri dəyişməsinə səbəb ola bilərdi. Lakin ananın öz övladının yoxluğunu dərhal hiss etməsi bu hərəkəti məntiqsizləşdirir.

SMOMPK-un 42-ci buraxılışında da «böhtana düşmüş qız» süjeti əsasında qurulan «Tacir və qızı» nağılı çap olunmuşdur. Nağıl P.Vostrikov tərəfindən Yelizavetpol quberniyası Cavanşir qəzasının Seydimli kəndinin sakini İsmayıl Əsgər oğlu Hacı Əhmədovdan yazıya alınmış və tatar (Azərbaycan) folklor nümunəsi kimi təqdim edilmişdir. Bu variantda övladsızlıq, tapılma övlad, ziyarət kimi motivlər yoxdur. Atanın adı verilmir. O, oğlu Zülfüqarla birlikdə başqa ölkəyə ticarət üçün gedir. Qızı Pəriyə əxlaqsızlıq təklif edən isə onun müəllimi olan molladır. Pəri onun başına qaynar su töküb yandırır, sonra isə evdən çıxarıb çəpərin dibinə atır. Qonşular yanmış molla evinə aparıb yaralarını yağlayırlar. Bir neçə aydan sonra sağalan molla tacirin geri qayıtdığını eşidib onu qarşılamağa çıxır. Tacirlərin hamısı ilə mehribancasına görüşən molla Pərinin atası ilə qardaşını saymır. Tacir ondan belə münasibətin səbəbini soruşduqda deyir ki, mən belə əxlaqsız qızın valideynləri ilə görüşmək istəmirəm. Siz gedəndən sonra qızınızın yanına məşuqları gəlirdi. Onlar mənə möhkəm döyüb bir neçə ay yatağa saldılar ki, işlərinə qarışan olmasın. Tacir özündən çıxıb oğluna əmr edir ki, bacısını öldürsün, bir daha gözü onu görməsin. Zülfüqar evə gəlib bacısının onların gəlişi üçün hazırlıq etdiyini görür. Qardaşı onu atına mindirib atasını qarşılamaq adı ilə meşəyə aparır. Orada məsələn Pəriyə açıb söyləyir. Pəri ağlayıb günahsız olduğunu bildirir. Zülfüqarın ona yazığı gəlir. Bir dovşanı öldürüb qanı ilə Pərinin köynəyini isladır. Növbəti hadisələr təxminən digər variantlarda olduğu kimi cərəyan edir. Lakin bu variantda Pəri çobana yalandan deyir ki, mən sənə ərə gələcəyəm, get anana xəbər ver, mən isə sürüyə nəzarət edim. Çoban getdikdən sonra əynini dəyişib atasının yaşadığı şəhərə üz tutur.

Başqa variantlardan fərqli olaraq burada vəzir Pərinin oğullarını onun gözləri qarşısında deyil, o qaçdıqdan sonra öldürür. Onları müşayiət edən gözətçilərə isə deyir ki, gecə quldurlar hücum edib uşaqları öldürdülər, Pərinə isə qaçırdılar.

Bu mətnin sonu ənənəvi final formulu ilə bitir. Maraqlıdır ki, söyləyici həmin qəlibi özünəməxsus şəkildə dəyişərək belə ifadə etmişdir: «Göydən üç alma düşdü: biri mən – nağıl deyən, o biri siz – qulaq asanların, üçüncüsü pay istəyən dilənçinin» (11, 101-110).

«Böhtana düşmüş qız süjeti» əsasında yaranmış nağıllar sonralar da müxtəlif nəşrlərdə oxuculara təqdim olunmuşdur. Məsələn, A.V.Baqrinin redaktorluğu ilə işıq üzü görən «Azərbaycan və ona yaxın ərəzələrin folkloru» toplusundakı «Tərbiyəli qız» nağılı bu qəbildəndir. Nümunə Qazax qəzasının Açıkenak

kəndinin sakini Usub Əsgər oğlunun dilindən Ziyadlı kənd məktəbinin müdiri Ağalar Qiyasbəyov tərəfindən 1909-cu ildə yazıya alınmışdır (9, 57-65). Bu nağılda süjet olduğu kimi saxlanılsa da, söyləyici tərəfindən bəzi epizodlara əlavələr edildiyini, həmçinin nümunənin yazıya alındığı dövr üçün xarakterik olan maarifçilik abu-havasının əks olunduğunu görürük. Tacirin adı Xoca Yusifdir. O, varlıdır, lakin savadsız olduğu üçün heyfsilənir. Hətta kasıbların uşaqları üçün 3 dildə (ərəb, fars, türk) dərs keçilən məktəb açdırır. Bu nağılda da uzun müddət övlad həsrətində olan tacir bir oğlan uşağı tapıb adını Tapdıq qoyur. Onun 7 yaşı olanda isə Pəri adlı bir qızı dünyaya gəlir. Bu nümunədə Pərinin doğma qardaşı yoxdur. Pəri və Tapdıq da məktəbə qoyulur. Tapdıqın istedadı çatmadığından bir ildən sonra təhsilini yarımçıq qoyur. Pəri isə 5 il oxuyub məktəbi bitirir. Xoca Yusifin Məkkəyə gedərkən bir ildən sonra qayıdacağını söyləməsi, lakin 3 il ondan xəbər çıxmaması, düşmənlərinin tacirlə arvadının dəniz quldurları tərəfindən öldürüldüyü barədə şayiə yaymaları, Pərinin ona gələn elçilərə valideynlərinin xeyir-duası olmadan ərə getməyəcəyini bildirməsi, Tapdıqın tacirin öldüyünə inandığından qarının fitvasına gedib Pəriyə evlənmə təklif etməsi, Xoca qayıdanda qızı ilə bağlı oğulluğunun dediklərinə inanıb Tapdıqın özünü Pərinə öldürməyə göndərməsi; Tapdıqın qızı meşədə soyunduraraq qurda-quşa yem olması üçün qoyub gəlməsi, Pərinin sonradan Avar xanı Alı xandan olan oğullarının Teymur və Çingiz adlarını daşımaları, atasının evində nökr kimi çalışan Pərinin Xoca Yusifdən qarını, çobanı tapdırıb gətirtməsini xahiş etməsi, məclisdə əhvalatı Pərinin tələbi ilə qarının danışması, günahkarların asıllaraq öldürülməsi kimi motivlər başqa variantlarda özünü göstərmir.

Qeyd etməliyik ki, nağılın sonluğu da maraqlı və bir qədər orijinaldır. Belə ki, hadisələrin cərəyan etdiyi Şəki qəzasının xanı Cəfər xan vəzir, qarı və Tapdıqı edam etdirir, düşünülməmiş hərəkətinə görə Hacı Yusifin 2 illik həbs edilməsinə fərman verir. Lakin Alı xan və Pərinin xahişi ilə xəzinəyə 10000 manat cərimə ödəməsi şərti ilə onu azad etdirir (9, 57-65).

Eyni süjetli «İtkin qız» nağılı 5 cildlik «Azərbaycan nağılları»nın 1961-ci ildə çapdan çıxmış II cildinə, həmçinin 2005-ci ildə nəşr olunmuş 5 cildlik «Azərbaycan nağılları»nın III cildinə daxil edilmişdir (1, 273-279; 2, 209-210).

Burada atanın adı Məhəmməd, qızının adı Güllü, oğlunun adı Əhməddir. Ata qızını öz dostu olan qızıya tapşırır. Güllüyə ilk dəfə böhtan atan da məhz həmin qızıdır.

Güllünün uzun müddətdən sonra atası evinə göndərilməsinin səbəbi isə onun darıxması yox, əri şahzadənin yoldaşları tərəfindən əsilsiz, ata-anasının kim olduğu bilinməyən qızla evləndiyi üçün utandırılmasıdır. Güllü bu səfərə yaxşı ailəsinin, çoxlu qohum-əqrəbasının olduğunu sübut etmək üçün gedir. Güllünün oğlanlarının adı Həmid və Mahmuddur.

M.H.Təhmasib «Azərbaycan xalq dastanları» (orta əsrlər) monoqrafiyasında bu dastana xüsusi yer ayırmış, öz təsnifatında onu «ailə-əxlaq dastanları» qrupuna aid etmişdir (6, 377).

A.Nəbiyev «Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» dərsliyinin 2006-cı ildə nəşr olunmuş II cildində «Alı xan və Pəri xanım» dastanının M.H. Təhmasib tərəfindən ailə-əxlaq dastanı kimi göstərilməsinə etirazını bildirərək onu öz təsnifatında «ənənəvi süjetlər əsasında yaranan dastanlar» qrupuna daxil etmişdir. Müəllif hesab edirdi ki, «ümumilikdə götürsək ailə-əxlaq dastan yaradıcılığının mərkəzində dayanır» (4, 439).

ƏDƏBİYYAT

(Azərbaycan dilində)

1. Azərbaycan nağılları. 5 cildə. II c. (Tərtib edəni Ə.Axundov), Bakı: Azərb. SSR EA, 1961, 370 s.
2. Azərbaycan nağılları. 5 cildə. III c. (Toplayıb tərtib edəni Ə.Axundov). Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 296 s.
3. Əfəndiyev Ə. Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu (izahlı bibliografiya). Bakı: Qartal, 1999, 218 s.
4. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı 2 cildə. II c. Bakı: Elm, 2006, 648 s.
5. Orucova S. Azərbaycan folklorunun toplanma, tərcümə və nəşr problemləri (QƏXTMT – SMOMPK) materialları əsasında). Bakı: Elm və təhsil, 2012, 536 s.
6. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.

Rus dilində:

7. Алихан (Сказка записана в Шемахинском уезде Н.Калашевым) //СМОМПК, в. VII, Тифлис, 1889, с.155-164
8. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе А.Аарне. Л., 1929, 119 с.
9. Благовоспитанная девушка //Фольклор Азербайджана и прилегающих стран (под ред. проф. А.В.Багрия), в 3-х томах, том I, Баку: АзГНИИ, 1930, с.57-65
10. Дочь прядильщика //СМОМПК, выпуск XXIV, Тифлис, 1898, с.123-127
11. Сказка о купце и его дочери (Сказка записана в селе Сейдимлы Джеванширского уезда, Елизаветпольской губернии. П.Востриковым) //СМОМПК, в. XLII, Тифлис, 1912, с.101-110

ТРАНСФОРМАЦИИ СЮЖЕТА ДАСТАНА «АЛИ ХАН И ПЕРИ ХАНУМ» В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

К.Ф.ИСЛАМЗАДЕ

РЕЗЮМЕ

Дастан «Али хан и Пери ханум», закрепившийся в ашугском репертуаре и исполняемый на протяжении веков в разных вариантах, был создан на основе традиционного сюжета «оклеветанная девушка». Известны специфические модификации данного сюжета, зарегистрированного под номером 883 в указателе международных сказочных сюжетов, в фольклоре отдельных народов. В статье речь идёт о вариантах данного сюжета, распространённых на территории Азербайджана, и отдельных его изданиях в разные годы. Конкретно указывается, в каких регионах, в чьём исполнении и кем эти образцы были записаны. В статье также проводится сравнительный анализ указанных образцов, дается оценка непохожих, оригинальных дополнений, мотивов.

Ключевые слова: дастан, сюжет «оклеветанная девушка», варианты, указатель международных сказочных сюжетов, русская печать, мотив.

**TRANSFORMATIONS OF THE PLOT OF THE DASTAN
“ALI KHAN AND PERI KHANIM” IN THE AZERBAIJANI FOLKLORE**

K.F.ISLAMZADEH

SUMMARY

The dastan “Ali khan and Peri khanim” taken root in the ashug repertoire and performed in different variants over the centuries was created on the basis of the traditional plot “maligned girl”.

There are specific modifications of this plot registered under the number 883 in the index of international tale plots in different peoples’ folklore. The article deals with the variants of this plot that is widespread on the territory of Azerbaijan and with its publications during the different years. The concrete regions, persons who performed and wrote these samples are specified. The article also contains the comparative analysis of these samples and appreciation of unlike, original additions, motives.

Keywords: dastan, the plot, “maligned girl”, variants, index of international tale plots, Russian press, motive.

UOT 82.47.82**MÜHACİRƏT ƏDƏBİYYATI NƏZƏRİ TƏHLİL MÜSTƏVİSİNDƏ****S.M.MƏMMƏDLİ***Bakı Dövlət Universiteti**Samira_mamedli@mail.ru*

Məqalədə Azərbaycan mühacir ədəbiyyatının elmi-nəzəri kontekstdə təhlili nəzərdən keçirilir, bu sahəyə aid olan əsərlərin Azərbaycan ədəbiyyatının mühüm məqamlarını, keçid mərhələlərini nəzəri baxımdan mənimsəməkdə oynadıqları rol aydınlaşdırılır. Qeyd edilir ki, mühacirlərin çoxşaxəli yaradıcılığında məfkurəvi istiqamət - ədəbi prosesin ideoloji bazası önə çəkilir, çox mürəkkəb və ziddiyyətli dövrdə mühacirlərin intellektinin məhsulu olan bu əsərlər milli varlığın bütünləşməsində inkaredilməz rol oynayır.

Açar sözlər: Mühacirət ədəbiyyatı, elmi-nəzəri təhlil, kontekst, milli ədəbiyyat, Hüseyn Baykara

XX yüzildə Yer kürəsində bir çox zəmində baş verən ictimai- siyasi, hərbi, milli münaqişələr dolayısıyla, "mühacirət", "hicrət" qavramlarını yenidən gündəmə gətirdi. Həm də bu dəfə mövcud məfhum məzmun etibarilə də dəqiq ünvanını almış oldu. Əvvəlcə ondan başlayaq ki, nəinki Azərbaycanda, eləcə də dünyada hansı hadisələr baş verdi ki, "Mühacirət" birdən-birə həm də dalğa, axınla assosiasiya olunmağa başladı. Əlbəttə, bu hadisə dünya tarixində, həmçinin milli tarixi yaddaşımızda zaman-zaman yaşanmışdır. Baxmayaraq, elə öz ölkəmizdə onun tarixi varlığıyla bağlı məhz ədəbi kontekstdə müəyyən mübahisəli məqamlar var, hər halda bu, onun tarixi fakt olmasını sərf-nəzər etmir. Lakin sözügedən hadisələrin hazırladığı zəminlə mövcud axın bir hərəkət xarakteri aldı və təkmilləşdi. Məhz bu səbəbdən, dünya elmi ictimaiyyəti və Rusiyanın tanınmış mühacirətşünas alimi Y.B.Boev mühacirəti XX əsr hadisəsi hesab edir. Deyək ki, eyni mövqeyi Azərbaycan mühacirətinə də tam aid edə bilərik və milli mühacirətşünaslıq da əsasən, bu mövqedən çıxış edir. Ümumiyyətlə isə, mühacirətşünaslıq belə bir fikri müdafiə edir ki, "vətəni tərk etmiş hər insan mühacir deyil. Mühacirəti bədbəxtlik və ümid yaradır" (5, 465). Bu tərif birbaşa olaraq, əsrin əvvəllərində formalaşan milli-siyasi mühacirətin xarakter cizgilərini özündə əks etdirir. Bunu Azərbaycan mühacirlərinin tarixi - bədii oçerklərində də aydın müşahidə etmək olur. Əgər vətənin bir gün azad olacağına, əkilən toxumların nə vaxtsa bəhrə verəcəyinə bəslənən o ümid

olmasaydı, vətəndən uzaqda min bir əziyyətlə verilən yaşam və istiqlal mücahiləsi də davam edə bilməzdi. Ancaq onlar - vətənin münəvvər övladları nəinki canları bahasına azadlıq mübarizəsini davam etdirdilər, həm də xüsusi bir dalğa, məktəb və cərəyan kimi təşkilatlanmağı, vahid müstəvidə birləşməyi bacardılar. Lakin eyni zamanda, məzmunundan asılı olmayaraq, bütün yazdıqlarında qürbət ağrısı, uzaq ellərdə məcburi məskunluğun yaratdığı faciəvi ruh və nostalgiya bütün mühacir ədəbiyyatının canına-qanına hopmuşdur. Təəssüflər olsun ki, biz bu qədər təkmil mübariz nəsilədən yalnız müstəqillik dövründə xəbərdar ola bilmişik. Və bu tanışlığın tarixi 20 ildən bir qədər artıq zaman müddətini əhatə edir. Bu hərəkətin yaranma və formalaşma konturları Xaləddin İbrahimlinin "Azərbaycan siyasi mühacirəti" tədqiqatında xüsusi cizgilərlə əks etdirilir. Lakin qeyd edək ki, Azərbaycan mühacirəti hələ əsrin 20-30-cu illərindən öyrənilməyə başlanılmışdır. Azərbaycanın mühacir övladlarından Mirzə Bala Məmmədzaadənin "Milli Azərbaycan hərəkəti" əsəri bu mənada dəyərli və monumental tədqiqatlardandır. Bu kontekstdə məqsədimiz mövcud gedişin tarixi köklərini araşdırmaq deyil. Lakin mövzumuzun davamı üçün bu iki faktı qeyd etməyi lazım bildik.

Azərbaycan mühacirəti istər tarixi, istərsə də ədəbi müstəvidə eyni ideyanı fərqli üsullarla ifadə edirdi. Buna görə bəzən belə fikir irəli sürülür ki, mühacirət ədəbiyyatı ədəbi platformada özünü tam anlamıyla realizə edə bilmədi. Düzdür, bu fikrin özü mübahisəli mövqedir və ona birmənalı yanaşmaq olmaz. Əvvəla, bu ədəbiyyat olduqca gərgin şəraitdə formalaşmışdır və onu məfkurə ədəbiyyatı kimi qiymətləndirmək daha düzgündür; bu yazarların əksəriyyəti peşəkar ədəbiyyatçılar deyildi. Buna baxmayaraq, milli ideologiyayı ifadə etməyin bütün yollarını sınaqdan keçirirdilər; bu vasitələrdən biri də bədii yaddaş idi. Digər tərəfdən, tarixi həqiqətlərin xalqa ən şəffaf şəkildə çatdırılmasından doğan ehtiyac bu prosesi gücləndirirdi. Təkcə, mühacirətdə yaranan memuarları xatırlasaq, fikrimiz anlaşılar. Bu məqamda çox önəmli bir cəhəti də qeyd etməliyik. Mühacirətdə yaşayıb-yaradan insanlar həm də fikir adamları idilər, onların bəzisi sovet rejiminin şüarlar altında yatan aldadıcı tərəflərini bilirdilər və bununla əlaqədar çox işlər gördülər. C.Hacıbəylinin müxtəlif qeydlərində sovet elmi, onun nailiyyətlərinin necə şişirdilməsi, əsl alimlərin sıxışdırılması, repressiya edilməsi faktları yer almışdır. Müəllif bu kimi tendensiyaların anti-milliyat xarakterini ustalıqla açmağı bilirdi. Yəni mühacirət ədəbiyyatı təkcə öz dərdini ifadə etmədi, onun mövqeyi ardıcıl olmaqla müxtəlif hədəfləri nişan alıb milli dəyərlərin bədii ədəbiyyatda əksinin misilsiz dəyərə malik olduğunu təsdiqləmək idi. Bir də bu ədəbiyyatın milli-bədii təfəkkürümüzə digər daha dəyərli töhfəsi, fikrimizcə, mühacirət ədəbiyyatşünaslığı istiqamətidir. Sovet müstəmləkəsində olduğumuz 70 il müddətində bu sahədə görülən işlər, demək olar ki, səngiməyib. Həmin dövrdə xalqımız sosrealist ədəbiyyatının idilliyat cəmiyyəti yalanına uyarkən, mühacir həmvətənlərimiz ədəbiyyatımızı həqiqi ədəbi konsepsiyalar nəzər nöqtəsindən araşdırmağa davam etdirdilər. Buna nə dərəcədə şans demək olar, bilmirik. Amma ölkədən kənar olmaq və prosesi

ordan izləmək baş verənləri daha aydın görməyi və mümkün qədər obyektiv yanaşmanı şərtləndirirdi.

Dünyada "Minor Literature" – "Kiçik ədəbiyyat" kimi səciyyələndirilən mühacirət ədəbiyyatının nümayəndələrinin yaradıcılığı zəminində gerçəkləşən bu baxış milli ədəbiyyatın özünəməxsusluğunun qorunub saxlanması da vacib faktor kimi özünü göstərir. Bu mənada Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Mirzə Bala Məmmədzadə, Məhəmmədəli Rəsulzadə, Əbdülvahab Yurdsevər, Hüseyn Bayqara, Süleyman Təkinər, Rəfiq Sadiq və digərlərinin ədəbi-nəzəri görüşləri bunu deməyə əsas verir. Bütün hallarda görülən işlərin arxasında millət olma gerçəyi və bunun mühacir ədəbiyyatı nümayəndələrinin təmsalında yüksək səviyyədə dərk edilirdi. Bəs millət olma gerçəyi hansı anlama gəlirdi və necə təzahür edirdi? Bütün millətlərə sələflərin bir sıra özəllikləri ötürülür. Buna kapital da demək olar. Milli varlığını mənimsəmə şüuruna malik olanlar bu özünəməxsusluqları, xüsusilə yad təsirlərdən qorumağa çalışır. Bu məfkurə elə bir zaman arealında formalaşdı ki, həmin dövrdə kapitalist münasibətləri öz inkişafında pik (üst) səviyyəyə çatmışdı. Vahid iqtisadiyyata, dövlətə, mədəniyyətə, ədəbiyyata və dilə yiyələnmək lazım idi. Hüseyn Bayqara "Milli istiqlal mübarizəsi tarixi" əsərində mövcud prosesini belə dəyərləndirir: "Azərbaycanda çarlığın minbir badalaq vurmasına və maneələr yaratmasına baxmayaraq, tarixin seyri ilə çətin mübarizələrdə meydana gələn Azərbaycanın milli kapitalistləri də bu ticarət rəqabətində özlərinin və xalqının qarət olduğunu və müstəmləkə şəklində idarə edildiyini dərk edirdilər. Bax, bu idrak və şüur içərisində Azərbaycanın yerli kapitalistlərinin himayəsində Azərbaycan mədəniyyəti, kulturu, mətbuatı, sənəsi, ədəbiyyatı, texniki və başqa müasir cəmiyyətləri meydana gələcəkdi. Deməli, tarix özü buna şərait yaradırdı, yoxsa Azərbaycana milliyyətçilik fikrini Əhməd Ağaoğlu Fransadan, Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə İstanbuldan gətirdiyi düşüncəsi yanlış və əsassızdır. Şəraitin yetişmədiyi bir zamanda kənardan heç kim, heç bir fikir gətirib toplum həyatına yerləşdirə bilməz" (1, 76). Təbii ki, millət olma gerçəyi və "Azərbaycan davası" məsələsi birbaşa olaraq təbiətin və tarixin hazırladığı zəmin üzərində reallaşdı, lakin adı çəkilən ideoloqlar, eləcə də milli-istiqlal mücahidləri bu prosesin hərəkətverici qüvvələri idilər. Bu həqiqət Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatı və ədəbiyyatşünaslığının əsas ideoloji sütunlarından birini təşkil edir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Hüseyn Baykara Azərbaycanın azadlıq hərəkatından da bəhs edən bir neçə elmi kitabın müəllifidir. "XIX əsrdə Azərbaycanda yeniləşmə hərəkatları", "İran inqilabı və azadlıq hərəkatı", "Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi" əsərləri məhz bu qəbildəndir. Azərbaycanın milli azadlıq hərəkatına xüsusi yer verən H. Baykara yazırdı ki, ona aid "Azərbaycan mədəniyyəti tarixi" ilə "Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi" kitabları Azərbaycanın azadlıq mübarizəsinin əlifbasıdır. Sonuncu kitabında Azərbaycanın istiqlal savaşı tarixi ilə yanaşı, milli azadlıq hərəkatının siyasi-ideoloji, siyasi-fəlsəfi mahiyyətini də göstərməyə çalışmışdır. Müəllif "Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi" kitabında Azərbaycanın yaxın tarixini, müs-

təqil cümhuriyyətin az vaxt ərzində gördüyü işləri, ölkənin başına gələn fəlakətləri əks etdirmişdir. Bununla yanaşı, kitabda yer alan "Ədəbiyyat tarixçiliyi və ədəbi tənqid", "Ədəbiyyat və nəşriyyat", "Estetik nəsr", "Mirzə Fətəli Axundzadənin siyasi və estetik görüşləri", "Azərbaycanı istiqlal mübarizəsinə aparan romantizm", "Azərbaycanda realist ədəbi məktəb", "Azərbaycan şairi Əhməd Cavad azadlıq mübarizəsində" kimi Azərbaycan ədəbiyyatına nəzəri baxışı əks etdirən ədəbi oçerkləri Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının dəyərli mənbələrindəndir. Xüsusilə burada, milli ədəbiyyata çöxyönlü və obyektiv baxışı müşahidə etmək mümkündür. H.Baykara ədəbi məsələlərə münasibət bildirərkən konseptual görüş tərzini də ortaya qoyur; bu da mövcud məsələlərin araşdırılmasıyla bağlı ciddiyyəti və nəzəri təcrübəni əks etdirir. Tədqiqat əsərinin yazıldığı tarixi şəraiti nəzərə alsaq, fikrimiz anlaşılar. Müəllif burada müxtəlif məsələləri, o cümlədən, ədəbi problemləri sistemli şəkildə araşdırır ki, nəzəri ədəbiyyatda bu, vacib məsələlərdəndir. Keçmişdən mövcud zamana qədərki Azərbaycan ədəbiyyatına nəzər salan H.Baykara bu kontekstdə bir neçə əsas istiqaməti müəyyənləşdirir; XIX əsrin ikinci yarısından Azərbaycanda formalaşmağa başlayan maarifçi ədəbiyyat və onun nümayəndələri, romantizm milli ədəbi cərəyanı və realist ədəbi məktəbi kimi irəli sürdüyü təmayüllər və ümumiləşdirmələri bu yöndədir. Onun Azərbaycan maarifçiliyi ilə bağlı mövqeyində Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Fətəli Axundzadə, Həsən bəy Zərdabının rolu olduqca yüksək qiymətləndirilir. Müəllif bu hərəkətin başqa millətlərdən təqlid deyil, labüd ehtiyac və sağlam təməldə yetişmiş fikir birliyi olduğu həqiqətinə diqqəti çəkir: "Bu hərəkət başqa tarixi şərtlər altında, doğma xalqın azadlıq hərəkəti ilə bağlı olaraq, öz milli və sosial kökündə yetişmiş, inkişaf etmiş hərtərəfli milli inkişaf və azadlıq hərəkəti idi. Azərbaycanın milli azadlıq hərəkətində yuxarıda adlarını çəkdiyimiz şəxslər və XX əsrin əvvəllərində yazıb yarananlar böyük əmək sərf etmişdilər" (1, 65). O, bu fikri mövcud mətn daxilində Abbasqulu ağa Bakıxanovun təmsalında davam etdirərək onu "Azərbaycanın ilk qabaqcıl renessans nümayəndəsi" adlandırır: "Azərbaycanın ilk qabaqcıl renessansı öz xalqının vəziyyətini yaxşı müəyyən etmişdir. Hər şeydən əvvəl Azərbaycan xalqına maariflənmək lazım idi. Maarif, mədəniyyət və kultür cəbhəsində Azərbaycan xalqını Polşa xalqının səviyyəsinə yüksəltmək. Ancaq bundan sonra xalq problemlərini irəli sürəcək və o istəklər üçün polşalılar kimi canlarından keçəcəkdilər" (1, 67). H.Baykara Abbasqulu ağanın köhnə Bakı xanlarının nəslindən olmasına baxmayaraq, Azərbaycan xalqının gələcək inkişafı üçün xeyli böyük işlər gördüyünü və elmi əsərlər yazdığını, eləcə də xeyli cəsarətli təkliflər irəli sürdüyünü xüsusi vurğulayır. Böyük maarifçi ideoloqun bu hərəkətdə məhz məktəb açma təşəbbüsü ilə başlaması kimi tarixi qərarını müvafiq dəlillərlə bəyan edir. O, burada ədibin "Mişkatül ənvar" əsərini təhlil edir, əsas ideya istiqamətini müəyyənləşdirir. Abbasqulu Ağanın "Hind nağılı" hekayəsində Hindistan padşahının vəzifələrini qeyd edərkən, özünün xalqa, azadlığa, ədalətə və bərabərliyə əsaslanan dövlətçilik ideyalarını ifadə etməsini irəli sürür və bununla, Bakıxanovun "dövlət,

haqq, hüquq" fikirlərini Azərbaycana ilk gətirənlərdən olduğunu iddia edir.

Onun Azərbaycanda maarifçilik hərəkatının növbəti böyük nümayəndəsi, dil və əlifba islahatları sahəsində özünəməxsus xidmətləri olan, ilk bədii nəsr əsərinin müəllifi, dramaturgiyanın banisi Mirzə Fətəli Axundzadənin maarif, ədəbiyyat, siyasi və fəlsəfi görüşləri ilə bağlı təhlilləri kitabın "Mirzə Fətəli Axundovun siyasi və demokratik görüşləri" hissəsində təqdim edilir. O, böyük ədib və dramaturqu Şərq ölkəsi üçün fikir rəhbəri və ideya xəzinəsi kimi qiymətləndirir. Diqqəti "Məktublar" da ədibin İran xalqını azadlığa səsləməsinə yönəldərək yazır: "Axundzadənin bu inqilabçı çıxışı və çağırışı ümumiləşdirildikdə görürük ki, eynilə Azərbaycan və imperialist Rusiya münasibətlərinə uyğundur. Ədib əsərlərinin bir çox yerində doğma yurdu olan Azərbaycanın, azəri xalqının öz haqqı və hüququ uğrunda mübarizə aparacaq, baş qaldıracaq səviyyədə olmadığına kədərlənir. Amma bununla belə bu çətin yolda addımlamaqdan, xalqını irəliyə doğru səsləməkdən çəkinmir" (1, 69). Burada o, Axundovun dini görüşlərinə də xüsusi yer verir. Və bu kontekstdə böyük ədibin fanatizmi və qaragüruhçu qüvvələri inkarını önə sürür. Onun iranlılara yönələn istibdad əleyhinə çıxışlarını şərti priyom hesab edir. Düşünür ki, bu, ədibin əslində, Azərbaycan xalqına çağırışı idi. Lakin hakim siyasi dairələrin təqiblərindən ehtiyat edərək öz ideyalarını mətn daxili mənalara ifadə etmişdir.

Ədib "Estetik nəsr" çərçivəsində həmin mərhələdə ədəbi müstəvidə mövcud olan nəsr əsərlərini - roman və hekayəçiliyi S.Ə.Şirvani, H.Zərdabi, S.M.Qəni-zadə, C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov və digərlərinin adları altında ümumiləşdirir. Seyid Əzimin hekayələrindəki real cizgiləri və satirik ruhu fərqləndirir. "Məkr və Münkər" adlı hekayəsinin qəhrəmanı mərd, cəsur və ağıllı çobandır. Bu kiçik hekayədə yazar dinin fanatik təsirindən qurtaran insanın canlı, qüvvətli və cəsarətli olmasını göstərir. Şirvani "Talıbxan" adlı hekayəsində igid, hazırcavab kəndlini yelbeyin xanlara qarşı qoyur" (1, 64-65). Ümumiyyətlə, tədqiqatçının yuxarıdakı təhlillərində ədəbiyyatı daha çox ideoloji yöndə araşdırması özünü göstərir.

H.Baykara Azərbaycan ədəbiyyatının iki ədəbi - nəzəri istiqamətini müəyyənləşdirir: romantizm və realist ədəbi məktəbi. Kitabın "Azərbaycanı istiqlal mübarizəsinə aparan romantizm" hissəsində romantizmi milli mücadilə tarixində vacib həlqələrdən biri hesab edir və bu cərəyanın əsas simaları kimi M.Hadi, H. Cavid, A.Şaiq, A.Səhhət, Ə. Cavadın adlarını qeyd edir. Onları xalq ideyalarının yüksək ifadəçisi kimi dəyərləndirir. "...İrticaçı, mühafizəkar yazarlara və onları müdafiə edən irtica zümrəsinə qarşı Azərbaycan romantiklərinin etirazı və mübarizəsi o zaman azərbaycanlılar arasında böyük başarı qazanmışdır. Eyni inadı və mütərəqqi fikri Abbas Səhhətdə, Hüseyn Cavidə və Abdulla Şaiqdə görürük" (1, 166). Dövr kontekstindən baxdığımız zaman bu fikirlərin və məlumatların əhəmiyyəti aydın olur. O, xüsusilə həmin dövrki Azərbaycan poeziyasını romantik istiqamətdə təmsil edən Məhəmməd Hadini milli-istiqlalın mücadiləçi fərdlərindən hesab edir. M. Hadinin həm qələmi, həm də qılıncı ilə döyüşdüyünü, elə milli-azadlıq döyüşlərində də qeybə çəkil-

məsi faktını da müəllif bu kontekstdə qeyd edir. O, "Azərbaycan şairi Əhməd Cavad azadlıq mübarizəsində" oçerkində şairi ilk növbədə milli istiqlalçı, ictimai xadim kimi araşdırır və istiqlal şairini bilmədiyimiz yönərdən də bizə tanıdır. Mövcud çərçivədə Əhməd Cavadı inqilabçı yönüylə tanıdan Hüseyn Baykara "onun böyük ədəbi şəxsiyyətini incələmək bizim biliyimiz xaricindədir" (1, 183) - deyərək onun yaradıcılığını ədəbi-nəzəri müstəvidə araşdırmağı gələcək nəslin ixtiyarına buraxır. Bu səbəbdən, biz də onun azadlıq mücahidi və şair kimi sırf ideoloji istiqamətdə təqdim etdiyi Əhməd Cavadla bağlı maraqlı hesab etdiyimiz məqamları incələyəcəyik; Özünün də qeyd etdiyi kimi, onun əvvəldən də şeirlərini oxuduğu və sevdiyi Əhməd Cavadla tanışlığı 1923-cü ildə Bakının "Staro-Politseyski" prospektindəki həbsxanada tanış olur. Hər ikisi ÇK tərəfindən siyasi səbəblərlə həbs olunanlar içərisində idilər. Hüseyn Baykara səmimi məhəbbətlə sevdiyi bu istiqlal şairinin yaradıcılığına dair bəzi nümunələri yaddaş vasitəsilə qoruyub günümüzdə yetirənlərdəndir. Belə ki, onlar həbsxanada olduqları zamanlarda Əhməd Cavadın həbsxana şeirlərini tapdığı kiçik bir qələmlə divara gizlicə qeyd edirmiş. Bir gün həbsxana gözetçisi bunu görür və qələmi əlindən alaraq, divardakı şeirləri bir taxta parçası ilə silir. Bu xatirəsində, beləliklə, şairin 4-5 şeirinin unudulduğunu qeyd edir. Onu da göstərir ki, bu hadisədən sonra əzbərliyi şairin iki şeirini yaddaşı vasitəsilə qoruyub saxlamışdır. "Ay ellər", "Neylim" başlıqlı şeirlərdən sonuncusunda yuxarıda bəhs etdiyimiz məlum hadisəyə işarə edilir. Hüseyn Baykara Əhməd Cavadın şair kimi portret cizgisini yaradarkən, onu vətən - xalq sevdalısı kimi təqdim edir. Əsasən, yaradıcılığının sovet mərhələsində simvolizmdən istifadə edərək şeirlərində israrla milli-azadlıq ideyalarını ifadə etdiyini qeyd edir. Bu mənada müəllifin Əhməd Cavadla bağlı oçerkində istinad etdiyi, bizim də böyük şairin portretini tamamlayacaq bir hadisəni qeyd etmək istəyirik: Hüseyn Baykara yazır ki, həbsdən qurtulduqdan sonra Əhməd Cavad, o zamanlar qeyri-leqal milli-azadlıq komitəsinin rəhbəri doktor Dadaş Həsənzadə və Rəhim bəy Vəkilliyə rastlaşır. Həmin vaxtlarda da sözügedən şəxslər ciddi təqib olunurdular. Hüseyn Baykara onlara təklif edir ki, bəlkə bir müddətə ölkədən kənara getsinlər, lakin hər üçü onun bu təklifinə sərt reaksiya verir: "Mən gedim xarici ölkəyə, sən get, o getsin, bəs bu bədbəxt və talesiz günləri millətlə kim bölüşsün?" (1, 182). Çünki, onlar bu mübarizəyə bilərək və baş qoyaraq girmişdilər. Bu gedişin bəlkə də məntiqi sonucuydu ki, dr. Dadaş Həsənzadə güllələnmiş, Rəhim bəy Vəkilli özünü öldürmüş, Əhməd Cavadsa sürgün olunmuş və bir daha ondan xəbər gəlməmişdir. Müəllif şairin portretindəki sonuncu ştrixi onun azadlıq mübarizəsindəki çəkisini Ukrayna şairi Şevçenko, macar şairi Petöfi ilə müqayisə edərək tamamlayır.

H.Baykara bu əsərdə realist ədəbi məktəbi və onun nümayəndələrini də səciyyələndirir və bu məktəbin əsasında "Molla Nəsrəddin" ədəbi məktəbinin ənənələrinin dayandığını sərf-nəzər etmir, eləcə də Cəlil Məmmədquluzadə, onun ədəbi idealını milli ədəbiyyatın mövcud mərhələdəki uğur nöqtəsi hesab edir. Müəllif burada, həmçinin dil məsələlərinə də toxunur, şivə və dialekt-

lərdən təmizlənmiş vahid ədəbi dil islahatlarının aparılmasını zəruri hesab edir.

Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatşünaslığından danışarkən, M.Ə. Rəsulzadənin "Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı", "Azərbaycan şairi Nizami", M.B.Məmmədzadənin "Azəri ədəbiyyatının dünəni və bu günü", "Cəfər Cabbarlı", C.Hacıbəylinin "Qarabağ dialekti və folkloru", Ə.Yurdsevərin "Azərbaycan dram ədəbiyyatı", "Azəri ədəbiyyatında Sabirin yeri", S.Təkinərin "Sovet ədəbiyyatında tənqidlərə hədəf olan şeirlər üzərində bəzi incələmələr", "Azərbaycan sovet ədəbiyyatında müqavimət hərəkatının milli xarakteri" kimi ədəbi-nəzəri əsərləri qeyd etməliyik. M.Ə.Rəsulzadənin "Azərbaycan şairi Nizami" monoqrafiyası nizamişünaslıqda hələ də xüsusi mənbə mahiyyətini qoruyub saxlamaqdadır. Klassik dövr Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqatçılarından X.Yusifov bu mənada ədibin Nizamiylə bağlı mövqeyinə üstünlük verir və N.Cabbarlının da qeyd etdiyi kimi, onu Bertels səviyyəsində qiymətləndirir.

Nəticə olaraq qeyd etməliyik ki, mühacirət ədəbiyyatı elə yarandığı dövrdən başlayaraq, elmi-nəzəri təhlilin predmetini təşkil etmişdir. Mühacirətdə yazılan elmi-nəzəri əsərləri bu gün dəyərləndirərkən belə bir vacib faktı mütləq vurğulamaq lazım gəlir: sovet rejimində yaxın keçmişin ədəbi irsi ya sərf-nəzər edilir, ya da it-bata salınırdı. Əksər hallarda isə, kəskin şəkildə tənqid və rədd edilirdi. Mühacirətdə olan soydaşlarımızın ədəbi irsə və yaxın keçmişin ədəbiyyatına nəzəri baxışı şübhəsiz ki, bunun əksini təşkil edirdi. Yəni siyasi rejimə qarşı durmaq mövqeyini məhz Azərbaycan mühacirətinin nümayəndələri yerinə yetirirdilər. Bu mənada onların ayrı-ayrı əsərlərindəki elmi-nəzəri dəyərləndirmələr bu gün də öz əhəmiyyətini saxlayır. İstər klassik, istərsə də o dövr üçün müasir, modern ədəbiyyata konseptual baxış sərgiləyən bu yazarların mətnləri ədəbiyyatımıza orijinal baxışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Baykara Hüseyin. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı: Azərneşr, 1992, 276 s.
2. Cabbarlı Nikpur. Azərbaycan mühacirət nəsr. Bakı: Elm və təhsil, 2011, 140 s.
3. Cabbarlı Nikpur. Mühacirət və klassik ədəbi irs. Bakı: Elm, 2003, 172 s.
4. İbrahimli Xaləddin. Azərbaycan siyasi mühacirəti. Bakı, 1996
5. Теория литературы. Том IV. Литературный процесс. М.: ИМЛИ РАН, "Наследие", 2001, 624 с.

ЭМИГРАНТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НА ФОНЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

С.М.МАМЕДЛИ

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется азербайджанская эмигрантская литература в научно-теоретическом контексте. Выясняется роль произведений, посвященных этой теме, в теоретическом восприятии важных этапов, переходных периодов азербайджанской литературы. В статье отмечено, что основным идеологическим направлением в многогранном творчестве эмигрантов – является идеологическая база литературного процесса. Произведения, являющиеся продуктом интеллекта эмигрантов, созданные в очень слож-

ный и противоречивый период истории, играют неопровержимую роль в национальном воссоединении.

Ключевые слова: эмиграционная литература, научно-теоретический анализ, контекст, национальная литература, Хусейн Байкара

IMMIGRATION LITERATURE IN TERMS OF THEORETICAL ANALYSIS

S.M.MAMMADLI

SUMMARY

This article deals with the analysis of the Azerbaijani immigration literature in the scientific and theoretical contexts and sheds light on the role played in this area in understanding lots of important moments of the Azerbaijani literature, theoretical aspects of transitional period and so on. It is noted that in the multifaceted work of migrants' ideological orientation, the ideological base of the literary process is put forward, these works, being products of the intellects of migrants within the most difficult and contradictory period, played an indispensable role in the integration of national values.

Keywords: Immigration literature, scientific-theoretical analysis, context, national literature, Hussein Baykara.

UOT 398**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” OBRAZLARININ TƏDQIQI****S.Ş.QULİYEVA*****Bakı Dövlət Universiteti******ifrat.eliyeva@mail.ru***

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı bəzi obrazlarla bağlı araşdırma öz əksini tapmışdır. Dastanın təqdim etdiyi zəngin obrazlar qalereyasına nəzər saldıqda belə bir nəticəyə gəlinir ki, dastan obrazlarının əksər qismi mənşəcə oğuz obrazlarıdır, belə ki, onların adları qədim türk antroponimikasının izlərini daşımaqdadır. Mövzu ilə bağlı tədqiqat aparılarkən bu sahədə araşdırma aparmış görkəmli alimlərin əsərlərinə də istinadlar edilmişdir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, Qorqud, Qazan, Beyrək, Basat.

Oğuz ədəbiyyatının ana kitabı olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı 200 ildən artıqdır ki, müxtəlif aspektlərdən tədqiqata cəlb edilir. Belə uzun bir dövr ərzində tədqiq olunmasına baxmayaraq bu möhtəşəm dastan haqda hələ də yeni araşdırmalar meydana gəlməkdə, yeni söz deyilməkdədir. Bu da “Kitabi-Dədə Qorqud”un türklərin həyatı, məişəti, mənəviyyəti, mədəniyyəti, tarixi, etnopsixologiyası ilə bağlı bir çox informasiyaları öz içində daşması ilə bağlıdır. Burada milli-tarixi keçmişimizə aid hər şey geniş epik lövhələrlə öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud” “türk həyatının ensiklopediyası” da adlandırılır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı aparılan tədqiqatların bir qismi də dastanın təqdim etdiyi zəngin obrazlar qalereyasına yönəlmiş tədqiqatlardır. Bu sahədə tədqiqat aparmış M.H.Təhməsin, M.Seyidov, T.Hacıyev, K.Abdulla, Ş.Cəmşidov, N.Cəfərov, K.Vəliyev, Ə.Tanrıverdi, C.Bəydili, F.Bayat, S.Rzasoy, A.Hacılı və digər alimlər olduqca əhəmiyyətli qənaətlər əldə etmişlər. Bu məqalədə də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı obrazlarının tədqiqi məsələlərinə nəzər salınmışdır. Yeri gəldikcə yuxarıda adı keçən alimlərin bəzi əsərlərinə istinadlar edilmişdir.

Qorqudsünaslıqda ən çox tədqiq edilən, haqqında müxtəlif mülahizələr söylənən obrazlardan biri Qorqud Atadır. Bunun əsas səbəblərindən biri isə dastanın adının Dədə Qorqudun adı ilə bağlı olmasıdır. Bu, hətta zaman-zaman “Dədə Qorqud dastanının müəllifi olması” fikrinin də meydana gəlməsinə rəvac vermişdir.

Dastanda az görünməsinə baxmayaraq, müqəddimə və iştirakçısı olduğu

boylar Qorqud Ata haqqında dolğun təsəvvür yaratmış və onun haqqında xeyli araşdırmaların aparılmasına zəmin yaratmışdır. Qeyd edək ki, Dədə Qorqud obrazı haqqında araşdırma aparən bir çox alimlər onun tarixdəki izlərini axtarıb aşkarlamağa çalışmışlar. Ümumiyyətlə, Qorqudun tarixi şəxsiyyət olması fikri hələ orta əsrlərdən mövcuddur. İlk dəfə XIV əsr tarixçisi F.Rəşidəddin Qorqud haqqında tarixə istinadən söz açır. F.Rəşidəddin Dədə Qorqudun Bayat boyundan olub Qara Xocanın oğlu olduğunu, İnal Sır Yavquy xanın və Məhəmməd peyğəmbər zamanında yaşadığını, türklər tərəfindən elçi sifəti ilə onun yanına göndərildiyini yazır. Eləcə də XIV əsr tarixçilərindən Aybək əd-Dəvadari də həmin fikirləri təsdiqləmişdir (24).

Əbülqazi Bahadır xan da Rəşidəddindən qaynaqlanaraq bu fikri inkişaf etdirməyə çalışmışdır. Lakin Əbülqazi öz əsərində: “Qorqud Qayı elindən olan Qara Xocanın oğludur, İnal Yavanın vəziri olub. Hətta Abbasilərin Bağdadda hökmdarlıq etdiyi dövrdə Qorqud adlı əmiri və ya bəyi olub”, – deyər məlumat verir (4, 74). Dövrün məşhur tarixçilərindən olan İ.İsfəhani və Z.Nişapuri də Qorqud adlı əmirdən, sərkərdədən söhbət açır. Orta əsr şərq tarixçilərindən bəhrələnən rus-Avropa mənşəli qorqudşünaslar da müxtəlif dövrlərdə yaşamış Qorqud, Kurqud, Xorqud adı ilə tanınan şəxsiyyətləri Dədə Qorqud obrazının yerinə qoymağa çalışmışlar.

Azərbaycanda abidənin ilk tədqiqatçısı olan Ə.Abid “Qorqud kimdir?” adlı məqaləsində yazır: “Rus müştəriqləri içində Qorquda ilk əhəmiyyət verən Bartolddur. 1894-cü ildə nəşr etdirdiyi birinci məqaləsində əfsanəvi (leqendarıy) Qorqudun tarixi bir şəxsiyyət olub-olmadığı haqqında yazdığı tədqiqatda ərəb tarixçilərindən İbn-əl-Əsirə istinadən Bayatların mənsub olduqları Oğuz zümrəsinin vəqtilə başında durmuş olan Qorqud ibn Əbdülhəmidə yad ediyor” (1, 8).

Rus qorqudşünaslarından olan İnostransev “Qorqud tarixdə və əfsanədə” adlı məqaləsində eyniadlı yeganə tarixi şəxsiyyətin türk tarixində Sultan II Bəyazidin oğlu, Sultan I Səlimin qardaşı şahzadə Qorqud olduğunu deyir. Müəllif tarixi qaynaqlara əsaslanaraq onun 1512-ci ildə qardaşının əmri ilə Bursa yaxınlığında öldürüldüyünü də qeyd edir (20, 119). Yakubovski isə bu obraza yarıtarixi, yarıəfsanəvi prizmadan yanaşır və qeyd edir: “Həqiqətdir ki, əfsanəvi ozan XII yüzillikdən xeyli əvvəllər yaşamışdır. Qorqudun qədim başlanğıc nöqtəsi ozan-şamanlıqdır. O, həmçinin Azərbaycan xanlarının müşaviri və məsləhətçisi olmuşdur” (21, 123).

Sonrakı dövrlərdə, əslində Qorqud adının konkret bir tarixi ünvanə bağlanılmasının absurd fikir olması barədə düşüncə rus qorqudşünaslığında daha da möhkəmləndi. Təsədüfi deyil ki, Jirmunski də Qorqud obrazını dastan müstəvisində izah edir: “Əfsanəvi Qorqudun tarixi prototipini axtarmaq artıq elm aləmi üçün əhəmiyyətli deyil. Qorqud – ümumiləşmiş bir obrazdır ...” (23, 173).

Ə.Abid hələ XX yüzilliyin əvvəllərində: “Qorqudu tarixi şəxsiyyətlərlə eyniləşdirmək yanlışdır. Bu obraz əfsanəvi bir mahiyyət daşıyır və Dədə Qorqudun bu istiqamətdə tədqiq edilməsi lazımdır”, – deyər qeyd edirdi (1, 9).

Əvvəl də qeyd etdik ki, bəzən Dədə Qorqud dastanının müəllifi də hesab edilmişdir. T.Hacıyev isə yazırdı ki, dastanının yaradıcısı, yaşadanı “qorqudçu ozanlar” olmuşlar. Lakin Qorqudun adının müəllif kimi səslənməsinə səbəb dastanının Dədə Qorqudun adına bağlanmasıdır. Bilirik ki, Vatikan nüsxəsi “Hekayəti-Qazan bəg və qeyri” adlanır. Drezden nüsxəsini isə qeydə alan şəxs “Kitabi-Dədə Qorqud” adlandırır və Qorqud adını da elə bu məşhur edir (7, 3). Həmçinin belə hesab edilir ki, Qorqud müqəddimədəki atalar sözlərinin, boy-ların sonundakı şeir parçalarının və bir də dastana daxil olmayan, amma xalq arasında məşhur olan, adqoyma motivini özündə yaşadan bir bəndlilik şeir parçasının (Gəlinə ayran demədim mən Dədə Qorqud...) müəllifidir. Çox güman ki, bu nüanslar da Qorqudun dastan müəllifi olması barədə yaranan fikirlərə təkan vermişdir.

El arasında Dədə Qorquda aid edilən, müqəddəs pir və ziyarətgah kimi qorunan “Qorqud qəbirləri” də orta əsrlərdən etibarən Azərbaycana gələn səyahələrin diqqətini cəlb etmiş, onlar öz səyahətnamələrində bu barədə məlumat vermişlər. Ö.Çələbi Dərbəndin ziyarətgahlarından bəhs edərkən yazır: “Bir ziyarətgah da böyük sultan Dədə Qorqudunku idi. Şirvanlılar bu sultana pərəstiş edirlər” (11, 268). XVII əsr alman səyyahı A.Olearinin qələmə aldığı rəvayətlərdən biri Qorqud haqqındadır (10, 252). Maraqlıdır ki, Divayev də Sırdərya sularının dağıtdığı Xorxut qəbrindən danışaraq deyir: “Bura 1880-ci ilə qədər məqbərə imiş, eləcə də bu türbənin “çıraqçı” deyilən baxıcıları varmış” (1, 11).

Göründüyü kimi, müxtəlif tədqiqatçılara nəzərən Dədə Qorqud tarixi şəxsiyyət olmuşdur. Doğrudur, biz bu obrazın prototipinin, ola bilsin tarixin hansısa bir dönməsində yaşamış şəxs olduğunu inkar etmirik, hətta buna inanırıq da. Amma bugün bizim “Kitabi-Dədə Qorqud”da qarşılaşdığımız Qorqud obrazı artıq həmin tarixi şəxsiyyət olan Qorqud deyildir. Bu obraz özündə qamşaman dünyagörüşünün bəzi əlamətlərini hişf edib saxlayan, islamiyyətdən çox əski dönmələrin insanıdır, lakin sonrakı mərhələlərdə islamiyyətin gəlişi Qorqudu müsəlman övliyasına çevirmişdir. Hətta sonrakı dönmələrdə Qorquda müsəlman müqəddəsi cizgiləri də verilmişdir. Bu baxımdan Qorqud əslində özündə müxtəlif zamanların əlamət və keyfiyyətlərini əks etdirən universal bir müdrük qoca obrazıdır. Bugünkü Qorqud obrazı, həmçinin bir az da epik təxəyyülün məhsuludur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının baş qəhrəmanlarından biri, bəlkə də elə birincisi Qazan xan obrazıdır. Qazan xan obrazı daim qorqudşünasların diqqət mərkəzində olmuş, araşdırma və müqayisələrdə bu qəhrəman haqqında fərqli fikirlər yürüdülmüşdür. Dastandan məlumdur ki, Qazan xan Salur boyundandır, Oğuz elinin bəylərbəyidir. Salur Qazan bir obraz olaraq yalnız dastan çərçivəsində məhdudlaşmışdır. O, yarımifik, yarıepik, yarıtarixi səciyyəli şəxsiyyətdir. Bir çox qaynaqlarda Qazan adı hallanır. M.Kaşgarlı “Lügət”ində Salur (Salğur) boyu haqqında məlumat verir. XIV yüzillikdə F.Rəşidəddin 24 oğuz boyundan biri kimi bu boyun adını da qeyd edir.

F.Sümərin “Oğuzlar” kitabında belə bir məlumat yer alır: “Ulaş boyunun

yurdu Tartusun şimal-qərbindən başlayıb Bulqar dağınadək uzanırdı. Böyük bir təşkilat olan Ulaş boyu Bayındır (41 cəmaət), Orxan bəylü və s. obalara ayrılmışdır” (15, 322).

Ə.Bahadır xan “Şəcəreyi-tərakimə”də belə məlumat verir: “Dib Bakuy xan xalqdan soruşdu: “İndi hələ də Oğuz xanı görən adamlardan kimsə varmı?” Ona cavab verdilər ki, elə bir adam var; o, Salur tayfasındandır, adı Ulaşdır” (4, 73).

X.Koroğlu isə: “Qorqud Kitabı”ndakı Salur Qazanın yaşadığı illər Əbülqazidəki Qazan Alpın yaşadığı illərə təqribən uyğun gəlir və onların müasirlər kimi görünür”, – deyir (9, 31).

Qədim Oğuz tayfaları və Oğuz qəhrəmanları haqqında bir çox məlumatlar F.Rəşidəddinin “Cəmə-t-təvarix” əsərində də yer alıb. Rəşidəddinə görə, Qazan xan monqol sərkərdəsi Çingiz xanın nəslindəndir, o, 1271-ci ildə Mazandaranda anadan olub. Üç yaşından at minirdi. Babası Abaqa xan beş yaş tamamlana ona çinli müəllim tutur. O, dövrün elmlərini mənimsəyir, 5 ildən sonra 10 yaşında süvari sənətini öyrənir, mahir ox atıcısı olur. Eyni zamanda, qısa müddət ərzində Qazan kimyagərlik elminə də bələd olur. Tibb elmini, Astronomiya və Astrologiyanı bilir, falçılıqdan məlumatı varmış. Bir sözlə, Qazan xan çoxsahəli biliyə və yenilməz gücə malik bir şəxsiyyət kimi təqdim olunur. Rəşidəddin, hətta onun Diyarbəkəre yürüşündə Çoban adlı əmirin, sərkərdənin də iştirak etdiyini qeyd edir (22, 141-143).

F.Sümər yazır ki, XII-XIII yüzilliklərdə Anadoluda Qazan/ Kazan adının işləndiyinə dair misallar görünür. Yalnız Qaraqoyunlulardan Misir Xocanın oğlu Kazan Sultan vardır ki, o da öz adını monqol hökmdarı Qazanın adından götürmüşdür (14, 356).

Türk araşdırıcısı Ə.B.Ərcilasun da Qazanla bağlı tədqiqlərini müqayisəli istiqamətdə aparır. Belə ki, o, “Şəcəreyi-türk” əsərindəki Tuman xanı Salur Qazanla, qayınatası Göl Erkini isə Bayındır xanla eyniləşdirmişdir (6, 7).

Ş.Cəməşidov isə öz tədqiqatlarında Salur Qazanı Koroğlu və Babəklə eyniləşdirməklə bu obrazın prototiplərini müəyyənləşdirməyə çalışır. Fikrimizcə, Qazan obrazı ümumiləşmiş bir obraz olaraq dastana keçmişdir. Bu mənada Qazan xanın, eləcə də dastanın digər obrazlarının tarixdə yaşamış konkret şəxsiyyətlərlə eyniləşdirilməsi düzgün deyil.

Dastanın ən məşhur igidlərdən biri Bamsı Beyrəkdir. M.H.Təhmasib dastan qəhrəmanlarının tarixi semantikasından bəhs edərkən yazır: “Beyrək surətinin yaranmasında bəzi tarixi hadisələr zamanı əhəmiyyətli işlər görmüş Beyrək adlı şəxsiyyət az rol oynamamışdır” (17, 154). Beyrək obrazı ilə bağlı müəyyən faktlar da tarixi baxımdan əhəmiyyətlidir. İlk növbədə, onu deyək ki, ailə, namus, əxlaq normaları Oğuz elində dövlət nəzarətindədir. Əsirlikdə olan Beyrəkdən xəbər çıxmıyınca Banu Çiçəyin taleyi Bayındır xanın hüzurunda həll olunur. Deməli, Oğuz elində qadının nikahsız, dul qalması qəbul olunan hal olmayıb. Bu, bir tərəfdən əxlaq normalarını qorumaq, digər tərəfdən, nəsil artırmaq məqsədilə həyata keçirilirmiş. Bu norma İslamda da öz əksini tapıb.

Dastanın mövzu, motiv və süjet baxımından diqqət çəkən boylarından biri də “Baybura oğlu Bamsı Beyrək boyu”dur. Görkəmli türk ədəbiyyatşünası O.Ş.Gökyay Osman Turana istinadən Bayburtda Beyrək haqqında silsilə rəvayətlər olduğunu, şəhər kənarındakı Duduzar kəndində isə bu qəhrəmanın qəbrinin yerləşdiyini yazır (19, XCVII). Bu boyun özbək qəhrəmanlıq eposu “Alpamış”la əlaqəsini Jirmunski əsaslı şəkildə tədqiq etmişdir. “Bamsı Beyrək boyu” ilə “Alpamış” dastanı arasında qəhrəmanın doğulması, nişanlığının üç sınaqdan qalib çıxması, qızın toy günü qəhrəmanın gəlib çıxması, vüsala yetmə, adlarda olan oxşarlıqlar tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. Lakin boyda arxaik elementlər daha çoxdur. Belə ki, nişanlılar arasında keçirilən sınaq yarışlarında bu arxaiklik qabarıqdır. Qeyd edək ki, “Alpamış” dastanının qazax və qaraqalpaqlarda “Alpamış”, altaylarda “Alıp-Manas”, başqırdlarda “Alpamış və Barçın Xulu”, kazan tatarlarında “Alpamışa” kimi variantları vardır. Amma Bamsı Beyrək Alpamışın invariantı deyil və bu abidələrin hər ikisi öz başlanğıcını qədim axardan almış, müstəqil variantlardır.

Bu oğuznamə “Aşıq Qərib”, “Tahir və Zöhrə” dastanları üçün də zəmin olmuşdur. Eyni zamanda dastanın III boyunun “Şahsənəm və Qarip”, “Yusub və Əhməd” kimi Orta Asiya versiyaları məlumdur.

Türkiyə ərazisində “Bamsı Beyrək boyu”nun təsiri ilə yaranmış “Bay Beyrək”, “Ağqavaq qızı”, “Bənziboz ilə Bay Beyrək”, “Bay Beyri” və ya “Bay Beyre” hekayətləri dolaşmaqdadır. Qeyd edək ki, görkəmli dilçi Ə.Cəfəroğlunun yazıya aldığı bu nümunə nağıl şəklində mövcuddur (9, 120).

“Dədə Qorqud” dastanının üzü niqablı dörd igidindən biri də Qanturalı obrazıdır. Atası Qanlı Qoca Oğuz elində oğlunun istədiyi kimi qız tapmayanda Trabzon elinə üz tutur və Selcan xatunu soraq verir. Deməli, ilk mərhələdə Oğuzlar üçün dini fərq o qədər önəmli olmayıb və onlarla qonşu olan tayfalar türk olmuşlar. Qeyd edək ki, müasir Türkiyə türkcəsində sıx rast gəlinən Cansel və Selcan adlarının tərkib hissələrindəki sözlər eynidir və eyni mənə kəsb edir. Bu ad indi də türk adı olaraq işlənməkdədir.

Qanturalı adını F.Sümər tarixi mənbələrə, hədis kitablarına, məşhur ərəbcə lüğətlərə əsaslanaraq izah edir: “Qantura oğullarının türklər və ya onlardan bir qövüm olduğunu söylənilir. Eləcə də XIV əsrdə Aydın bölgəsində yürüklər arasında “Qanturalı” adlı bir oymaq var idi. Qanturanın bəzəkli bir paltar və ya qaftan kimi geyim adı olduğu da güman edilir; “qanturanın saçaqları dizinə tökülmüş” əgər bu oxunuş şəkli doğrudursa, bizə görə, dastan qəhrəmanının adı və ya ləqəbi buradan götürülmüşdür. Lakin həqiqət olan bir şey var ki, o da Qanturalının ağqoyunlu Tur Əli bəy ilə əlaqəsinin qətiyyənlənməsidir” (15, 382).

Dastanda diqqət mərkəzində olan obrazlardan biri də Buğacdır. Qorqudşünaslar bir qayda olaraq dastandan çıxış edərək bu adı “buğa” sözü ilə əlaqələndirirlər. Tədqiqatlardan görünür ki, Buğac adı yalnız eposun qəhrəmanına deyil, tarixi şəxsiyyətlərə də verilmişdir. Oğuz qəbilə birləşmələrindən qırpaqlarda, başqa türk dilli xalqlarda Buğa\Buqa adı qoyulmuşdur. Tarixi şəxsiyyət

adları Ağbuğa, Qarabuğa adları buna misal ola bilər.

M.Seyidov buğa sözünün semantikasını qədim türk dili faktları əsasında araşdırır: “Əski türk dillərində “baş komandan”, “baş sərkərdə” demək olar ki, “başboğ” sözündəki “boğ” tərkibi “boğ\buğ”la bağlıdır, bir sözdür. “Başboğ” “baş” və “boğ// buğ” (igid, güclü) sözlərindən yaranmışdır. Onda “başboğ” “baş igid” anlamındadır. Bir sıra türk xalqlarında erkək keçiyə, qoça da “buğa// buqa” deyirlər” (12, 120). Müasir türk ad sistemində Buğac adı müşahidə olunmasa da, tarixən geniş işlənmə arealına malik olmuşdur. Maraqlıdır ki, Ə.Tanrıverdi buğa söz kökündən yaranan antroponimik vahidlərin qeyri-türk xalqlarının ad sistemində də müşahidə olunduğuna diqqət çəkir: “Həmin antroponim müasir fars antroponimləri sistemində eynilə işlənməkdədir. “Buğa zooleksemi əsasında yaranmış antroponim gürcü familiyaları sistemindəki “Buğadze” adında da mühafizə olunmaqdadır” (16, 99). Eləcə də rus antroponimiyasında yüzlərlə türk mənşəli antroponimik vahidin mövcud olduğunu əsas götürən Ə.Tanrıverdi: “Puqaçov /tarixi denotatı Rusiyada III kəndli müharibəsinin (1773-1775) başçısı kazak Yemelyan Puqaçov/ antroponiminin də türk mənşəli “Buğac” antroponimik vahidinin formaca – fonetik tərkibcə /b-p, ğ-q, c-ç/ dəyişmiş variantı olduğunu ehtimal etmək olar” (16, 99).

Tədqiqatlardan görünür ki, Basat adı da kifayət qədər məşhur ad olmuşdur. Müasir Azərbaycan antroponim sistemində işlənmir. Lakin O.Ş.Gökyay Ali Rza Yalmana əsasən yazır: “Basat Güney Anadoluda Busat kimi işlənir” (19, 230). Busat adının Türkiyədə fəal işləndiyi məlumdur. Lakin Busatın Basatla eyni mənə kəsb etdiyi inandırıcı görünür. Bu söz antroponim funksiyasında olmasa da, ümumişlək söz olaraq dilimizdə mövcuddur. Busat – büsat “toy mərasimi”, “şadlıq məclisi” mənəsini daşıyır. Basatın adının verilmə səbəbi “Basatın Təpəgözü öldürməsi boyu”ndan bizə məlumdur. Dədə Qorqud bu adı ona “at basıb sümürdüynə” görə verir. Ümumiyyətlə, Basat baş qəhrəmanı olduğu boyda ən böyük igidliyi Təpəgözü öldürməklə etmiş olur. Dastanda fəvqəladə, qeyri-insani canlı olaraq təsvir olunan bu obraz haqqında Əbubəkr ibn Aybək Əd-Dəvadari də məlumat vermişdir. Dəvadariyə əsasən, söyləmək olar ki, onun bəhs etdiyi “Oğuznamə” “Dədə Qorqud” dastanını da içinə alan bir kitab imiş ki, Oğuzlar arasında bu kitab əldən-ələ gəzirmiş. Müəllif “Oğuznamə”dən bəhs edərkən “Basatın Təpəgözü öldürməsi” əhvalatını da nəql edir. Guya Basatın evlənmək istədiyi qızın şərti buna səbəb olmuşdur. Heç kəsin məğlub edə bilmədiyi qıza Basat qalib gəlir. Atasına müjdə verdikdə, “Sanki oğlum Təpəgözü öldürmüş kimi danışırınsınız”, – demişdir. Basat bunu eşitdikdə bir tədbir ilə Təpəgözü öldürür (13, 28). Haqqında danışılan “Oğuznamə” “Dədə Qorqud kitabı”ndan daha geniş olmuşdur. Basat barədə verilən məlumatlar da eposdakından əhatəlidir. Dəvadari Təpəgöz haqqında danışarkən onun eybəcər, başının ortasında bir gözü olduğunu, bədəninə qılınç və ox batmadığını deyir. Anasının dəniz pərisi, atasının papağının on keçı dərisindən tikilməsi kimi əlamətlər az-çox dastanla səsleşir.

Dastanın obrazlarından biri də Təpəgöz obrazıdır. Təpəgöz obrazı haq-

qında mənbələrdə yarıreal, yarımifik varlıq kimi söz açılır. F.Sümər Təpəgöz ət-Tuğrulı adlı Məmlük əmiri barədə də məlumat verərək bu obrazın tarixi məzmunundan çıxış edir: “Təpəgöz, bəlkə də, əslində Oğuzlara böyük ziyanlar vurmuş, itkilər verdirmiş bir düşməni təmsil edir. Yəni Təpəgöz bu ləqəbi daşıyan qıpçaqlardan bir düşmən başbuğu ola bilər. O, basqınları ilə Oğuzları, xüsusilə, Bozoxları məğlubiyyətə uğratmış Basatın böyük qardaşı Qıyan Selcik, Arıq Candan iki qardaşı ilə, Dəmir donlu Mamaq, Dözən oğlu alp Rüstəm və Uşun Qoca kimi bəylər Təpəgözlə döyüslərdə ölmüşlər. Sonra Basat Təpəgözü məğlub edib öldürür, qardaşlarının və eldaşlarının qisasını alır. Aradan zaman keçdikcə Təpəgözün bu ləqəblə yad edilməsində, bəlkə, xarici bir təsirin də rolu olmuş, o, fəvqəltəbii bir varlıq olaraq təsəvvür edilmişdir” (15, 360).

Qeyd edək ki, tədqiqatlarda Təpəgöz surətinin real həyat hadisələrindən qaynaqlandığını göstərən faktlara rast gəlinir. Araşdırmaçı alim F.Əhmədov 1981-ci ildə dövrü mətbuatda nəşr etdirdiyi bir məqalədə bu barədə belə məlumat verir: “Bolqarıstan teleqraf agentliyinin verdiyi məlumata görə, ölkənin arxeoloqları Razloq şəhərinin yaxınlığında apardıqları qazıntı zamanı bir Təpəgöz skeletinə rast gəlmişlər. 172 santimetr boyu olan bu skeletin alınının ortasında yeganə gözü varmış. Əlbəttə, maraqlı məlumat olsa da, bu təpəgözün “mifik Təpəgöz” olduğunu sübut etmir. Digər tərəfdən arxeoloqlar hələlik belə bir varlığın izini başqa yerdə tapa bilməmişlər. Həkimlər isə bu cür uşağın doğulduğuna təsadüf etmişlər. Lakin tibb elmi sübut edir ki, bu cür uşaqlar ən çoxu bir həftə yaşaya bilər” (5, 37). Deməli, ulularımızın haqqında nağıllar, əfsanələr qoşduğu bu obraz tam təxəyyül məhsulu deyil və müəyyən mənada dastanın VIII boyunun reallıqdan qaynaqlandığını göstərir. Qorqudşünaslıq üçün isə Təpəgöz mifik obraz olaraq qalır. Anar bu obrazın özünəməxsus cəhətlərini təhlil edərkən yazır: ““Basat və Təpəgöz” boyu əsasən yarıfantastik nağıl stilində yaranıbsa da, burada bir sıra sırf realistik detallar qərribə psixoloji məqamlar var” (2, 87).

“Dəli Domrul” boyunda əfsanəvi obraz olaraq Əzrayılı görürük. Dəli Domrulun Əzrayılı tanıması, “Əzrayıl deyilən kişinin kimliyini bilməməsi” Oğuzların həyatında İslam dini ilə bağlı olan təsəvvür və anlayışların hələ geniş yayılmaması ilə əlaqədardır. Burada bir məqama diqqət yetirək: Dəli Domrul “qadir Allahı” tanıyır, ancaq onun əmri ilə canlar alan Əzrayıl haqqında heç bir şey eşitməmişdir. Şübhəsiz, katiblər İslam qanunlarına uyğun olaraq “qadir Allah”, “haqq təala” ifadələrini mətnə salmağı özlərinə borc bilməmişlər. Diqqət edilərsə, Dəli Domrulun Allah-təala haqqında təsəvvürü azdır, bir az saymaz-yana davranır. Domrulun bu hərəkətləri Allaha xoş gəlmir, Əzrayıla onun canını “xırladıb almaq” əmrini verir. “Bu, İslam Allahından daha çox türk dilli xalqların qədim Tanrı anlayışına uyğun gəlir” (3, 31). Türk düşüncə sistemində Tanrı – Tenqri dünyanı idarə edən başlıca hakim qüvvə sayılmışdır. Yazılı qaynaqlarda Tanrı suçlulara cəza verən, insanın taleyini yönəldən real güc, iradə, hakimiyyət sahibi kimi verilmişdir:

Urduğunu ulatmayan ulu Tanrı!
Basdığını bəlürtmiyə, bəllü Tanrı!
Götürdüyün gögə götürən, görklü Tanrı!
Qavurduğun qəhr edən, qəhhar Tanrı! (8, 136).

Göründüyü kimi, hələ islamlaşmamış Oğuzların təsəvvüründə Tanrı anlayışı olub. Elə bu səbəbdəndir ki, türklər İslamı asanlıqla qəbul etmişlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının maraq doğuran və ən çox müzakirə edilən obrazlarından biri də Bügdüz (və ya Büğdüz, Bəgdüz) Əmən olmuşdur. Bu da onun dastanda qeyd edildiyi kimi peyğəmbərin hüzuruna səfər etməsi, onunla görüşməsi ilə bağlı olmuşdur. Qeyd edək ki, tədqiqatçılar bir çox hallarda əfsanələrə əsaslanaraq Bügdüz Əmən haqqında mülahizələr yürütmüşlər. Belə ki, Marr bu əfsanələrdən birini əsas götürərək yazır ki, Türküstan hakimi Oğuz xanın tapşırığı ilə peyğəmbərin yanına Zəmin adlı bir bağdadlı kürdü göndərirlər. Peyğəmbər onun dəhşətli görkəmindən qorxur, kürd olduğunu bildikdə Allahdan diləyir ki, bu milləti heç vaxt birləşdirməsin. Əfsanəyə görə, kürdlər arasındakı ziddiyyətlər də bununla izah olunur. X.Koroğlu bu əfsanədəki Zəmini Əmən hesab edir. O, eyni əfsanənin Ö.Çələbinin də diqqətindən yayınmadığını və onun qəhrəmanı Əməninin də milliyyətə kürd olduğunu yazır: “Analoji əfsanəni XVII əsrdə yaşamış türk səyyahı Ö.Çələbi söyləyir. Onun qəhrəmanı Əmən də milliyyətə kürddür” (9, 185).

M.Ergin də qeyd edir ki, Bitlis bəylərindən olan Şərəf xan “Şərəfnamə” əsərində rəvayətə əsaslanaraq Bügdüz (Bəgdüz) Əməni mənşəcə kürd kimi təqdim etmişdir. Həmin rəvayətdə deyilir: “Peyğəmbər Oğuz xanın göndərdiyi kürd böyüklərindən olan Bügdüzü dəhşətli, iyrənc halda görür və “onlar dünyanın başına bəla olduğu üçün bu tayfada olanlara dövlət qurmaq nəsb olmasın,” – deyir. M.Ergin Bəgdüz Əmənin kürd olmadığını bildirir və fikrini belə yekunlaşdırır: “Əsasən, Bügdüzü Oğuz xanın göndərməsi bu rəvayətin əslində Oğuzlara aid olduğunu göstərir” (18, 48). Görkəmli alim rəvayətin özündən çıxış edərək Əmənin kürdlüyünü təkzib edir.

Dastanla rəvayətdə üst-üstə düşən əsas nüans Əmənin Oğuz elinin elçisi kimi Peyğəmbərin hüzuruna getməsidir. Dastanın II, IV, VII, VIII və XII bəndlərində iştirak edən Bəgdüz Əmən xalis türk bəyidir. 24 oğuz tayfasından biri olan Bəgdüz elindəndir. Salur Qazan kimi o da mənsub olduğu boyun adı ilə təqdim olunur. Görünür, Oğuz elində çox hörmətli və inanılmış şəxs olduğundan peyğəmbərin hüzuruna göndərilməyə layiq bilinir. M.Kaşğarlının da qeyd etdiyi kimi, Məhəmməd peyğəmbər türklərə böyük qiymət vermiş və söyləmişdir ki, Türk dilini öyrənin və onlara hörmət edin, çünki onların uzun sürən hakimiyyətləri olacaqdır. Türklər də Tanrının elçisinə dərin hörmət və sədaqət göstərmişlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında maraq doğuran və yaddaqalan obrazlardan biri də Bəkil obrazıdır. Bəkil dastanda xüsusi missiya daşıyır. O, Gürcüstan sərhədlərinin qoruyucusudur. Bu obraz İslamdan öncəki təsəvvürlərin məhsulu kimi diqqəti cəlb edir. Belə ki, M.Seyidov bu obrazı ovçuluq əsəti

ilə bağlayır: “Vaxtı ilə “Əkil-Bəkil” zoomorfik onqon olmuş, görünür ki, sonralar zaman ona insan cildi geydirmiş, onu sərhədi qoruyan igidə çevirmişdir” (12, 240).

Türk dastanlarında, həmçinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da bahadır qız obrazlarının təsviri də xüsusi vurğulanmalıdır. Çünki qədim türk cəmiyyətində qadınlar, qızlar müəyyən hüquq və azadlıqlara, döyüş bacarıqlarına malik olmuşlar. Bunun ümumiləşmiş obrazı olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Burla xatun, Banu Çiçək, Selcan xatun kimi bahadır qadın surətləri yaradılmışdır ki, onlar lazım olduqda döyüşçü qiyafəsi geyinib meydanda oğul, nişanlı, ər müdafiəçisi də ola bilirlər. Bu motiv isə qədim türk amazonları barədə yaradılmış əfsanələrlə səsleşir.

Dastan süjetinə daxil olan Qıpçaq Məlik, Ağ Məlik, Sufi Sandal Məlik, Şöklü Məlik düşmən obrazlarıdır. Yazıçı Anar bu obrazları belə təhlil edir: “Burada onlar heç bir xalqı təcəssüm etməyən mücərrəd, dastanvari epik yağılardır. Təsadüfi deyil ki, dastanın heç bir yerində “nəsrani”, “tərsa” sözlərinə rast gəlinmir (2, 31). M.H.Təhmasib tarixi-müqayisəli cərəyanın prinsiplərinə əsaslanaraq yazır: “...epikləşmiş, hətta “əfsanəvi” boyalar almağa başlamış tarixi şəxsiyyətlərdən biri “Dədə Qorqud” boylarının bir neçəsində iştirak edən Şöklü Məliyin prototipi Şah Məlikdir” (17, 153). O.Ş.Gökyay 1074-cü ildə Akka və Suriya şəhərlərinin bir qismini zəbt edən Şöklü bəy barədə məlumat verir (19, CXLIX). X.Koroğlu isə Şöklü Məlik obrazı haqqında danışarkən belə qənaətə gəlir: “X əsrdə oğuz qoşunlarının başçısı Əl-Kaanın oğlu Atrakın Şilki oğlu Almuş adlı kürəkəni olub. Çox ehtimal ki, Şilki sonralar oğuz eposuna kafər – düşmən surəti kimi daxil olmuşdur” (9, 169). Oğuzlar öz düşmənlərini “kafir” adlandırır. Yəni müsəlman olmayan, Allahı tanımayıb, ona sitayiş etməyənlər kimi. Qazanın dilindən düşmənlər haqqında söylənilən “sasudinli”, “yonma ağac tanrılı” ifadələri bütürəstliyə işarədir. Amma bu düşmən obrazlarının adları da türk sözləridir, onlar oğuzlarla bir-birinin dilini anlaşırlar. Dastandakı adqoyma mərasimi, eləcə də qəhrəmanlarının adları Orxon-Yenisey abidələri ilə həmahəngdir. Daş kitabənin üzərinə həkk olunmuş Bilgə kağan, Gül tigin, Yigin Alp Turan, eləcə də Tenqri, “anam Xatun”, “Xanım xaqan” ifadə deyimləri “Dədə Qorqud” eposunun ümumi ruhuna uyğundur.

İslamlaşma prosesindən sonra dastana ərəb-fars mənşəli bəzi obrazların adları da daxil olmuşdur. Məhəmməd, Həsən, Hüseyin, Fatimə, Əbubəkr, Ayişə, Mələk, Pəri, Zübeydə, Ürüyde, Zəlixə kimi obrazların adları müqəddimə və boylarda müəyyən məqamlarda səslənir, lakin onlar dastanda iştirakçı səviyyəsində deyillər. Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının zəngin obrazlar qalereyasına nəzər saldıqda müşahidə edirik ki, obrazların əksər qismi mənşəcə oğuz obrazlarıdır, belə ki onların adları qədim türk antroponimikasının izlərini daşımaqdadır.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abid Ə. Qorqud kimdir? "Azərbaycan" jurnalı. Bakı, 1999, №9, 7-12 s.
2. Anar. Dədə Qorqud dünyası // Sızsız, Bakı: Gənclik, 1992, s.11-94
3. Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı: ADU, 1989, 324 s.
4. Bahadır xan Ə. Şəcərəyi-tərakimə. Bakı, 2002, 146 s.
5. Əhmədov F. Təpəgöz mifologiyamızın qədim obrazıdır// "Elm və Həyat" jurnalı, Bakı, 1981, №4, s.37-39
6. Ərcilasun Ə. B. Salur Qazan kimdir?// "Dədə Qorqud" ədəbi-bədii toplusu, Bakı: Səda, 2003, 2, s.3-17
7. Hacıyev T. Vəliyev K. Azərbaycan dili tarixi. Bakı: Maarif, 1983, 188 s.
8. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı/tərtib edən S.Əlizadə/ Bakı: Yeni nəşrlər evi, 1999, 393 s.
9. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yazıçı, 1999, 243 s.
10. Qurbanov A. Azərbaycan şəxs adlarının ensiklopediyası. Bakı: Elm, 2007, 304 s.
11. Mahmudov Y. Səyyahlar, kəşflər və Azərbaycan. Bakı: Gənclik, 2012, 140 s.
12. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 486 s.
13. Səfərli Ə., Yusifov X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1982, 388 s.
14. Sultanlı Ə. Məqalələr /tərtib edən A.Zamanov, Y.Qarayev/ Bakı: Azərənşr, 1971, 328 s.
15. Sümər F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992, 426 s.
16. Tanrıverdi Ə. "Kitabi-Dədə Qorqud"da şəxs adları. Bakı: Maarif, 1999, 157s.
17. Tehrani Ə. Kitabi-Diyarbəkriyyə. Bakı: Elm, 1998, 326 s.

Türk dilində

18. Cəfəroğlu Ə. Dedem Korkud hikayelerinin antroponim yapısı// Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Bülleten, Ankara, 1959, s.59-80
19. Ergin M. Dede Korkud Kitabı. 2 cildə, I cild, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım evi, 1958, 250 s.
20. Kırzioğlu M.F. Dede Korkud oğuznameleri. I kitab, Ankara: AYK, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000, 114 s.

Rus dilində

21. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кафказ// Книга моего Деда Коркуда огузский героический эпос. М., 1962, с.109-120
22. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркуда»// Книга моего Деда Коркуда Огузский героический эпос. М., 1962, с.132-258
23. Якубовский А.Ю. Китаби-Коркуд и его значение// Книга моего Деда Коркуда Огузский героический эпос. М., 1962, с.121-131

İnternet resursları

24. "Kitabi-Dədə Qorqud"da Kərkük ləhcəsi\ Bizim Yazı [www. bizimyazi. com](http://www.bizimyazi.com).

ИССЛЕДОВАНИЕ ОБРАЗОВ ДАСТАНА «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД»

С.Ш.ГУЛИЕВА

РЕЗЮМЕ

В статье нашло свое отражение исследование, связанное с некоторыми образами дастана «Китаби-Деде Горгуд». Производя обзор на богатую галерею образов, пред-

ставленными дастаном, можно прийти к заключению, что большинство образов по происхождению являются образами огузов, потому как их имена являются носителями следов антропонимики древних тюрков. В ходе проведения исследования по данной теме были даны ссылки на труды компетентных ученых в этой области.

Ключевые слова: «Китаби-Деде Горгуд», Горгуд, Газан, Бейрек, Басат.

INVESTIGATION OF THE CHARACTERS OF THE EPOS “KITABI-DEDE GORGUD”

S.Sh.GULIYEVA

SUMMARY

The article reflects the investigation of some characters of the epos “Kitabi-Dede Gorgud”. Looking through the rich character gallery of the epos one can come to the conclusion that the majority of the epos characters are Oghuz characters by the origin, thus, their names carry the signs of the ancient Turkic anthroponomy. The research refers to monumental researches by eminent scientists in this sphere.

Key words: “Kitabi-Dede Gorgud”, Gorgud, Gazan, Beyrek, Basat.

UOT 82-1

FORUĞ FƏRRUXZADIN İCTİMAİ-SİYASİ LİRİKASI

C.N.MƏMMƏDZADƏ
Bakı Dövlət Universiteti
mhjavanshir @ mail.ru

Foruğ Fərruxzadın ictimai-siyasi lirikasında İranda daxili vəziyyət, sosial həyat, cəmiyyətin təbəqələşməsi, vətənpərvərlik, inqilabi mövzular və s. işıqlandırılıb. Şeirlərdə cəmiyyətdə ictimai bərabərsizliyin artması, insanların maddi rifah halının pisləşməsi, sosial ədalət prinsipinin pozulması kimi aktual problemlər qaldırılır. Beynəlxalq vəziyyətə və sülh uğrunda mübarizə motivlərinin əksinə geniş yer verilmiş əsərlərdə şairə dünyanın siyasi-iqtisadi düzəninə pozulmasına, insanların insani və humanist hissləri əldən verib, robotlaşmasına, günü-gündən yeni-yeni münaqişə ocaqlarının yaranmasına, həyatı silkələyən partlayışların sayının artmasına, terrorun ayaq açmasına diqqət çəkir. Cəmiyyətdə cərəyan edən proseslərə insanların laqeyd və etinasız yanaşması pislənir, toplumun mənəvi-əxlaqi səviyyəsi də açıq tənqid edilir. Fərruxzad tarixi sənəd əhəmiyyətli ictimai-siyasi əsərlərində təsviri tənqid metodundan istifadə etmiş, sözlə ifşadan yayınaraq, təsvirçiliklə real vəziyyəti sərgiləmişdir. Onun tənqidi şeirlərdə çatışmayan cəhət nöqsan və mənfiliklərin ifşası müqabilində vəziyyətdən çıxış yolunun göstərilməsidir.

Açar sözlər: Daxili vəziyyət, ictimai və sosial həyat, vətənpərvərlik, inqilab, cəmiyyətin təbəqələşməsi, beynəlxalq ədalət, simvolika, tənqid.

Müasir fars poeziyasının ən görkəmli nümayəndəsi Foruğ Fərruxzadın poetik fəaliyyətinin 1960-cı illərində ictimai-siyasi lirika üstün mövqeyə yüksəlir. Mühüm ictimai məsələlər sırasında İranda daxili vəziyyət, ictimai və sosial həyat, cəmiyyətin təbəqələşməsi, vətənpərvərlik, inqilabi mövzular və sairə nəzər salınır. Ədib "شعری برای تو" ("Sənin üçün bir şeir"), "دیدار در شب" ("Gecədə görüş"), "ای مرز پرگهر" ("Ey gövhərdolu ölkə"), "پرسش" ("Sual"), "جمعه" ("Cümə"), "آیه های زمینی" ("Yer ayələri"), "عروسک کوی" ("Zavod gəlinciyi") və s. şeirləri ilə ölkədəki siyasi-ictimai duruma güzgü tutur. Tarixi sənəd əhəmiyyətli həmin əsərlərdə Fərruxzad təsviri tənqid metodundan istifadə etmiş, sözlə ifşadan yayınaraq, təsvirçiliklə real vəziyyəti sərgiləmişdir. Əksər şeirlərdə hadisələrin baş verdiyi poetik məkan zülmətə bələnmiş gecələrdir. Gecə əslində ölkədəki ağır həyat şəraitinə, gərgin ictimai abu-havaya işarə xarakteri daşıyan simvoldur. Həmin simvol astronomik gündüzün poetik sinonimidir. "Cümə" və "Hədiyyə" şeirlərində insanların bəşəri hüquq və azadlıqlarını məhdudlaşdırmış, beynəlxalq aləmdən təcrid etməyə çalışan qapalı siyasi rejimin tənqidi verilir. Birinci şeirdə ədib "qaranlıq və cansız ev"ə bənzətdiyi vətəninə öz fərdi yaşayışının "sakit və kimsəsiz cümə"lərin timsalında mənasızlıq və ağırlığından bəhs edir. Bədii pa-

ralellər aparən şairə İranı kilidli və tənha bir evə, insanların həyatını isə qəmli cümələlərə oxşadır. Şeirın sonuncu bəndində kinayə xarakterli və antonimik səciyyəli

آه، چه آرام و پرغور گذر داشت زندگی من چو جویبار غریبی [14, 285]

(Ah, mənim həyatım qərrib bir çay kimi necə də sakit və qürurdolu keçdi) misraları ilə mövcud vəziyyətdən narazılığını bildirir. Qaranlıq bir evdə günəşin təsəvvürünün ağla gəlməməsi onu kədərləndirir. Ananın oğlu ilə dərdləşdiyi “Sənin üçün bir şeir”də ölkəsinin gələcəyindən ötrü nikbin olmaması diqqətə çatdırılır [14, 193]. İranın iranlılara zindan kəsilməsinə dərin təəssüf ifadə edilir. İnsanların zindanın dəhşətləri ilə üz-üzə qalmasına və “zəncir halqanın parıltısı” ilə gözlərin qamaşmasına “بندگی” (“Bəndəlik”) şeirində açıq etiraz edilir. Siyasi burulğanların, çevriliş və iğtişaşların insanların maddi və mənəvi rifah halını gərginləşdirməsi göstərilir. Siyasi qızdırmanın ölkənin tərəqqi və inkişafına başlıca maneə törətməsi, əhalinin çaşqınlaşması və düşkünləşməsinə səbəb olması vurğulanır.

“Cümə” dən fərqli olaraq, “هدیه” (“Hədiyyə”) şeirinin qəhrəmanı süstlük və ətalətin əbədiliyinə, ictimai mühiti qara rəngə boyamış gecənin uzun sürəcəyinə inanmır. Üzücü və tükürpədicə aləmdən xilas olmağa, həsrətində olduğu azadlığa qovuşmağa və səadətin qoynuna sığınmağa can atır. Qadağa və qandallardan azad həyat arzulandır.

اگر به خانه من آمدی، برای من ای مهربان چراغ بیار
و یک دریچه که از آن

به ازدحام کوچه خوشبخت بنگرم [14, 314]

Əgər mənim evimə gəlsən, mənim üçün ey mehriban [dost] çırağ gətir və bir kiçik pəncərə ki, ondan xoşbəxt küçənin izdihamına baxım.

Təzadlar priyomundan istifadə olunmuş şeirdə شب (gecə) ətalət və bədbinliyin, چراغ (çırağ) aydınlıq və xoşbəxtliyin, دریچه (kiçik pəncərə) isə ümidi xarakterizə edən simvollardır. Şairə zülmətə bələnmiş evini aydınlatmaq üçün dilisoraqlı və əliçıraqlı birisini oraya dəvət edir. Bununla bilavasitə özünün və xoşbəxt məkandan təşrif gətirən dostunun simasında ictimai quruluş və mühitlərin analogiyasını aparır. Bədii ziddiyyət, məzmunun sanbalı və lakonikliyi şeiri dolğun və effektiv edən əsas cəhətlərdən sayılır.

Fərruxzadənin ictimai şeirlərində cəmiyyətdə cərəyan edən proseslərə insanların laqeyd və etinasız yanaşması pislənir. İctimai proseslərə nüfuz etmək və fəal iştirakçısı olmaq əvəzinə mövqesizlik və fəaliyyətsizlik nümayiş etdirmək qəbul olunmur. Bunun cəmiyyətin tərəqqisi üçün başlıca maneə olduğu vurğulanır. “Zavod gəlinciyi” şeirində insanların “pərdə arxasında kor və kar” qalması ilə razılaşmayan şairə baş verənlərə reaksiya verməyi, sünilikdən uzaq olmağı, siyasi fəallıq və yaradıcılıq göstərməyi tələq edir. Ədibə görə hər bir sivil toplumun inkişafı onun fərdlərinin siyasi və mədəni şüur səviyyəsi, nəzəri baxışları və idrak qabiliyyəti ilə ölçülür. O, İran cəmiyyətinin geriliyini insanların maarifsizliyində, mənəvi-əxlaqi dəyərlərə biganəliyində, davranışlarda sünilik və bayağılığın çoxalmasında görürdü. Ölkədə ürəkaçan olmayan siyasi

atmosferin insanların yaşayışına və fəaliyyətinə mənfi təsir göstərməsi, onlarda durğunluq, məyusluq və pessimizm yaratmasını “Gecədə görüş” şeirində hadisələrin mərkəzində duran şəxs kimi - öz üzərində belə göstərir:

حق با شماست
من هیچ گاه پس از مرگم
جرات نکرده ام که در آئینه بنگرم
و آنقدر مرده ام
که هیچ چیز مرگ مرا دیگر
ثابت نمی کند [14, s.317]

Siz haqlısınız

Mən heç vaxt ölümümdən sonra

Güzgüyə baxmağa cürət etməmişəm

Və o qədər ölüyəm ki,

Heç bir şey artıq mənim ölümümü sübütə yetirmir.

Şeirdə geniş şərhə əl atılmadan keçmiş ilə indiki durum ötənlərə təəssüf və həsrəti ifadə edən آئینه (güzugü) və مرده (ölü) simvolları ilə qarşılaşdırılır.

“Sənin üçün bir şeir”, “پاسخ” (“Cavab”), “رمیده” (“Hürkmüş”), “ای مرز” “پرگهر” (“Ey gövhərdolu ölkə”) şeirlərində İrandakı ictimai-siyasi durumla yanaşı cəmiyyətin mənəvi-əxlaqi səviyyəsi də açıq tənqid edilir. Adı ilə məzmunu arasında tərs mütənəsibliyin olduğu satirik məzmunlu axırıncı şeirdə özünü qeyrətli göstərənlər və şüarçı vətənpərvərlər ifşa olunur. Şairə ölkəsinin hələ də orta əsrlər feodal qayda-qanunları ilə idarə olunduğunu, modernizmə tam qucaq açmadığını göstərir. Mövhumatçı və plov yeməyə adət etmiş hoqqabazların, gədalının, zahir möminlərin, müştəbeh ziyalıların hələ söz və kürsü sahibi olması, ictimai məsələlərə birtərəfli yanaşması, yenilikləri və yenilikçiləri qəbul etməməsi qamçılanır. Dəyişən dünyada iranlıların zəmanə ilə ayaqlaşma bilməməsi, şüurlarda təbəddülətin olmaması təəssüf doğurur. Yeganə şeirdir ki, şairə burada öz adını çəkməklə şəxsi təcrübəsini əsərin əsas materialı kimi istifadə edir. “Yer ayələri”ndə edam mərasimlərinin təşkilinə, ölüm səhnələrinin biganəcəsinə seyrinə, mütərəqqi qüvvələrin müstəbidlərə qarşı hələ də yumruq təkin qeyri-həmrəyliyinə acı təəssüf ifadə olunur. Ədibin təsvirçilikdən geniş yararlandığı tənqidi şeirlərində çatışmayan cəhət nöqsan və mənfiliklərin ifşası müqabilində vəziyyətdən çıxış yolunun göstərilməməsidir.

Əsərlərdə cəmiyyətdə ictimai bərabərsizliyin artması, insanların maddi rifah halının pisləşməsi, sosial ədalət prinsipinin pozulması narahatlıq doğuran mühüm məsələlər sırasında göstərilir. “Əbədi bir qürubda” (“در غروبی ابدی”) şeirində iş və çörək ümidilə yaşayan minlərlə çarəsiz insanın arzularını puça çıxaran, onların sivil haqlarını tapdalayan məmurlar satirik tərzdə ifşa edilir. Həmin “məxfi düşmənlər”in çirkin əməlləri, simasızlığı və rüşvətxorluğu tənqid hədəfinə çevrilir [14, 300]. Tehran dialektində yazılmış “Bir gün anası Əliyə dedi” (“به علی گفت مادرش روزی”) şeirində balaca Əliyə anasının dilindən insanların məişət qayğıları, gündəlik dolanışıqı, ağır həyat şəraitindən gileyi ifadə olunur. Dünyada qarışıqlıq və etinasızlığın yüksəldiyi bir zamanda cə-

miyyətdə sosial ədalət balansının pozulması, insanların sosial müdafiəsinin yoxluğu, əhalinin aşağı təbəqəsinin ağır güzəranı dilə gətirilir [14, 333-344]. Əslində ana obrazı fərdi deyil, minlərlə maddi durumu çətin olan insanların tipikləşmiş surətidir. Tək kimi görünsə də leksik məzmununda cəmi və topluluğu bildirir. Balaca Əli isə cəmiyyətdə sosial nizamın bərpasına laqeyd olan məmurların satirik prototipidir.

İqtisadi imkanların tükəndiyi bir ölkədə şairə çıxış yolunu islahatların aparılmasında, təbəqələrarası sosial ədalətin bərqərarında görürdü. İstismarın tənqid hədəfinə alındığı "کسی که مثل هیچ کس نیست" ("Heç kəsə bənzəməyən şəxs") şeirində çətin həyat tərzini sürən insanlar nikbin olmağa çağırılır. Baş qəhrəmanın yuxusunda gördüyü şəxsin tezliklə onlara xoşbəxtlik nəsib edəcəyi, arzularını gerçəkləşdirəcəyi və maddi haqlarını tanıyacağını müjdələyir: Atəşfəşanlıq gecəsində topxana səmasından gələn şəxs süfrə salır, çörəyi bölür, pepsini bölür, milli parkı bölür, qara öskürək siropunu bölür, qeydiyyat gününü bölür, xəstəxananın nömrəsini bölür, rezin çəkmələri bölür, Fərdin kinoteatrını bölür, Seyid Cavadın qızının ağaclarını bölür, şişmiş hər bir şeyi bölür və bizim payımızı da verir [14, 407-408]. Şeirdə təbəqələrarası ixtilaf və onun törətdiyi fəsadlar ifşa edilir. Cəmiyyətin təbəqələşməsi probleminə dünya miqyasında nəzər salınır.

Fərruxzad İranda siyasi-iqtisadi sistemin düzəlməsini ictimai quruluşun dəyişməsində, xalqın maraq və mənafeyini müdafiə edən hökumətin qurulmasında görürdü. Şairənin arxiv sənədləri arasında vaxtilə İran neftinin milliləşdirilməsi konsepsiyasını müdafiə edən baş nazir M.Müsəddiq hökumətinə dair fotoların mövcudluğu onun siyasi görüş və niyyətindən xəbər verirdi. O, bir sıra şeirlərində 1960-cı illərdə məmləkətdə baş verən proseslərə toxunmuş, Pəhləvi hökumətinin xalqı saya salmadan istismarçı qüvvələrin məram və mənafeyinə uyğun yürütdüyü siyasətə ikrahlı münasibətini bildirmişdir. Xatirə motivləri əsasında qələmə alınmış "بعد از تو" ("Səndən sonra") şeirində şahlıq rejiminə qarşı özünün də bilavasitə iştirak etdiyi mitinqlərə işarə edərək yazırdı:

بعد از تو ما به میدان ها رفتیم
و داد کشیدیم:

"زنده باد، مرده باد" [14, 387]

Səndən sonra biz meydanlara getdik və qışqırdıq: Yaşasın, məhv olsun.

Ədib öz haqq və hüquqları uğrunda ayağa qalxmış toplumun oyanışına, həmrəylik və mübarizliyinə əhsən söyləyir. Xalqın uca amalları, siyasi və iqtisadi azadlıqlar tələbi, vətənsəverliyi Fərruxzadın siyasi lirikasının tərənnüm obyektinə çevrilir. Coşan selə və dəhşətli tufana bənzətdiyi camaatın hiddəti qarşısında hakimiyyəti aciz bilir. Amalı bir olan əzmkar və müttəfiq xalqı hər hansı bir vasitə ilə zəncirləməyin qeyri-mümkünlüyünü diqqətə çatdırır. Çünki Məşrutəni, 21 Azər hərəkətini geridə qoymuş insanların yenidən öz qanları və canları bahasına tarixin şanlı səhifəsini açacağı şübhəsiz idi. Sevgili xalq azadlıq naminə nəinki həbs və sürgünlərdən, işgəncə və əzablardan, hətta təbiətin dəhşətindən - "yağışın şırıltısı"ndan və "güllərin pıçiltı"sından belə əsla qorxmur. Günübəgün "köhnə ağaclar altında" yeni-yeni inqilabçılar böyüyür. Silahlı

müqavimət və təkpi bir yana, hələ milyonların hənirtisi və kükrəməsi daxili və xarici istismarçıları vahiməyə düşürür. Artıq xalqın səbr kasasının daşdığı müşahidə edən şairə “Heç kəsə bənzəməyən şəxs” şeirində yuxuda gördüyü qeyri-müəyyən obrazın simasında islam inqilabının tezliklə qələbə çalacağına inamını ifadə edir. Əsərdə heç kimlə bənzəri olmayan həmin kamil şəxsin qəlbində, nəfəsində və səsində milyonlarla həmrəy olduğu vurğulanır. Xalqın xoşbəxt gələcəyi naminə yola çıxmış həməən şəxsin milyonların etibar və etimadını doğruldacağına, tikanlar basmış torpağı yenidən gülüstana döndərəcəyinə ümid bəslənilir. Əsərin əsas personajları olan şairənin ailə üzvləri - ata və anası, eləcə də yaxın ətrafından - Yəhya, Ənsi, seyid Cavad - bənzərsiz qəhrəmanın gəlişini hər vasitə ilə tezləşdirmək tələb olunur. Şeirdə خواب (yuxu) simvolu ilə inqilabdan ötrü dinc və silahlı mübarizəyə çağırış motivləri yer alır. Xüsusilə də şairə bu işdə əksər kasıb insanların yaşadığı Tehranın Sallaqxana məhəlləsinin camaatını birinci görmək istəyir.

چرا پدر که این همه کوچک نیست
و در خیابان ها هم گم نمی شود
کاری نمی کند که آن کس که به خواب من آمده است، روز آمدنش را جلو بیندازد
و مردم محله کشتارگاه
که خاک باغچه شان هم خونی است
و آب حوض هاشان هم خونی است
و تخت کفش ها شان هم خونی است
چرا کاری نمی کنند
چرا کاری نمی کنند [14, 405-406]

Nə üçün bu qədər kiçik olmayan və küçələrdə də itməyən ata mənim yuxuma girmiş o şəxsin gələcəyi günü qabağa çəkmək üçün bir iş görmür. Və bağçalarının torpağı da qanlı, hovuzlarının suyu da qanlı, ayaqqabılarının altı da qanlı olan Sallaqxana məhəlləsinin camaatı nə üçün bir iş görmür. Nə üçün bir iş görmürlər.

Əsərdə چقدر آفتاب زمستان تنبل است (qış günəşi nə qədər [də] tənbəldir) kimi bir sıra misralar islam inqilabına birbaşa işarəni göstərən bariz nümunələrdəndir. Buradakı çağırışlar kor-təbii və ritorikcəsinə səslənmirdi. O, hamıya tanış olan mənzərəni canlandırmaqla, beyinlərdə və fəaliyyətlərdə həmin çağırışları hasilə gətirməyə çalışırdı.

Fərruxzad poeziyasının coğrafi sərhədlərinin genişləndiyi ikinci dövərində, xüsusilə "پنجره" ("Pəncərə"), "بعد از تو" ("Səndən sonra"), "ایمان بیاوریم", "آیه های زمینی", "به آغاز فصل سرد" ("İnanaq soyuq mövsümün başlanacağına"), "دلم برای باغچه می سوزد" ("Yer ayələri"), "Ürəyim bağçadan ötrü yanır" və s. şeirlərində dünyadakı beynəlxalq vəziyyətə və sülh uğrunda mübarizə motivlərinə geniş yer vermişdir. Həmin əsərlərdə şairə dünyanın siyasi-iqtisadi düzəninə pozulmasına, insanların insani və humanist hissləri əldən verib, robotlaşmasına, günü-gündən yeni-yeni münaqişə ocaqlarının yaranmasına, həyatı sil-kələyən partlayışların sayının artmasına, terrorun ayaq açmasına diqqət çəkir. İmperializmin hökmran olduğu məmləkətlərdə tökülən göz yaşları və su yerinə

axıdılan nahaq qanlar insanlığın məhvindən xəbər verir. Şairə müasir İran poeziyasında beynəlxalq mövzunun əhatə dairəsini vüsətləndirməyə səy göstərir. Beynəlxalq mövzular Ə.Lahuti, Jalə, M.Əfraştə və başqalarının yaradıcılıqlarındaki kimi xüsusi deyil, 1950-60-cı illər poeziyasına xas başlıca formada ümumi şəkil alır.

İqtisadi maraqlar, saysız-hesabsız sərvət, mal-mülk naminə imperialistlərin hərisliyi, bu minvalla insanların və insanlığın tapdaq altına alınması ədibdə bir vətəndaş kimi nifrət və qəzəb doğurur. Şairə bu cəhətdən insanı lirikanın əsas leytmotivinə çevirir. Bəşərin arzu və istəkləri, problemləri, düşüncə və qayğıları, təşviş və narahatlığından doğan hüzn, özünü nikbinliyə inandırmaq cəhdi poeziyanın nüvəsinə toplanır.

Şairə maraqların toqquşduğu dünyada insan amilinin nəzərə alınmamasına təəssüfünü gizlədə bilmir. Bir tərəfdən də hadisələrin inkişaf xüsusiyyətinə görə bunu təbii sayır. Çünki qloballaşan aləmdə təbiilik süniliklə əvəzlənmiş, hərbi sülhün yerini almışdır. İnsanlar sözlü müdafiədən silahlı müdafiəyə keçmişdir. Bu səbəbdəndir ki, düşünüən başların əvəzinə çaxmaqlar çəkilir. Maraqların müdafiəsi və təmini naminə dövlətlər nəyin bahasına olursa-olsun silah-sursat istehsalını və saxlancını artırmaq niyyətindədir. Onlar insanların çətinliklərinin həlli yollarının aranması əvəzinə çirkin məqsədlərinin icrası naminə hərbi sursat və silah istehsalını günü-gündən sürətləndirir. İqtisadi cəhətdən zəif dövlətlərin istəmədən yersiz münaqişələrə cəlb olunması fəlakətlərə, terror və itkilərə yol açır. Fərruxzad “Pəncərə” şeirində göstərir ki, insan məktəb partaları arxasında lövhə üzərində “daş” sözünü yazdığı andan etibarən pərişan bildirçinlər çoxillik ağaclardan qanad çaldılar [14, 391]. Bax, o zamandan insanlarda savaşa ehtirası, dağıtmaq, əzmək, məhv etmək, qətlə yetirmək kimi vəhşi hisslər baş qaldırdı. Siyasi münaqişələr, dərin köklü ictimai hadisələr, terror və çevrilişlərin insanların düşüncə və davranışlarında iz buraxması həmin hisslərə ehtiyac yaratdı. Vəhşi hisslər insan simalarını və əməllərini qəribəliklərlə ləkələdi, insanın xislətindəki mənfilikləri qabartdı. “Ürəyim bağçadan ötrü yanır” şeirində hadisələrin canlı şahidi olan qəhrəmanın dilindən deyilir: Bütün günü qapının arxasından tikə-tikə olmaq və partlayış səsi gəlir. Bizim qonşularımızın hamısı bağçalarının torpağında gül əvəzinə pulemyot və qumbara əkirlər. Bizim qonşularımızın hamısı kaşı hovuzlarının üzərinə örtük qoyurlar. Və kaşı hovuzları özləri də istəmədən məxfi barıt anbarlarıdır. Və bizim küçənin uşaqları məktəb çantalarını kiçik bombalarla doldurmuşlar [14, 400]. Şeirlərdə insanın xoşbəxtlik və səadətini puça çıxaran müharibə və münaqişələrə, daxili və xarici qırğınlara mənfi münasibət bəslənir. Bu səbəbdən “Səndən sonra” da baş verən haqsızlıqlara birbaşa gözü və qulağı ilə şahidlik edən insanın sonradan məsumluq çağlarına həsrətlənməsi, böyüməsinə isə əfsuslanacağı qənaətinə gəlir. Bəşərin səadətini quran əllərin həm yaradıcı, həm də dağıdıcı qüdrətinə heyranlıq ifadə edilir.

İctimai məzmunlu çoxplanlı “Ürəyim bağçadan ötrü yanır” şeirində şairə bağçanın timsalında yaşadığı atom əsrini təsvir edir. Müasir dünyada makro

və mikro obyektlərin analogiyası eyni müstəvidə aparılır. Şeirin baş qəhrəmanı olan valideynləri, bacı və qardaşının danışıq və rəftarı vasitəsilə insanlar arasında geniş vüsət almış ictimai etinasızlığın dünyəvi fəlakətlərin ilkin səbəbi olduğu vurğulanır. İnsanların etinasızlığı, hətta təbiətə və canlı varlıqlara da sirayət etmiş, yaşıl aləmi də diqqət və qayğıdan kənar saxlamışdır. Bunun nəticəsidir ki, səhrələr yağış ümidi ilə közərməkdə, sayrısan ulduzlar sönməkdə, balıqlar məhv olmaqdadır. Balıq cənazələrini soyuqqanlıqla sayan qardaşının bağçaya “məzarlıq” deməsi, atasının isə bağçanı deyil, yalnız özünü düşünməsi şairəni dərin heyrətə və təəssüfə qərq edir. Laqeydlik insan faciəsinin başlanğıcı kimi götürülür:

کسی به فکر گل ها نیست
کسی به فکر ماهی ها نیست
کسی نمی خواهد
باور کند که باغچه دارد می میرد
که قلب باغچه در زیر آفتاب ورم کرده است
که ذهن باغچه دارد آرام - آرام
از خاطرات سبز تهی می شود [14, 395-396]

Heç kəs gülləri fikirləşmir. Heç kəs balıqları fikirləşmir. Heç kəs inanmaq istəmir ki, bağça ölməkdədir. Bağçanın qəlbi günəşin altında vərəmləmişdir. Bağçanın zehni aram- aram yaşıl xatirələrdən boşalmaqdadır.

Şairə bağçanın şəfasını onun birdəfəlik məhvində görən əsas qəhrəmanların pessimist və ümitsiz yanaşmalarına rəğmən “bağçanı xəstəxanaya aparmaq olar” fikrində israrlı və nikbin görünür.

ƏDƏBİYYAT

1. Ağazadə A. Demokratik fars poeziyasında istiqlaliyyət və azadlıq motivlərinin tərənnümü // Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası (ayrıca nüsxə), 1984, № 01, s. 53-60
2. Hüseynov B.M. XX əsr fars şeirində ənənə və novatorluq. Bakı: Elm, 1975, 338 s.
3. Məhəmmədi M. Tədqiqlər və tərcümələr. Bakı: Nafta-Press, 2004, 222 s.
4. Биллури А.И. Развитие реалистической демократической поэзии Иранского Азербайджана (1945-1960 гг.). Баку: Элм, 1972, 124 с.
5. Дорри Дж. Персидская литература XX века. М.: Муравей, 2005, 192 с.
6. Кляшторина В.Б. К вопросу о развитии литературной критики в Иране на рубеже 50-60-х годов // Иран (сборник статей), 1971, с. 185-198
7. Кязимов М. Персидская поэзия конца XX века. Баку: Нафта-Пресс, 2006, 327 с.
8. Hillman M. Forough Farrokhzad, Modern Persian Poet // Middle Eastern Muslim Women Speak, University of Texas, 1977, pp. 291-317
9. Рупка Y. History of Iranian Literature. Dordrecht-Holland: D.Reidel, 1968, 360 p.
10. باباچاهی علی. گزاره های منفرد "بررسی انتقادی شعر امروز ایران"، جلد اول. تهران: نارنج، ۱۳۷۷، ۴۵۶ ص.
11. حقوقی محمد. شعر زمان ما ۴ - فروغ فرخزاد. تهران: نگاه، ۱۳۸۴، ۳۴۰ ص.
12. شفیعی کدکنی محمدرضا. ادوار شعر فارسی (از مشروطیت تا سقوط سلطنت). تهران: سخن، ۱۳۸۰، ۱۷۵ ص.
13. شمیسا سیروس. نگاهی به فروغ فرخزاد. تهران: مروارید، ۱۳۷۶، ۳۲۰ ص.

14. فرخزاد فروغ. به آفتاب سلامی دوباره (منتخب پنج دفتر شعر). تهران: سخن، ۱۳۷۷، ۴۲۱ ص.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЛИРИКА ФОРУГ ФАРРУХЗАДЕ

Дж.Н.МАМЕДЗАДЕ

РЕЗЮМЕ

В общественно-политической жизни Ф.Фаррухзаде освещены внутреннее положение Ирана, социальная жизнь, расслоения общества, патриотизм и революционные вопросы. В стихах затрагиваются актуальные проблемы такие как: возрастание социального неравенства общества, ухудшение финансово-материального положения у людей и нарушение принципов социального неравенства в обществе. Международные положения и мотивы борьбы за мир, в виду основного положения произведений, поэтесса препятствует нарушению мирового баланса, потере человечности и человеческого чувств, и превращения их в роботоподобных, с каждым днем появление новых очагов, увеличение разрушающих жизнь террористических актов, находится под общим пристальным вниманием. В обществе дают точную оценку безучастности и морально-этнического отрицательного отношения некоторых членов общества происходящим событиям и это вызывает резкую критику в обществе. Важный политико-общественный и исторический документ Фаррухзаде в своих произведениях очень часто использовала критические замечания и методы разоблачения путем своей поэзии, силой слова и этим показывала реальное положение вещей. В ее критических стихах ярко были показаны недостатки и выявлены отрицательные аспекты общественного уклада и показаны методы выхода из создавшейся ситуации.

Ключевые слова: внутреннее положение, общественно-социальная жизнь, патриотизм, революция, расслоение общества, международное правосудие, символика, критика.

FORUGH FARROKHZAD'S SOCIAL-POLITICAL LYRICS

J.N.MAMMADZADE

SUMMARY

F.Farrokhzad's social-political lyrics is devoted to the inner situation in Iran, social life, stratification of society, patriotism and revolutionary topics. In her poems some actual problems such as the increase of inequality, the worsening of financial well being of people, distortion of social justice are raised. She draws attention to the distortion of the social-economical situation in the world, people's losing human as well as humanist feelings and turning into robots, the formation of the new conflict reasons day by day, the increase of terrorism in her works about international situation and fight for peace. People who neglect events that take place in the society and the moral level of community are criticized openly in her works. Farrokhzad used descriptive critical method in her historically important social-political works and described the real situation by avoiding the exposure with words. The drawback of her critical poems is that she didn't give the solution of problems in return for all faults and negativities.

Key words: Inner situation, social and political life, patriotism, revolution, stratification of the society, international justice, symbolics, criticism.

UOT 398; 801.8**AZƏRBAYCAN VƏ QIRĞIZ NAĞILLARINDA TÜLKÜ OBRAZI**

G.K.QULUZADƏ
Bakı Dövlət Universiteti
bdu-folklor@mail.ru

Məqalədə həm Azərbaycan, həm də qırğız folklorunda tülkülərlə bağlı nağıllar təhlilə cəlb edilir. Məlum oldu ki, tülkü obrazı həm Azərbaycan, həm də qırğız nağıllarında çox işlədilmişdir. Hadisələrin gedişində zəngin fərdi xüsusiyyətlərə malik tülkü obrazının ənənəvi xarakteri yeni çalarlarla açılır. Belə ki, tülkü müxtəlif heyvan və quşlarla görüşəndə özünü müxtəlif cür aparır. Hər nağılda tülkü obrazının fərqli xarakterini görə bilirik.

Açar sözlər: Qırğız, tülkü, nağıl, folklor, heyvan

Nağıllar Azərbaycan və qırğız xalq nəsrinin zəngin poetik qəlib və ölçülərini, şifahi nitqin ifadə gözəlliklərini, eləcə də xalq təfəkkürünü, dünya-görüşünü bədii ifadə vasitələri ilə əks etdirən nümunələrindəndir.

Türk nağılları özünə xas bəzi xüsusiyyətlərə malikdir. Hər nağıldan bir ibrət, bir dərs çıxarmaq olur. Nağıllar ənənəvi bir başlanğıc ilə başlayır. Bu mərhələ dinləyicisini utopik bir dünyanın astanasından içəri çəkir. Bütün nağıllar xoşbəxt son ilə və daha çox "onlar çatmış muradına, biz çıxmaq mürvətinə" ifadəsi ilə bitir.

Türk xalq nağıllarının qəhrəmanları, əsasən, insanlardır. Daha sonra heyvanlar və fəvqəltəbii varlıqlar gəlir. Nağıllarda zaman "əvvəlki zaman" şəklində; İnsanlar, real həyatda qarşılıq tapmayan pəri, div, pəri padşahının oğlu kimi obrazlar, məkan isə bəzən yeddi qat yerin altı, yeddi qat yerin üstü, bəzən möhtəşəm saraylar, dağlar, getməklə qurtarmayan yollar şəklində təsvir edilir.

Nağıllar yarandığı dövrün geniş lövhəsini, hər hansı bir fərd və ya fərdlərin həyatının müəyyən bir anını və ya həyatının geniş bir dövrünü əks etdirməyə imkan verən nəqlətmədir. Nağıllar janrına görə müxtəlifdir. Heyvanlar haqqındakı nağıllar folklorun ən qədim janrlarındandır. Oruc Əliyevin də fikirlərinə əsaslanaraq, deyə bilərik ki, nağıllarda heyvanların, eləcə də quşların mənşəyi, totem heyvanlar barədə süjetlərə rast gəlinir (4, 27). Bu cür nağıllar öncə əfsanə kimi nəzərə çarpır. Lakin hər heyvanın danışıqı, hərəkəti və xarakteri nağılçı tərəfindən ustalılıqla təsvir edildiyi üçün əfsanəlikdən uzaqlaşır, nağıl janrı kimi formalaşaraq sabitləşir.

Heyvanlar haqqındaki nağılları qədim əsatiri görüşlərlə əlaqələndirən tədqiqatçı N.Seyidov nağıllarda iştirak edən heyvanları xüsusiyyətlərinə görə iki yer bölür.

1. İnsanlara xas olan cəhətlərin heyvanlarda təzahür etməsi
2. Hər heyvanın ayrılıqda özünə aid olan xüsusiyyətlərin əksi

Hər iki halda da ki, bu nağıllarda mənalı bədii təsvir vasitələrindən istifadə yolu ilə obrazların daxili aləmi açılır. Burada heyvan və quşlar obraz olaraq insan kimi danışır, düşünür.

“Təbiətin canlandırılması animist dünya görüşündən gəlir. Poetik şərtilik daşıyan bu xüsusiyyət sehri nağıllarda, tapmacalarda, əfsanələrdə və b. janrlarda da təsadüf olunur. Deməli, nə personajlar - heyvanlar, nə də onların düşünmək və danışmaq qabiliyyəti, təkcə heyvanlar haqqındaki nağıllarda təsadüf olunmur” (4, 2). Lakin digər heyvanlar haqqındaki nağıllarda heyvanlar baş obraz olur, onların hərəkət və münasibətləri süjetin əsasında durur, digərlərində isə heyvanlar danışsa da, birmənalı olaraq, köməkçi funksiyasını yerinə yetirirlər.

Heyvanlar haqqındaki nağıllarda hər şey sadə olur. İştirakçıların sayı tanış olan heyvan və quşları əhatə edir. Bu nağıllarda iştirak edən heyvanlar insan kimi həyat sürür, bir-biri ilə danışır, vuruşur, küsür, dostluq və düşmənçilik edirlər. Bu iş və hərəkətlər heyvanlara məxsus bir əda ilə, müəyyən əfsanəvi boyalarla bəzənmiş şəkildə aparılır. Bu cür nağıllarda hərəkət, davranış əsas yer tutur.

Azərbaycan və qırğız nağılları obrazlar aləmi ilə zəngindir. Heyvanlar haqqında nağıllarda obrazlar aləminin eyniliyi müşahidə edilsə də, eyni heyvanın müxtəlif xarakterlərinin təsvirinə rast gəlirik. Obrazların xarakterləri süjet boyu açılır. Hər bir süjetdə obrazın əsas cəhəti üzə çıxır, demək olar ki, hadisələrin təsviri də, ideyası da məhz həmin xarakterlərlə birbaşa əlaqələndirilir.

Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda yırtıcılar - şir, pələng, ayı, canavar, tülkü və b. bütün başqa xırda meşə heyvanlarına və quşlarına, eləcə də insanlara qarşı qoyulur. Bu cür nağıllarda heyvanlar insanlara bəzən dost münasibətində, bəzən isə düşmən münasibətində olur. “Bu tip nağıllarda antiteza güclü-zəif, böyük-kiçik, yırtıcı-qeyri-yırtıcı prinsipi ilə qoyulur. Bununla yanaşı, nağıl yırtıcı, vəhşi heyvanların aralarındakı toqquşmanı da göstərir. Vəhşi heyvanların bir-birlərinə yaxın olmalarına baxmayaraq, yırtıcılar bir-birlərinə qarşı da rəhmsizdir”(4, 5).

Məsələn, tülkü canavarı bir hiylə ilə şirin zərbəsi altına salır, şiri və ayını aldaraq insanın zərbəsi altına salır. Belə xüsusiyyətlər xırda meşə vəhşiləri düşərgəsində və ev heyvanları arasında yoxdur. Bu cür heyvanlar bir-birlərinə kömək edir, yardımlaşırlar.

Həm Azərbaycan, həm də qırğız nağıllarında ən çox işlədilən obrazlardan biri də tülküdür. Nağıllarımızda tülküyə ikili münasibət nəzərə çarpır.

Tülkələrin spesifik xüsusiyyətləri var. Tülkələr hiyləgər və yeni şəraitə tez uyğunlaşan heyvanlardır. Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan və qırğız şifahi

xalq ədəbiyyatında tülkü hiyləgərliyin, eyni zamanda ağıl və fərasətin rəmzidir. Bununla bağlı çoxlu nağıllarımız var: “Tülkü, tülkü, tünbəki”, “Tülkü baba və hacıleylək”, “Tülkü və kəklik”, “Tülkü ilə toyuq” və s.

Tülkü ilə bağlı atalar sözləri də folklorumuzda öz əksini tapmışdır: Tülkü tülkülüyünü sübut edincə, dərisini boğazından çıxardılar. Dərə xəlvət, tülkü bəy. Tülkü tülküyə buyurar, tülkü də quyuğuna. Tülkünün meydanda nə işi var ki, dərisinə qiymət qoysunlar. Qoca tülkü tora düşməz.

Heyvanlarla bağlı nağıllarda hadisələrin gedişində tülkü obrazının xarakteri yeni çalarlarla açılır. Belə ki, hər nağılda tülkü müxtəlif heyvan və quşlarla, eləcə də insanlarla münasibətdə özünü müxtəlif cür aparır. Hər nağılda tülkü obrazının fərqli xarakterini görə bilirik. Bununla belə, tülkü yırtıcı xüsusiyyətini itirmir.

Tülkü çox zaman bütün heyvanlardan ağıllı olması və bicliyi ilə seçilir. O, görünmədən toyuq hiniyə girir, çox güclü vəhşiləri–canavarı, ayını asanlıqla aldadır. Bununla yanaşı, tülkü ayı, canavar və digər vəhşi heyvanlarla mehriban münasibət saxlamağa çalışır. Buradan da onun ikinci keyfiyyəti, ikiüzlülüüyü meydana çıxır. Bu səbəbdən nağıllarda tülkü “hiyləgərlik” rəmzi kimi verilir. Tülkü bir çox xalqların nağıllarında olduğu kimi, Azərbaycan və qırğız nağıllarında da hiyləgərliyi və müftə yeməyi təmsil edir.

Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda yırtıcı heyvanlar – şir, pələng, ayı, canavar, tülkü və s. xırda meşə heyvanlarına və quşlara, eləcə də ev heyvanlarına qarşı qoyulur. Bununla yanaşı, nağıllarda yırtıcı, vəhşi heyvanların aralarındakı toqquşma da göstərilir. Vəhşi heyvanların bir-birilərinə yaxın olmalarına baxmayaraq, yırtıcılar bir-birilərinə qarşı çox rəhmsizdirlər. Xırda meşə vəhşiləri düşərgəsində və ev heyvanları arasında isə münasibət fərqlidir: onları bir-birinə kömək etmək istəyi yaxınlaşdırır.

“Tülkü, tülkü, tünbəki” nağılında vəhşi heyvanların bir-birinə olan münasibətindən söhbət açılır. Quyuda ağaran bir quyruq görən ilan, tısbağa, tülkü, çaqqal, qurd, donuz və ayı həmin quyuya düşürlər. Onlar nə qədər çalışsalar da, quyudan çıxıb bilmirlər. Tülkü bu heyvanlardan canını qurtarmaq üçün hiyləyə əl atır. Bir mahnı oxuyur, kimin adı axırda gəlsə, onu yeyirlər. Beləcə ayıdan başqa bütün heyvanları yeyirlər. Tülkü yenə hiylə işlədir. O, bir neçə gün sonra qoltuğunun altında saxladığı donuz ətinə yeməyə başlayır. Bunu görən ayı da öz qoltuğunun ətinə yeməyə başlayır. Sel kimi axan qan ayını öldürür. Ovçu quyuda qalmış tülkünü çıxarır. Tülkü bu səfər də ovçunun əlindən qurtulur (2, 487-493).

“Hiyləgər keçi” nağılında isə söhbət ev heyvanlarından gedir. Köçdən ayrı düşən heyvanlar – dana bir ayı dərisi, keçi bir qurd dərisi, qoyun isə bir tülkü dərisi tapıb bürünürlər. Ayı, qurd və tülkü ilə qarşılaşan bu heyvanlar keçinin ağıl və hiyləsi nəticəsində qurtulurlar. İkinci dəfə də keçi dana və qoyunu vəhşi heyvanlardan xilas edir. Bu nağılda ağıllı keçinin yoldaşlarını və özünü vəhşi heyvanların əlindən xilas etməsi təsvir olunur.

Tülkü türklər arasında totem olaraq görülməkdədir. Altaylılar və Yakut-

larda totemlər arasında tülkünün də yer alması onun qədim dövrlərdə ata simvolu olduğuna işarə edilir. Tülkü bütün dünya nağıllarında mənfi bir obraz olaraq yer alır. Tülkü obrazı ən çox hiyləgər obrazları təmsil edir.

Altay nağıllarında adı ən çox çəkilən heyvanlardan biridir. Bu nağıllarda tülkü obrazı öz spesifikliyi ilə seçilir. O, bu nağılların bir çoxunda insana kömək etməsi ilə diqqət çəkir. Azərbaycan və qırğız nağıllarının bir çoxunda da biz tülkünün yardımsevərliyini görə bilirik. Bəzi Qırğız, Özbək, Qazax kimi Orta Asiya nağıllarında da kult təsiri ilə meydana gəlmiş müsbət tip olan tülkü kimi qarşımıza çıxır. “Böri Bilən Mergen” adlı özbək nağılında tülkü qocanı qurdun ağzından qurtarır. “Çal, Ayıq və Tülkü” adlı nağılda tülkü yaşlı adamı ayıdan qoruyur. “İlanın işi zəhər salmaq” nağılında çobanı ılandan tülkü xilas edir. Özbək nağıllarının araşdırmaçısı Cəlalov tülkünün müsbət obraz kimi işləndiyi Özbək nağıllarını araşdırarkən, bu vəziyyətin, Özbək nağıllarını, xüsusilə Avropa və Rus nağıllarından ayıran əhəmiyyətli bir xüsusiyyət olduğunu bildirir. Özbək nağıllarının bu cəhəti ilə də totemistik dövrlərdən qalma təsəvvürlərin izlərini daşdığına işarə edir. Bu cəhəti Azərbaycan və Qırğız nağıllarına da aid edilir.

Bir çox heyvanlarla bağlı nağıllarda heyvanla yanaşı, insanların da iştirakı özünü göstərir. Bəzi nağıllarda heyvanlar deyil, insanlar çıxılmaz vəziyyətə düşür, aldadılır. Buna misal olaraq, «Tülkünün kələyi» nağılını göstərmək olar. Bu nağılda ovçu ilə tülkü qarşı-qarşıya gətirilir. Tülkələr Ovçu Pirimin Toyuq hininə gəlib girir. Ovçu Pirim üçüncü gün tülkuları yaxalaya bilir. Onları balta ilə vurub öldürür. Tülkələrdən təkə biri quyruq ələ verməyib qaçıb aradan çıxır. Ovçu Pirim öldürdüyü tülkələrin dərisini soyur, içinə saman təpib, dirəkdən asır. Qaçan tülkü isə Ovçu Pirimin toyuqlarını bir-bir yeyir. Nəhayət, Ovçu Pirim bacadan düşən tülkünün ağzını bağlayıb onu tutur. Tülkü ovçunun hiyləsini başa düşüb, yuxarıdan asılan tülkü dərilərinin arasından özünü asır. Çox axtarışdan sonra bunu bilən Ovçu tülkünü götürüb yerə çırpır. Bu dəfə tülkü özünü ölümlüyə vurur. Ovçu Pirim onun hiyləsinə aldanır, öz-özünə deyir ki, tülkü ölüb, bir az çörək yeyim, sonra bu tülkünün də dərisini soyub duzlayaram, o biri tülkü dərilərinin yanından asaram. Ovçu Pirimin başı yeməyə qarışanda tülkü sıçrayıb qaçır. Ovçu Pirim tülkünü əlindən qaçırdığına peşman olur.

Azərbaycan folklor nümunəsi olan «Armudanla tülkü» nağılında insanla tülkü arasındakı münasibət başlıca yer tutur. Bu nağılda tülkü oğlana kömək edir. Kasıb oğlan tülkünün hiyləsi və köməyiylə şah qızı ilə evlənir, var-dövlət sahibi olur, xoşbəxt yaşamağa başlayır. Tülkü oğlanı yoxlamaq üçün onu sınağa çəkir. Onunla şərt kəsir:

«Mən sənə bu qədər yaxşılıq elədim, səni mal-dövlətə çatdırdım, padşahın qızını sənə aldım. Bunun əvəzində mən öləndə məni cah-cəlalə götürərsən.

Armudan dedi:

- Allah eləməsin, başından bir tük əskik olsun. Əgər elə şey olsa, mal-dövlətin hamısını xərc elərəm» (4, 11).

Bir müddət sonra tülkü onu yoxlamaq qərarına gəlir, özünü ölülüyə vurur. Armudan qul-qaravaşına tülkünün ölüsünü zibilliyə atdırmağı əmr edir. Tülkünün özünün ölülüyə vurduğunu biləndən sonra isə bu işi etdiyinə peşman olur.

Qırğız folklor nümunəsi olan "Tülkünün elçiliyi" nağlında da tülkü obrazının kasıb bir oğlanın şah qızı ilə evləndirməsinə vəsilə olduğunun şahidi oluruq. Bu nağılda da tülkü hiyləgərliyi ilə oğlana kömək edir. Lakin qırğız nümunəsində biz tülkünün oğlanı sınağa çəkməsini görmürük.

Qırğız nağılı olan "Qoca kişi və tülkü" nağlında da biz insan və tülkü dostluğunu görürük. Tülkü qıtlıq olan ildə əlacsız qalıb bir qocanın evinə gedir, ondan yemək istəyir, bunun qarşılığında da doğulacaq yeddi körpəsini verəcəyini, bununla yanaşı, şir, qaplan, ayı və qurd kimi heyvanların ovlanmasında kömək edəcəyini söyləyir. Nağıl boyunca qocaya kömək məqsədilə aslanı, qaplanı, ayı və qurdu hiylə ilə aldadan tülkü obrazını görürük. Tülkü bu nağılda da hiyləgər obrazında canlandırılrsa da, qocaya yalan danışmır, verdiyi sözə əməl edir.

Bu tip nağıllarda biz tülkünün müsbət xüsusiyyətlərinin şahidi oluruq. "Eşşəklə tülkü" adlı Azərbaycan nağlında da tülkünün yardımsevərliyini görürük. Belə ki, hiyləgər tülkü ilk olaraq eşşəyi sahibinin zülmündən xilas edir, sonra isə bir müddət onu şirin pəncəsindən qoruyur (2, 483-486).

"Tülkü, tülkü, tünbəki" nağlında vəhşi heyvanların bir-birinə olan münasibətindən danışılır. Azərbaycan nağıllarından olan "Dost dosta tən gərək" nağlında şir, qurd, bir də tülkünün dostluğundan bəhs edilir. Onlar şərtləşirlər ki, hər nə tapsalar, bir yerdə yesinlər, həm də bir-birinə yardım etsinlər. Bir gün şir bir öküz, qurd bir qoyun, tülkü də bir toyuq gətirir. Əvvəlcə qurd bölgünü aparır. O, öküzü şirə, qoyunu özünə, toyuğu isə tülküyə ayırır. Bu bölgü şirin xoşuna gəlmir və qurdu parça-parça edir. Bunu görən tülkü şirə deyir ki, öküz naharın, qoyun gündüz yeməyin, toyuq da şam yeməyin olsun. Bu bölgü isə şirin xoşuna gəlir. Beləliklə, tülkü öz canını şirin əlindən qurtarır. "Dana, keç, qoyun" nağılının süjeti "Dost dosta tən gərək" nağılına bənzəyir. Bu nağılda da tülkü aslanın əlindən sağ çıxır. "Tülkünün kələyi" nağlında da tülkünün "hiyləgər" keyfiyyəti ilə qarşılaşırıq.

Qırğız nağılı olan "Tülkü, qaplan, ayı və qurd" nağlında da heyvanların qarşılıqlı sövdələşməsindən söhbət gedir. Dörd dost əvvəlcə ovlanacaq yeməklərə görə şərt kəsirlər. Bu zaman dəvə ilə də qarşılaşma var. Tülkü ortaqları və dostları olan qurd, aslan və ayını aldadaraq birlikdə yeməyə qərar verən dəvənin ətinə tək başına sahib olur. Bu nağılda dəvə də axmaq, tez aldanan təsvir olunur. Tülkü dəvəni aldadıb kəsir və onu beş hissəyə bölür. Böyrəyi yediyi üçün aslan qurdu öldürür. Aslan tülküyə inanaraq özünü dağdan atır və ölür. Ən sonda isə "öz qarnımı deşib ətimi yeyirəm" – deyən tülkü ayını aldadır. Ayı da öz qarnını yarıb və ölür. Tülkünün hiyləgərliyi ilə dəvə, qaplan, ayı və qurd ölürlər (5, 194-196). Burada biz dəvənin hərisliyini, qaplanın şöhrətpərəstliyini, ayının axmaqlığını, qurdun acgözlüyünü görürük.

Tülkü bütün nağıllarda hiyləgər, ağıllı obraz kimi canlandırılmışdır. Bəzi nağıllarda tülkünün axmaqlığının da şahidi oluruq. "Quyruğunu cəzalandıran tülkü" adlı qırğız nağılında tülkü axmaqlığını görürük. Əvvəlcə qeyd edək ki, tülkülər quyruqlarını yorğan kimi istifadə edirlər. Qışda qardan çala qazır, kömbə kimi yumrulandır, quyruqları ilə burunlarını soyuqdan qoruruyar. Tülkülərdə quyruq həm də sükan rolunu oynayır, kənara tez dönməyə kömək edir. Tülkü bu nağılda ovçulardan qaçır, canını qurtarır. Bundan sonra tülkü bir-bir bədən üzvlərini sorğu edir. Əvvəlcə gözündən soruşur ki, sən nə gördün? Gözü cavab verir ki, tazıları görüb dərhal bu hini tapıb. Qulağına sual verəndə isə aldığı cavab o olur ki, tazıların, ovçuların səsinə eşidib xəbər verir. Bu sualı bütün bədən üzvlərinə ünvanlayıb cavabını alır. Sonda quyruğuna üz tutub soruşanda aldığı cavab tülkünün məmnun etmir. Quyruğun cavabı bu olur ki, itlər hücum edəndə mən ayaqların arasına girib canımı güclə qurtardım. Tülkü əsəbiləşib quyruğunu itlərə verir. "Sirkə nə qədər tünd olsa, öz qabını çartlar" atalar sözü nağılın ideyası ilə səsləşir.

Bir çox nağıllarda hiyləgərlik rəmzi kimi tanınan tülkü heç də həmişə eyni funksiyadan çıxış etmir. "Tülkü, tısağa və gənə" adlı qırğız nağılında tülkü hiyləgər deyil, axmaq obraz kimi canlandırılıb. Bu nağılda tülkünün ənənəvi xarakterinin – hiyləgərliyinin gənə obrazına köçürüldüyünün şahidi oluruq.

Azərbaycan xalq nağılları olan "Tülkü baba və Hacıleylək", "Tülkü və kəklik" kimi nağıllarda tülkü başqa heyvanlardan fərqlənmişdir. Bu tip nağıllarda tülkü aldatdığı heyvanların vəziyyətinə düşür. "Tülkü baba və Hacıleylək" nağılında tülkü dostu Hacıleyləyi qonaq çağıraraq sinidə şorba verir. Hacıleylək nə qədər çalışsa da, dimdiyinə bir düyü də olsa, gəlmir. Tülküdən intiqam almaq istəyən Hacıleylək onu qanadları üstünə alıb göyə qalxır. Oradan da tülkünün aşağı salır. Dostu Hacıleyləyi ac saxlayan tülkü öz əməlinin cəzasını çəkir. "Tülkü və kəklik" nağılında isə tülkünün ələ keçirdiyi kəklik onun ağzından qurtaraq uçub gedir.

Göründüyü kimi, tülkü obrazının iştirak etdiyi nağıllarda digər heyvanlarla bağlı nağıllarda olduğu kimi, «ağıllı», «hiyləgər», «axmaq» və bu kimi xarakterləri canlandıran obrazların qarşıdurmasını görürük.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası: 16 cildə, XVc. Dərələyəz folkloru / Toplayıb tərtib edənlər H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2006, 484 s.
2. Azərbaycan nağılları: 5 cildə, III c. / Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı: Azərb.SSR EA, 1962, 282 s.
3. Azərbaycan nağılları: 5 cildə, I c. / Tərtib edənlər Ə.Cəfərli, S.Əhlimanqızı. Bakı: Şərq-Qərb, 2004, 367 s.
4. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, 192 s.
5. Karadavut, Z.. Kırgız Masalları. Konya: Köme, 2006
6. Karadavut, Z. Kırgız masallarında mitoloji unsurlar, Milli Folklor, 2010, 11(85), 71-80.
7. Orucova S.H. Azərbaycan folklorunun toplanma, tərcümə və nəşr problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 536 s.
8. Təhmasib M.H., Azərbaycan xalq dastanları (Orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972.

**ОБРАЗ ЛИСЫ
В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ И КЫРГЫЗСКИХ СКАЗКАХ**

Г.К.ГУЛУЗАДЕ

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается образ лисы, часто встречающаяся в азербайджанских и кыргызских сказках. В процессе того, развивается сюжет сказки, образ лисы приобретает новые характерные черты. В сравнении с другими животными и птицами лиса ведет себя своеобразно. В каждой сказке мы видим разный характер лисы.

Ключевые слова: кыргыз, лиса, сказка, фольклор, животное

**THE CHARACTER OF FOX
IN AZERBAIJANI AND KYRGYZIAN FAIRY TALES**

G.K.GULUZADEH

SUMMARY

In this article, we have analyzed the fairy tales about foxes both in Azerbaijani, and Kyrgyzian folklore. We found that, the image of Fox was very popular both in Azerbaijani, and in Kyrgyzian fairy tales. The succession of the events opens new hews of the traditional image of Fox that has rich individual features. That is, Fox behaves differently when he meets various animals or birds. We can see various characters of the fox image in each fairy tale.

Key words: Kyrgyzian, fox, fairy tale, folklore, animal

UOT 81”37**AŞIQ ALININ LİRİKASINDA DİLİN SƏLİSLİYİ****Ə.Y.QASIMOV***Bakı Dövlət Universiteti**eles@box.az*

Məqalədə aşiq Alı yaradıcılığında, onun yaratdığı bədii nümunələrdə, artıq sözlərdən, məcazlar və s. istifadə etmədiyi, sözlərə həssaslıqla yanaşdığı, az sözlə çox məna ifadə etmə bacarığı, dilin saflığının qorunması, öz doğma ana dilinə dərinlikdən bələd olması araşdırılıb izah olunur.

Açar sözlər: dağlar, zimistan, rəncbər, teyman, Tükəzban, fəqir, Bəsdı.

“XIX əsrdən etibarən aşiq poeziyası öz üfüqlərini genişləndirərək yeni zəmində inkişaf etməyə başlamışdır. Bu əsrdə yaşayan aşıqlar içərisində Göyçənin saz-söz ustalarının fəaliyyəti xüsusi diqqətə layiqdir. Aşiq Alı sənəti ilə rəvnəqlənən bu yaradıcılıq aləmi Aşiq Ələsgər poeziyası ilə elə bir zirvəyə yüksəlmişdir ki, bu yüksəliş Azərbaycan aşiq şeirinin tarixində xüsusi bir mərhələ təşkil etmişdir” (3, 12). Bu ədəbi mühitdə Ağ Aşiq yaradıcılıq məktəbi də öz rolunu oynamış, öz sözünü demiş, aşiq ədəbiyyatımıza öz dəsti-xəttini gətirmişdir. Ağ Aşiq məktəbinin ən layiqli davamçısı olan Aşiq Alı öz ustadının ideyalarını, ruhunu, üslubunu davam etdirmiş, yaşatmış, qorumuş, qiymətli bir miras kimi özündən sonrakı nəsələ ötürmüşdür.

Azərbaycan ədəbiyyatının fenomenal şəxsiyyətlərindən olan Aşiq Alı sözə tələbkarlıqla yanaşan, sözün qədrini bilərək mənasını qoruya-qoruya işlədən sənətkarlardan olmuşdur. Bir söz sərrafı olaraq o, yaratdığı bədii nümunələrdə artıq ifadə və ibarələrə yer vermir, yersiz məcazlardan qaçırdı. Tədqiqatçıların gəldiyi qənaətə görə onun şeirlərində bir dənə də olsun artıq kəlməyə rast gəlmək mümkünsüzdür. Araşdırmaçıları aşığın qoşmasını, gəraylısını, ustadnaməsini, bayatısını, tənçisini, təsnifini sanki riyazi dəqiqliklə qurulmuş bir düsturla müqayisə edirlər. Folklorşünasların fikirlərinə görə onun əsərlərindən bir kəlməni, bir sözü, hətta kiçik bir bağlayıcını da çıxarmaq əsərdə məna itkisinə səbəb ola bilər. Buna görə də o, sözə söz dəyəri verərək, söylədiyi sözü düşünərək söyləyirdi:

Alı, sərhesab ol müdam hər işdə,
İnsanlar xar olur naqis vərmişdə
Elə söylə, elə davran gərmişdə,
Bir təmiz qəlb səndən qaralanmasın (2, 66).

Məlumdur ki, Aşıq Alı şeirlərində fikrini elə yığcam ifadə edir, az sözlə elə geniş məna tutumu yaradır ki, biz bir neçə qısa misra ilə ən geniş və müxtəlif məfhumlar barədə təsəvvürə malik oluruq. Həm təsvir olunan məkanın adı və səmti, həm də təbiəti və gözəlliyi barədə məlumatlandırırıq. Bu da aşığın sənətkarlığından, sözləri, kəlamları zərgər dəqiqliyi ilə işlətməsindən irəli gəlir. Bu xüsusiyyət onun müxtəlif janrlarda yazdığı şeirlərdə əksini tapır. Aşıq şeir şəkilləri içərisində sanbalına və poetik quruluşuna görə ağır janrlardan olan tənisləri də o, ustad peşəkarlığı ilə yarada bilmişdir. Nümunələrə nəzər salmaqla bunun şahidi olmaq mümkündür:

Güman etmə nankorluğu az ardı,
Səmtsiz uçan səmasında azardı.
Bəd xələfin cismi cana azardı,
Nə qədər cövr etsə, ata bilməzsən (2, 10).

Bu nümunədə sənətkarın öz doğma dilinə dərinlən bələdliyi, onun leksik-semantik məna tutumuna vaxif olması aydınca hiss olunur. Aşıq cinasları elə ustalıqla işlətməmişdir ki, bu həm Azərbaycan dilinin mükəmməlliyini təzahür etdirir, həm də aşığın sənətkarlıq qabiliyyətini üzə çıxarır. Onun istənilən mövzuda, istənilən tənisinə nəzər salsaq, eyni peşəkarlığın izlərini görürük:

Səndən kənar necə qərar eylərəm,
İnsana pənahsan, qalasan, dağlar.
Sənsiz bu aləmdən fərar eylərəm,
Həmdəm olub qeydə qalasan, dağlar (1, 29).

“Qalasan, dağlar” adlı bu tənisdə də çox gözəl poetik siqlətli cinaslar yaradılmışdır. Nümunədə “qalasan, dağlar” ifadəsi birinci dəfə “qala”, “qəsr” mənasında, ikinci dəfə isə “qeydə qalmaq”, “qayğısına qalmaq” feilinin arzu şəklində işlədilmişdir. Bu da onu deməyə əsas verir ki, heç bir bəzək-düzək olmadan, adi sözlərlə gözəl, səmimi ifadə tərzində Aşıq Alının qüdrətini təsdiqləyən sübutlardandır. O, istifadə etdiyi xitablarla həm müraciət etdiyi ünvanı diqqət mərkəzinə çəkir, həm də fikrini çatdırarkən sözlərin daha diqqətlə seçilməsinə nail olur. Ağrı dağına xitabən yazdığı qoşmaya nəzər salmaq yerinə düşər:

Havalanıb ərş üzünə qalxmısan,
Dağların sultanı, nər, Ağrı dağı.
Bahar əyyamıdır, zimistan keçib,
Əksilməz sinəndən qar, Ağrı dağı! (2, 48).

Müəllif dilinin səlisliyi, gözəlliyi məharətlə işlədilmiş bədii təsvir vasitələri “Ağrı dağı” qoşmasında da özünü göstərir. Şeirdə Ağrı dağının havalanıb ərş üzünə qalxması metafora, dağların sultanı, nər ifadəsi rəmz, əksilməz sinəndən qar ifadəsi isə metonimiyadır. Növbəti bənddə yenə də mükəmməl məcazlar sistemi davam edir:

Əriməz buz dağın, il üstən keçər,
Elə ormanın var gülüstan keçər.
Sərindən açılmaz zimistan keçər,
Ətəyində bağça bağ, Ağrı dağı (2, 48).

Bu bənddə isə buz dağı ifadəsi epitet, “Elə ormanın var gülüstan keçər” təşbehi eyni zamanda bədii təzadla da müşayiət olunur. Onun dağlara müraciətlə yazdığı şeirlərinin əksəriyyətində eyni dil səlisiyi ilə qarşılaşırıq. Məsələn, “Dəlidağ” şeirində “Neçə yaylaq asılıbdı yaxandan” misrası metafora, Dəlidağın başda taca bənzədilməsi isə təşbehdür. Həmçinin xitablar üzərində qurulan şeirlərində də dilin mükəmməliyi özünü göstərir. Kəkliyə xitabən qələmə aldığı şeirdən misralara nəzər salmaq kifayətdir: “Qəmli oxuyardım mən səndən betər, Düz çağrılır adın: “xınalı kəklik” (1, 33). Yaxud da “Qızlar dəstələnib gəzər oylağı, Oylaq, bizim oyaqlara bənzərsən” (3, 290) kimi təbiət təsvirli şeirləri öz cazibədarlığı, nəfisliyi, yığcamlığı, lakonikliyi, məzmun dolğunluğu, forma gözəlliyi ilə könülləri oxşayır, xəlqiliyi ilə seçilir.

Aşiq Alı şeirlərinin bədii dil mükəmməliyi yalnız təbiət mövzulu əsərləri ilə məhdudlaşmır. Eyni poetik vüsəti onun gözəllərin vəsfinə həsr etdiyi şeirlərində də görə bilərik:

Bizim elin gözəlinin
Camalından doymaq olmur.
Boy-buxunu can alandır,
Ləbləritək qaymaq olmur (2, 7).

Bu gəraylıda bədii təsvir vasitələrindən yerli-yerində istifadə edilmiş, el arasında işlədilən idiom və ifadələrə meydan verilmişdir. Nümunədə “Camalından doymaq olmur” misrası metonimiya, “can alandı” birləşməsi mübaligə, “Ləbləritək qaymaq olmur” sətirləri isə təşbehlə bəzədilmişdir.

Eyni fikirləri onun ictimai məzmunlu şeirlərinin dilinə də aid edə bilərik. Gəraylılarına nəzər salmaqla onun dilinin necə axıcı və rəvan olmasını müşahidə etmək olar. Baxmayaraq ki, nümunə gətirdiyimiz gəraylılarda mövzu bədbin ruhludur, şeirin dil gözəlliyi ona xüsusi şüxluq gətirir:

Şah başında tac yaşadı,
Rəncbər əkdi – ac yaşadı,
Xoş sözə möhtac yaşadı,
Nə insaf, nə iman oldu (2, 15).

və ya

Aldı müflis danasını,
Mələr qoydu anasını,
Qorudu öz xanasını
Çara ahu-zara qaldı (2, 63).

Aşiq Alı dilinin orijinallığı bir də onda özünü göstərir ki, o, təsvir etdiyi bütün predmet və anlayışlara olduqutək, gözəllərə də müşahidəçi kimi yanaşmayıb, onlara öz münasibətini bildirir, onları özünəməxsus dillə oxşayır. “Qurbandı” rədifli qoşmasına diqqət etsək görərik ki, 6+5 bölgüsünə əsaslanan şeirin bir bəndində bölgünün ikinci tərəfi eyni söz birləşməsinin təkrarından yararlanıb, amma yenə də yoruculuq yox, dil rəvanlığına səbəb olmuşdur:

Əhdə peyman ara eşqin yolunda,
Olmaya qəlb qara, eşqin yolunda,

Bir vəfalı yara eşqin yolunda
Bivəfa aşiqin yüzü qurbandı (2, 31).

Aşiq Alı şeirində estetik zövq, gözəlliyə can atma, bu gözəlliyin dolğun və real təsviri, vəsfi xarakterik cəhətdir. Bu gözəlliyin bütün irili-xırdalı cəhətləri, ən müxtəlif detalları bəzən ayrılıqda bütün bir şeirin əsas mövzusunə çevrilir, mükəmməl məcazlarla ifadəsini tapır:

Nə maralda, nə ceyranda görmədim,
Belə sərraf, belə sərxoş ala göz.
Əfsun edib saldı məni azara,
Ucbatından hey çəkirim nala, göz (2, 29).

Aşiq gözəlin gözünü təsvir etmək üçün tutarlı vasitələr tapır, bu onların təsir gücünü artırır. Birinci-ikinci misralarda “nə maralda, nə ceyranda görmədim” mübaligəsi, ikinci misrada “belə sərraf, belə sərxoş” epitetləri ilə ifadə olunmuş gözəllik mənbəyidirsə, bəndin sonrakı misralarında onu əfsun edib azara salan, nalə çəkməyə vadar edən bəla mənbəyidir. Sonrakı bənddə aşiq gözlərə daha canlı, daha alleqorik münasibət bəsləyir. Göz adı bir bədən üzvü deyil, real həyatı varlıqdır, poetik obraz olaraq canlandırılır. Aşiq Alı gözəli, gözəlliyi yalnız ona xas olan bir qələmlə, poetik dillə vəsf edir:

Sənsən qönçə dəhan, sərvə xuraman,
Yaraşsən bağça-bağa Tükəzban!
Bəyaz sənə, eyin şəhla, qaş kaman,
Müştaq oldum ay qabağa Tükəzban! (2, 40).

Qoşmada Tükəzbanın üz cizgiləri bədii təsvir vasitələri ilə çox zərif şəkildə verilmişdir. Burada “qönçə dəhan”, “sərvə xuraman” sözləri təşbeh, “bəyaz sənə”, “qaş kaman”, “eyin şəhla” sözləri bədii təyin-epitetlər, “yaraşsən bağça-bağa” ifadəsi isə metonimiyadır.

Aşiqin şeirlərinin dilinin səlisliyi və gözəlliyi eyni zamanda onun yaratdığı mükəmməl daxili qafiyələnmədə də özünü göstərir:

Artırdın məlalım, həm qeylü-qalım,
Tərk edim mahalım, sərf edim malım,
Ya ölüm, ya alım, yox desən, zalım,
Aşkar oldu son sualım, Bəsdə yar (2, 23).

Diqqət etsək görürük ki, bəndin bütün misralarında bölgü sərhədləri həm qafiyədir, hətta sonuncu misra da həmin qanunauyğunluğa tabe edilmişdir. Başqa bir şeirində isə qafiyələnmə elə tərzdə aparılmışdır ki, həm məzmun, həm də forma vəhdəti nümayiş olunmuşdur:

Özgələrdən bizə xətər yetişməz,
Eyləməsək özümü zə özümüz.
Alışmışam, öz oduma yanırım,
Qoy söykənsin közümü zə közümüz (2, 24).

Aşiqin nəinki qoşma və gəraylılarında, həmçinin azhecalı miniatür təsniflərində də dil-üslub mükəmməlliyi özünü göstərir. Cəmi beş hecadan ibarət olan bu şeir şəkillərində həm dolğun qafiyələnmə vardır, həm də poetik axıcılıq əks olunub:

Rütbə gözənlər,
Fəqir əzənlər,
Candan bezənlər,
Yamandır yaman (4, 49).

və ya

Xəzanda xəzəl,
Gərmişdə düz əl,
İsmətli gözəl
Gözəldir, gözəl (4, 66).

Verilmiş bəndlərin ilk üç misrasının öz aralarında agəngdarlıq yaratması bir yana, dördüncü misraların eyni sözün təkrarından yaranan ritmi ürəyə yatımlıdır. Ümumiyyətlə, həmin formada yazılmış digər şeirlərində də Aşıq Alının eyni sənətkarlıq məharətinin şahidi oluruq:

Eşqin canımda,
Xanımanımda.
Mənim yanımda
Qalasan, Bəsdə. (4. 69)

Misralara diqqət etsək, bir ünvanın digər bir ünvanla eynilik təşkil etdiyini müşahidə edərik. Belə ki, əvvəl arzu olunur ki, “eşqin canımda” olsun. Deməli, söhbət aşıqın öz canından, öz vücudundan gedir. Sonra isə həmin canın öz “xanımanımda” qalmasını diləyir. Maraqlısı budur ki, bu xanıman elə “mənim yanımda” yer alan ünvanıdır. Zəncirvari şəkildə ilk üç misrada eyni nəsnədən söhbət gedir. Yalnız son misrada məlum olur ki, bu arzuların o biri tərəfində Bəsdə dayanır.

Aşığın bayatı janrında yazdığı əsərlərində də fikrin dolğunluğu dilin mükəmməlliyi hesabına üzə çıxır. Digər tərəfdən bu janrda yazılmış şeirlərdə cınaqlara müraciət etməyin özü bir peşəkarlıq tələb edir:

Mən aşıqəm, yar aşıq
Kəmsər gəzər yaraşıq,
Dolan tap o zənəni,
Olsun ömrə yaraşıq (4, 66).

Bayatının ilk misrasında “aşıq” və “aşıq” sözləri ustalıqla fərqləndirilmişdir. Sadə cümlədən qurulmuş ikinci misrada isə “yaraşıq” sözü tamamlıq vəzifəsini daşıyır. Son misralar isə təyin budaq cümləsi ilə ifadə olunduğundan “ömrə yaraşıq olan” feili sifət tərkibi poeziyanın tələblərinə uyğun olaraq feilin əmr şəklində işədilmişdir.

Ümumiyyətlə, nümunələrə nəzər saldıqca aşığın sözlərə həssaslıqla yanaşdığının, sözün həqiqi mənasında az sözlə çox məna ifadə etmək bacarığının şahidi oluruq. Məsələn:

Birini mürvət ucaltdı,
Birini qeyrət ucaltdı.
Birini sərvət ucaltdı,
Xoşhal etdi mal birisin (2, 16).

Bəndində ilk üç misrada üç vurulsun üç hasilinə əsaslanan sözlərdən istifadə edilmişdir. Əslində isə həmin sətirlərdə doqquz yox beş fərqli söz işədilib. Misraların hamısı “birini” təkriri ilə başlayıb, “ucaltdı” rədifi ilə tamamlanır. Belə çıxır ki “mürvət, qeyrət, sərvət” sözləri hər biri təkbaşına misralar arasına əlaqəni bərpa etməklə yanaşı, həmçinin qafiyələnmənin ağırlığını da öz üzərlərinə götürmüşlər. Yəni aşıq az söz işlətməklə həm fikrini çatdırabilmişdir, həm də ən optimal yoldan yararlanmışdır.

Nümunələrdən də görüldüyü kimi Aşıq Alı poeziyası öz bədii qüdrəti, mükəmməl obrazlılığı ilə seçilən poeziyadır. Aşıq hansı janrda yazmasından asılı olmayaraq hər bir şeir şəklində fikrini dolğun məcazlarla, səliss şəkildə ifadə etməyi bacarmışdır. Bu səbəbdən də onun lirikası həmişə diqqət mərkəzində olaraq, tədqiqatçıları maraqlandırır.

ƏDƏBİYYAT

1. Sazım, sözüüm. Bakı: Yazıçı, 1978
2. Aşıq Alı. Şeirlər. Bakı: Yazıçı, 1982.
3. Azərbaycan aşıqları və el şairləri. Bakı: Elm, 1983.
4. Həkimov M. Xalqımızın deyimləri və duyumları. Bakı: Maarif, 1986.

ЧЕТКОСТЬ ЯЗЫКА В ЛИРИКЕ АШЫГА АЛЫ

А.Ю.ГАСИМОВ

РЕЗЮМЕ

В статье проанализировано творчество Ашыга Алы, указывается, что в созданных им художественных образцах просматривается трепетное отношение к слову, стремление избегать многословия и умение кратко выразить глубокий смысл, защита чистоты языка, прекрасное знание родного языка.

Ключевые слова: горы, зима, ранжбар, тейман, Тюкезбан, Басди

THE CLARITY OF THE LANGUAGE IN THE LYRICS OF ASHIG ALI

A.Y.GASIMOV

SUMMARY

The article studies and interprets the absence of waste and figurative words, sensitive approach to words, craft to express a lot with few words, caution to preserve the purity in words, deep knowledge of the mothertongue in Asuq Ali's creativity and literary samples.

Keywords: mountains, winter, ranjbar, teiman, Tyukezban, Basdi

TARİX**UOT 39.391 / 687****ORUC BƏY BAYATIN KİTABINDA
MADDİ MƏDƏNİYYƏTƏ DAİR TƏSVİRLƏR**

Ş.T.BÜNYADOVA
Bakı Dövlət Universiteti
Shirin_bunyard@mail.ru

Məqalə Oruc bəy Bayatın kitabındakı etnoqrafik məsələlərə - maddi mədəniyyətə dair təsvirlərə həsr olunmuşdur. Etnoqrafiya elminin inkişaf etdirilməsi istiqamətində müxtəlif araşdırmalar və ona işıq tutan zəngin materialların olması vacibdir. Azərbaycan xalqının orta əsrlər etnoqrafik irsini öyrənmək üçün ən maraqlı mənbələrdən biri də həmin dövrlərdə yazıb yaradan müəlliflərin elmə məlum olan əsərləridir. Belə əsərlərdən biri Oruc bəy Bayatın yazdığı kitabdır. Əsər öz zamanına görə Şərqi tarixinə həsr olunmuş nadir incilərdən biri hesab edilirdi. Oruc bəy Bayatın kitabında müəllifin bilavasitə şahidi olduğu hadisələrin təsvir olunması və burada atasından öyrəndikləri əsasında verilən maraqlı məlumatlar əsərin elmi məziyyətini daha da artırır. Bu cür təsvirlər məhz onun əsərində yer almaqdadır.

Açar sözlər: Oruc bəy Bayat, etnoqrafiya, orta əsr, maddi mədəniyyət, məişət.

Oruc bəy Bayat Avropada Don Xuan və ya Don Juan adı ilə tanınan Azərbaycan əsilli bir şəxsiyyətdir. Onun 1560 və ya 1567-ci illərdə dünyaya gəldiyi güman edilir. Qızılbaşların bayat tayfasından olan və Səfəvi sarayında nüfuz sahibi kimi görkəmli yer tutan Sultanəli bəyin oğlu Oruc bəy Bayat atası kimi bir sıra döyüşlərdə iştirak etmişdir. Oruc bəy Bayat Səfəvi səfirinin katibi kimi İspaniyaya getmiş və ömrünün axırlarına kimi orada qalıb yaşamağı üstün tutmuşdur. Orada xristianlığı qəbul edən müəllifin kitabı 1604-cü ildə işıq üzə görmüşdür. Qeyd edək ki, əsər zamanına görə Şərqi tarixinə həsr olunmuş nadir əsərlərdən biri hesab edilir.

Bayatlar türkdilli oğuz tayfalarından biridir. Onlar IX əsrin ikinci yarısında Azərbaycana gəlmişlər. Azərbaycan ərazisində müxtəlif bölgələrdə bir sıra kəndlər indi də bayat tayfalarının adını daşıyır. Bundan əlavə Qarabağda 1747-1748-ci illərdə Pənəhəli xan tərəfindən tikilməsinə fərman verilən Bayat qalası da onlarla əlaqədardır.

Oruc bəy təvazüdə uzaq olsa da, öz səyahətini Marko Polo və Magellanın səyahətləri ilə müqayisə edib (5, 244). Müəllifin məlum kitabında nəinki Azərbaycan xalqına dair, hətta səfər üstə rast gəldiyi digər xalqlar barədə də olduqca maraqlı məlumatlar yer almışdır.

Oruc bəyin öz əsərində etnoqrafik cəhətdən əhəmiyyət kəsb edən məsələlərə dair məlumatlara yer ayırması, orta əsrlərin maddi mədəniyyəti barədə müəyyən fikir söyləməyə imkan verir və tarixi-etnoqrafiya elmi cəhətdən böyük maraq doğurur. Belə məlumatların varlığı eyni zamanda təsvir olunan orta əsrlər dövrünün iqtisadi vəziyyətini dəyərləndirmək baxımından müəyyən qədər imkan yaradır. Bunlardan biri də müəllifin bəhs etdiyi təsərrüfatla bağlı məsələlər haqqındadır.

Müəllifin təsərrüfatla bağlı verdiyi məlumatlarından aydın olur ki, Səfəvilər dövlətinin bütün əyalətləri boyunca məhsuldar torpaqlarda o qədər məhsul becərilirdi ki, xüsusən arpa, buğda və düyü bolluq təşkil edirdi, Şiraz şəhəri bağlı-bağatlı ticarət mərkəzi kimi tanınırdı. Məhsuldar Qəzvin şəhərindən bəhs edərkən o, meyvə bağları və bostanların olduğunu qeyd edir. Orta əsrlərdə ipəkçiliyin ölkənin müxtəlif bölgələrində inkişaf etdiyi bir sıra mənbələrdən məlumdur. Bu barədə İsfahanda və Şamaxıda barama qurdu yetişdirildiyini deməklə, Oruc bəy Bayat da fikri təsdiqləyir (3, 27-28).

Təbii şəraitə uyğun olaraq tarixi Azərbaycan torpaqlarının ayrı-ayrı şəhərlərində müxtəlif meyvələr yetişdirilirdi. Şirazın və torpağı məhsuldar olan Qəzvinin bağ və geniş bostanlarının, Təbrizdə meyvələrin çox olduğunu Oruc bəy Bayat başqa orta əsr müəllifləri kimi təsdiq etmişdir (3, 26-27, 29). Müəllif Şamaxı meşələrində isə çoxlu ov quşları və xüsusən də maral bol olduğunu deyir (3, 28). Bununla yanaşı, o göstərir ki, çayların sahillərində çoxsaylı su dəyirmanları mövcuddur (3, 33). O.Bayatın bunu söyləməsi xalqın təsərrüfat həyatında süni suvarma sisteminin əhəmiyyət kəsb etməsinə dəlalət edir. Xüsusən Araz çayının suvarmadakı rolunu müəllif yüksək qiymətləndirir (3, 105).

Əhalinin təsərrüfat həyatında mühüm rol oynayan maldarlıqdan bəhs edərkən O.Bayat belə yazır ki, qoyun sürüsü çoxdur, onlar ispan danaları boydadır və çəkisi ağırdır (3, 29). Bu qoyunların iri olmaları haqqında fikir söyləməyə imkan verir. Ümumiyyətlə, tarixən Azərbaycanda qoyunçuluq təsərrüfatı daha çox inkişaf etmişdi. Bundan başqa Azərbaycan ərazisində dovşan və kəklik olduğunu söyləyən Oruc bəy həmçinin qeyd edir ki, meşədə vəhşi heyvanlar var, onları dağlıq yerlərdə, qumlu səhralarda görmək olar (3, 34).

Dəniz heyvanlarının dərisindən istifadə olunduğu haqqında da kitabda məlumatlar vardır. O.Bayat qeyd edir ki, balıqçılar suitilərin dərilərini əvvəlcə qurudaraq emal edirlər ki, zeytun yağı saxlamaqdan ötrü ondan istifadə etsinlər (3, 144). Təsəffüfi deyildir ki, bu səpkili məlumat Əbdürrəşid Bakuvi tərəfindən də verilmişdir (2, 117).

Oruc bəy Bayatın orta əsrlərdə həm şimalda və həm də cənubda inkişaf etmiş müxtəlif şəhərlərin adlarını çəkməsi əhalinin say tərkibi, məşğuliyyəti və məskunlaşma dərəcəsi barədə fikir əldə etməyə qismən də olsa, imkan yaradır. Bu məlumatlar həm də şəhərsalma mədəniyyəti haqqında düşünməyə, karvan-sarayların, məscidlərin, hamamların və digər ictimai tikililərin olduğunu təsdiq etməyə kömək edir.

Maddi mədəniyyət ünsürləri olan yaşayış evləri ilə bağlı əsərdə verilən

təsvirlər də əhəmiyyət kəsb edir. Oruc bəy Bayat yazır ki, evlər əsasən daşdan tikilir, ağacdan olanlar da vardır. Lakin hamısının terrasabənzər damları və bağları var (3, 35). Şərqi dünyasında geniş yayılmış sırayı şəxsi evlərlə yanaşı, ictimai tikililərin mövcud olduğu bir gerçəklik idi. Məsələn, Oruc bəy Bayat təkcə Qəzvin şəhərindən bəhs edərkən oranın 500 məscidini özünün saydığını göstərir (3, 27). Müəllif Lahicanda tikilən evlərin ağacdan olduğunu deyir, Heratda isə könulaçan bağlı-bağatlı evlərin varlığından bəhs edir. Bununla yanaşı, müəllif xatırladır ki, Lahicandakı ağacdan tikilən evlər dağlıq ərazidə yerləşdiyindən yaxşı qorunur (3, 28). Bundan əlavə Təbriz evlərinin yarı hissəsinin torpaq altında yerləşdiyini söyləyən O.Bayat onların əksəriyyətinin alçaq olduğunu deyir. Bəzi evlər isə bişmiş kərpicdən böyük olmayan hündürlükdə tikilir və gözəl xarici görkəmə malik olurlar (3, 111). Müəllifin torpaq altında yerləşən evlər barədə məlumatı onların qaradamlar olduğu ehtimalını irəli sürməyə əsas verir. Belə ənənəvi ev tipləri XX əsrdə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində də mövcud olmuşdur.

Orta əsrlərdə şəhərlər cəmiyyətin həyatında mühüm rol oynayan mərkəzlər idi. XVI yüzillikdə Azərbaycanda 30-dan çox şəhərin olduğu haqqında məlumat verən Oruc bəy Bayat bildirir ki, “onların arasında ən irisi Təbrizdir, türklər onu ələ keçirib dağıntıya məruz qoyanadək onun əhalisi 360 min nəfər olmuşdur”(3, 29). O, Şirvan şəhərlərindən bəhs edərkən “Şirvan əhalisinin 15 şəhərdə cəmləndiyini” qeyd edir və “Şamaxıda 225 min nəfərin yaşadığını” göstərirdi (3, 28).

Müəllif təkcə İsfahan şəhərində 600-dən artıq karvansarayın, 300 hamamın və 10000 dükanın olduğunu söyləyir (3, 27). İsfahan 100 darvaza şəhəri kimi Strabon tərəfindən qeyd edilir. Xüsusi evlərdə ucalan qüllələrin sayına görə 100 ev hələ də vardır. Ən yüksək olanı isə şah tövləsinin yanındakı qüllədir. Onun yuxarı hissəsi qeyri-adi materialdan - şah Təhmasibin sürək ovu zamanı ovladığı 30 000 maralın sümüyündən düzəldilmişdir.

Yüksək mövqə sahibinə məxsus saraylar daha fərqli quruluşa malik olurdu. Hətta O.Bayat sarayın daxili divarlarının şəkillərlə bəzədilməsini göstərmişdir. O qeyd edir ki, divarlarda xalçalar yoxdur, lakin döşəmənin üzərində xalı adlanan bahalı xalçalar sərilmişdir (3, 32-33). Evlərin divarlarının şəkillərlə bəzədilməsi ənənəsi hələ qədimlərdən mövcud idi. Belə məlumat dahi Nizami Gəncəvi tərəfindən də verilmişdir. Deməli, divarlara rəsmlərin çəkilməsi bir ənənə olaraq daha əvvəlki zamanlara aiddir. Müəllif sözlərinə onu da əlavə edir ki, yemək boşqabları bütün müsəlmanlarda olduğu kimi yerdə qoyulur, ona görə də evə daxil olarkən ayaqqabılar qapının ağzında çıxarılır (3, 33). Bu orta əsrlərdə şərq ölkələrinin əksəriyyətində hündür masaların olmadığını göstərir.

Başqa tarixi məxəzlər kimi Oruc bəy Bayatın məlumatlarından da aydın olur ki, Səfəvi dövləti ilə Hindistan arasında ticarət əlaqələri saxlanılırdı. Əsərdə tafta adlı ipək parça növünün olduğu qeyd edilir. Bundan əlavə müəllif kətan və muslin adlı parça növlərinin Hindistandan gətirildiyini göstərir. O, bu

parçaların olduqca nazik olduğunu söyləyir (3, 33). Bu deyilənlər uzun əsrlərə dayanan ticarət əlaqələrinin mövcudluğunu bir daha təsdiq edir. İsfahanın ətraf əyalətlərində barama qurdu saxlanılır ki, ondan da gözəl ipək parçalar toxunur (3, 27). Məlumdur ki, orta əsrlərdə ipək parçaların şöhrəti xarici ölkələrə yayılmışdı. Elə bu səbəbdən də orta əsrlərin müxtəlif dövrlərində, xüsusən Səfəvilər zamanında səfərdə olmuş xarici müəlliflərin hesabat xarakterli məlumatlarından onların daha çox ipəklə maraqlandıqları məlum olur (4).

Maddi mədəniyyət elementi kimi geyimlərlə bağlı maraqlı təsvirlər əsərdə yer almaqdadır. Belə ki, O.Bayat belə bir faktı təsdiqləyir ki, varlı əyanların geyimləri sadə adamların geyimlərindən fərqlənirdi. Varlılar başına 12 xəttlə bəzədilmiş çalma qoyur, çünki bu qərarı I Şah İsmayıl verib. Bu cür baş örtüsü tac adlanırdı. Sufi kəlməsinin suf, yəni yun və ya pambıq sözündən götürüldüyünü qeyd edən müəllif sufilərin I Şah İsmayıl tərəfindən qəbul edilən başlarına qoyduqları qırmızı rəngli 12 zolaqlı papağın «isna əşəri» (ərəbcə 12-ni bildirən) adlandığını söyləyir (3, 69). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu cür papaqlar miniatür sənəti nümunələrində də öz təsvirini tapmışdır.

Qeyd edək ki, Şeyx Heydərdən etibarən 12 imamı simgələyən 12 zolaqdan ibarət tac qoyulması və qırmızı rəngli qurşağın bağlanması ənənəsi səfəvilər arasında geniş yayılmağa başlayır və bu dövrdən onlar qızılbaşlar adlandırılmağa başlanılır (1, 149). XVI əsrdə Təhmasib «şah başına çalmadan papaq qoyur. Bu papaq başdan ayağa parça ilə sarınmışdır. Beləliklə, bu çalmanı hədiyyə kimi alanların hamısı onu 3 və ya 4 gün belə qoyur, sonra isə onu başqa cür bağlayırlar. Onlar bu cür bağlama üsulunu «Şah dəstarı» adlandırırlar. Üskü seyidləri, eləcə də Qazi Cahan, şahın qardaşları və qorçilər başlarına şahın qoyduğu tacdan qoyurlar. Şahın özü verməyincə, onlardan heç kim məxmər tac, qızıl kəmə, qızıl mehtərə (çiyindən asılan su qabı - Ş.B.), başlarında lələklər, qızıl qınlı qılinc gəzdirə bilməzdilər. Şah həmişə bütün bu şeyləri buna layiq olana bağışlayır.» Deməli, yüksək təbəqənin geyiminə təsir göstərən amillər də var olmuşdur. Belə ki, şah nəinki dövlət işlərinin həllinə, eynilə öz əhatəsinin geyimlərinə də müəyyən dərəcədə təsir göstərmişdir. Müəllif ümumən paltarların müxtəlif rəngli materiallardan tikildiyini söyləyir. O, sözlərinə onu da əlavə edir ki, çox ucuz olduğuna görə hamı ipək geyinir (3, 33). Bu ölkədə ipəkçiliyin, xüsusilə geniş yayıldığına dəlalət edir. O.Bayat yazır ki, öküz dərisindən tikilmiş xüsusi növ ayaqqabı çarıq adı ilə məşhurdur (3, 130). Çarıqlar ən yayılmış ayaq geyimi olmuşdur.

Zəmanəsinin döyüşçülərinin xarici görkəmini təsvir edərkən müəllif onların silahının qılinc və qalxandan ibarət olduğunu, dəmir dəbilqədən istifadə etdiklərini söyləyir. Dəmir zireh geyimləri ölkənin hər yerində o qədər istehsal olunur ki, hətta Moskvaya belə ixrac edilir (3, 34). Müəllifin bu qeydi Moskva ilə ticarət əlaqələrinin varlığına işarədir. Bu, həmçinin onu da göstərir ki, orta əsrlərdə metal işləmə və onun bir sahəsi olmaqla silahsızlıq xüsusi rola malik olmaqla əsas sənət sayılırdı.

Oruc bəy Bayatın şahın başı üstündə tutulan çətirin günəş kimi bərq vu-

ran qiymətli daşlarla bəzədildiyindən bəhs etməsi maraqlıdır (3, 34). Burada sayəban nəzərdə tutulur. Ümumiyyətlə, bütün şahlara məxsus olan əşyaların əksəriyyətində bu cür bəzək daşlarından istifadə edilirdi. Hətta şahlara məxsus at çullarının üzərindəki tikmələrdə müxtəlif bəzək elementlərinin olduğunu miniatür sənəti nümunələrindən də izləmək olur.

Maddi mədəniyyətin digər ünsürlərindən biri olan yeməklərin haqqında qismən də olsa, məlumat vardır. Azərbaycan xalqının süfrəsində ən çox işlənən heyvan əti əsasən dana və qoyun ətidir. Oruc bəy Bayat da bu xüsusda qeyd edir ki, qidalanmada ən əsas istifadə olunan dana və qoyun ətidir, maral əti isə yüksək qiymətləndirilir (3, 34). Əlbəttə, süfrələrimizin bəzəyi olan çoxçeşidli yemək növləri haqqında məlumat vermək onun əsas qayəsi olmadığından, müəllif ətraflı izahdan yan keçmişdir.

Əhalinin məişətində nəqliyyat vasitələri xüsusi yer tutur. Oruc bəy Bayat qeyd edir ki, səyahəti dövələrdə etmək olar, lakin burada atlar daha çoxdur. Onların dərisi yaxşıdır və İspaniyadakı Əndəlus atlarına bənzəyirlər. Adətən atlar otuz saat qidasız hərəkət edə bilirlər, hərbi yürüşlərdə isə fasiləsiz olaraq qaça bilirlər (3, 34). Dəvələrin nəqliyyat vasitəsi olduğu da qeyd edilən məlumatlar içərisindədir. Bu onu göstərir ki, orta əsrlərdə məişətdə atlardan dəvələrə nisbətən daha çox istifadə edilmişdir.

Beləliklə, orta əsr tarixi etnoqrafiya baxımından bir mənbə sayılan Oruc bəy Bayatın kitabında təsərrüfat sahələri, maddi mədəniyyətin digər elementləri barədə toplanan material dövrün etnoqrafik mənzərəsini özünəməxsus şəkildə canlandırır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı M. Şah İsmayıl Xətəinin Ömür Yolu Miniaturalarda. Bakı: Işıq, 1981, 45 s.
2. Bakıvi Ə. Təlxis əl-Asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar (Abidələrin xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri). Bakı: Şur, 1992, 176 s.
3. Книга Орудж-бека Байата–Дон Жуана Персидского (Историко-географический трактат). Баку: Язычы, 1988, 216 с.
4. Путешественники об Азербайджане т. 1. Баку: АН Азерб ССР, 1961, 500 с.
5. Qacar Ç. Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətləri (qədim və orta əsrlər). Bakı: Nicat, 1997, 304 s.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В КНИГЕ ОРУДЖ БЕКА БАЯТА

Ш.Т.БУНЯТОВА

РЕЗЮМЕ

Орудж-бек Байат родился 1560-ом или 1567-ом году. Происходил он родом от баятской племени кызылбашей. Книга Орудж-бека Байата–Дон Жуана Персидского (Историко-географический трактат) является одним из самых интересных источников для изучения этнографического наследия азербайджанского народа в средние века. Книга была уникальна для своего времени.

В этой книге собраны важные материалы о средневековье, которые имеют боль-

шое значение с точки зрения этнографической науки азербайджанского народа. Автор и его отец Султанали бек были свидетелями разных событий, о которых Орудж-бек Байат описал в своем произведении и это делает его книгу еще более ценным и достоверным.

В книге отражены разные элементы материальной культуры азербайджанского народа. В книге можно найти сведения и о других народах. В этой статье изложены материалы по этнографии нашего народа.

Ключевые слова: Орудж-бек Байат, этнография, средние века, материальная культура, быт.

MATERIAL CULTURE IN THE BOOK OF ORUDJ BEY BAYAT

Sh.T.BUNYADOVA

SUMMARY

Oruj Bek Bayat was born either in 1560 or in 1567. He came originally from Bayats' Qizilbash tribe. The book Persian Don Juan by Oruj Bek Bayat (Historical and geographical treatise) is one of the most interesting sources for the study of the ethnographic heritage of the Azerbaijani people in the Middle Ages. The book was unique for its time.

This book contains important materials about the Middle Ages, which are important from the point of view of ethnography of the Azerbaijani people. The author and his father Sultanali bey witnessed different events, which Oruj Bey Bayat described in his work, and this makes the book even more valuable and significant.

The book reflects the different elements of the Azerbaijani culture. In the book you will find information about other nations. The article studies the materials on the ethnography of our people in the book.

Key words: Orudj Bey Bayat, ethnography, Middle Ages, material culture, way of life.

UOT 930**ETNO-PSIXOLOJİ ARXETİPLƏR: TARİXİN DƏYİŞMƏZ KODLARI****N.S.QOCATÜRK***Bakı Dövlət Universiteti**nqocaturk@mail.ru*

İnsan təfəkkürünün təkamülü qədər dramatik proses yoxdur. Dünya bəzən insan üçün o drammatizmin yaratdığı "rənglər" in mənzərəsini xatırladır. Birada hər "rəngin" öz mənası, rolu və məqsədi vardır. Təfəkkürün ilkin qatlarına aid olan mifik düşüncəyə bu prizmadan baxanda qəbul edilmiş təsəvvürləri dəyişə biləcək reallıqla üz-üzə qalır. Bu situasiya təqribən Rene Dekardın "elmdə tutduğu çox təntənəli poza"ya görə düşdüyü qeyri-müəyyən ruhi duruma bənzəyir. İnsan övladı həyatının qaynağına aid düşüdüklərinə yenidən baxmaq məcburiyyətini duyur. Fəlsəfi mövqedən bu, miflərin toplumun formalaşmasında və tarixi təkamülündə yeri və rolu haqqında yenidən düşünmək zərurətini dərk etmək deməkdir.

Açar sözlər: arxetip, mif, insan, xalq, mifik təfəkkür, yaddaş, tarix, ənənə, müsirləşmə.

Bizim üçün əhəmiyyətli olan sinergetik yanaşmanın mifik təfəkkürün öyrənilməsinə, etno-psixoloji arxetiplərin tədqiqinə ümumelmi müstəvidə tətbiqidir. Bununla bağlı dünya miqyasında bir neçə tədqiqat işi artıq vardır. Mifik təfəkkürün tədqiqində bu yanaşmanın verə biləcəyi imkanları nəzərdən keçirmək tamailə yeni elmi nəticələr əldə etməyə şans yarada bilər. Eyni zamanda, insan təfəkkürünün təkamül dinamikası ilə sosial gerçəkliklər arasındakı bağlantılara fərqli baxışlar formalaşdırmaq mümkündür. Bu mənada ümumtürk fəlsəfi sistemlərində bizi maraqlandıran məsələnin dolğun şəkildə yer alması ilə yanaşı, müasir fəlsəfi təhlillərə də ehtiyacın olduğu danılmazdır [4, 128].

Bəzi araşdırmalarda alınan nəticələr arasındakı fərqlərə baxmayaraq, onların hamısını bizi maraqlandıran məsələ baxımından bir məqam birləşdirir: hər bir xalqın tarixində miflərdən qaynaqlanan elə dəyişməz (invariant) faktorlar var ki, insan həyatının quruluşunda çox ciddi rol oynayır. Hətta o dərəcədə ki, toplumun həyatının özünə bu elementlərin təşkil etdiyi sistemin özünü inkişaf etdirməsi kimi baxmaq olar. O mənada millətin təşəkkülü ilə mifin tarixi təkamülü, "özünü acması", yüksəliş mərhələlərinə keçməsi arasında orqanik bağlantı görə bilərik. Həmin mənada "etno-psixoloji arxetiplər" adlandırdığımız ifadənin tədqiqatın nəzəri-metodoloji aparatının əsasını təşkil etdiyini düşünürük.

"Etno-psixoloji arxetiplər" termini ilə K.Q.Yunqun "kollektiv qeyri-şüuru" anlayışı arasında mənə oxşarlığı var. Hətta N.Luman onların analoji oldu-

ğunu yazır [10, 89]. Ancaq biz onların tam eyniliyini qəbul etmirik. Çünki bizim işlətdiyimiz mənada etno-psixoloji arxetiplər daha konkret məzmunla malikdir və insan həyatının praktiki tərəfi ilə bağlantısını daha sıx şəkildə görürük. Yəni burada psixolojiden çox konkret tarixi konteksti qabartmaq istəyirik. O mənada “etno-psixoloji arxetip” anlayışı ilə “etno-tarixi arxetip” anlayışı arasında uyğunluqdan danışa bilərik. “etno-psixoloji arxetip” anlayışının semantik yükü və evristik gücü onun toplumun həyatında oynadığı rolda konkret ifadəsini tapmaqdadır. Bu məsələ isə fundamental surətdə insanın fəaliyyət fəlsəfəsi ilə sıx bağlı olduğundan daha geniş tarixi kontekstdə təhlil aparmağa ehtiyac vardır.

Metodoloji aspektdə onu nəzərə alırıq ki, “etno-psixoloji arxetip” anlayışının semantik sərhədi mütəhərrikdir. İnsan toplumunun tarixi təkmülü gedişində o sərhəd dəyişə bilər. Bundan başqa tədqiqatçının psixoloji duyum özəlliyi də rol oynayır. Hər bir halda etno-psixoloji arxetiplər tarixi rəkursda “anlayışların miqrasiyası” (Qudmen) prosesindən kənarda qalmır. İşlənildiyi tədqiqat sahəsinə özü ilə məzmunundan qaynaqlanan metaforikliyi “daşıyır”. Bu, həmin anlayışa müəyyən dərəcədə mücərrədlik verirsə də, eyni zamanda evristik və integrativ gücünü artırmış olur. Yəni metafora olaraq tətbiq olunduğu elm sahəsinin semantik müstəvisində qnoseoloji və metodoloji innovasiya imkanlarını artırır. Bu səbəbdən “etno-psixoloji arxetiplər” və “etno-tarixi arxetiplər” anlayışlarının fəlsəfi məzmununa isiq salmaq üçün bu müstəvidə “klassik anlayış” sayılan K.Q.Yunqun “kollektiv qeyri-şüuri” anlayışı üzərində geniş dayanaq. “Kollektiv qeyri-şüuri” anlayışı bu aspektdə hər iki anlayış üçün açar rolunu oynayır.

K.Q.Yunq yazırdı ki, kollektiv qeyri-şüurinin varlığı öncə cəmiyyəti təəccübləndirdi, sonra isə ona öyrəşdilər [14, 248]. Qeyri-şüuri fəlsəfi ideya kimi K.Q.Kraus və Ed.Qartmanın yaradıcılığında yerini tutmuşdu. O, materializm və empirizm tərəfindən sıxışdırılıb, fəlsəfi təfəkkür sahəsindən kənara atılmışdı. Bir qədər sonra Ziqmund Freyd ona yeni nəfəs verdi. Z.Freyd qeyri-şüuriyə psixikadan sıxışdırılıb çıxarılmış və unudulmuş elementlər kimi yanaşsa da, onun birbaşa insan davranışlarında rolunu qabardır. Z.Freyd qeyri-şüuruya sırf fərdi keyfiyyət kimi baxır, ancaq bəzi məqamlarda onda arxaik-mifoloji təfəkkürün əlamətlərini tutmağa çalışırdı. Son elmi araşdırmalarında “fövqəlmən” anlayışı fərd tərəfindən qismən dərk edilən və qismən də dərk edilməyən kollektiv şüuru ifadə edirdi. K.Q.Yunqun anlamında qeyri-şüurinin fərdi qatından başqa şəxsi təcrübədən qaynaqlanmayan qat da vardır. Həmin qat irsi olana aiddir. Məhz bu daha dərin qat kollektiv qeyri-şüuridir. K.Q.Yunq yazır: “Mən “kollektiv” sözünü ona görə seçdim ki, bu, fərdi qeyri-şüuri deyil. Yəni o, fərdi psixikanın əksinə olaraq hər yerdə və bütün fərddə cum grano salis (“bir damcı” dəyişikliklərlə, tənqidiliklə - müəllif) fəaliyyətin eyni üsulları və elementlərinə malikdir. Başqa sözlə, bütün insanlarda o, özünə identikdir və bunun sayəsində hər bir fərddə mövcud olan fərdi təbiətin psixi əsasını təşkil edir” [14, 249].

“Arxetip” anlayışını filosoflar qədimdən işlədiblər. Filon Aleksandriy-skiy “arxetip” anlayışı adı altında insanda Allah obrazını nəzərdə tutub. İriney də analoji mənada “arxetip” ifadəsindən istifadə edib. Dionisiy Areopagitin “Səma ierarxiyası” əsərində bu ifadə bir neçə dəfə işlənir. Platon və Müqəddəs Avqustinin istifadə etdikləri anlayışlarda arxetiplərə oxşar olanlara rast gəlinir. Levi-Bryül “representations collectives” (“kollektiv təsəvvürlər”) ifadəsini işlədir. Bu terminlə o, ibtidai dünyanın simvolik fiqurlarını ifadə edib. Mif və nağıllar arxetiplərin tipik nümunələridir. K.Q.Yunq arxetipi “qeyri-şüuri ön-forma” kimi xarakterizə edirdi. Ancaq arxetiplər qeyri-şüuri “təsəvvürlər” növünə aid deyil. Ona görə də arxetiplər məzmunca yox, formaca müəyyən edilir və sonuncu çox şərti edilir [14, 385]. Bu mənada arxetip “fomalaşmadanöncə” (“praeformatio”) olan kimi xarakterizə oluna bilər. Yəni irsi olaraq məzmun yox, yalnız forma verilir ki, bu sonuncunun özü də formal müəyyən edilir. Bunlara görə, K.Q.Yunq bu nəticəyə gəlir ki, arxetipləri birdəfəlik və həmişəlik müəyyən etmək mümkün deyil. Onlar haqqında istənilən izah az və ya çox dərəcədə başqa obrazlı dilə tərcümə təsiri bağışlayır [14, 386].

Bu izahlarda diqqəti çəkən odur ki, arxetiplər ən ümumi səviyyədə formadır. Bu formalar zamanca müxtəlif məzmun ala bilərlər, ancaq hər bir bu cür proses özlüyündə arxetipin dəyişməsidir. Fəlsəfi olaraq arxetiplər forma kimi mövcuddurlar. Onların konkret məzmun alması isə artıq təkamülün yeni səviyyəsinə keçiddir. Onu da demək lazımdır ki, arxetip eyni forma olaraq fərqli məzmun kəsb edə bilər. Ona görədir ki, müxtəlif xalqların oxşar arxetipləri fərqli məzmununda özünü göstərir. Bura o cümlədən, nağıllardakı qəhrəmanların obrazları və ya Allah haqqındakı mifik təsəvvürlər daxildir. Lakin bu məzmun fərqi arxasında obrazın ümumi formasını da görmək olar [6, 103].

Arxetiplər cəlbədic, tabeedic, “gözcəməşdiric” və inandırıcıdır. Əslində bu, onların təyinatıdır. Onlar hər dəfə yaranışın ilkin mahiyyətini anladır və insanı bir çox yanlışlıqlardan qoruyur. Arxetiplər tarixin istənilən mərhələsində insanın şüuraltında onun həyat tərzini ifadə edən obrazlardır. Bu obrazlar təkrar-təkrar həyat situasiyalarında insana yaranışın qaynağını və mövcud olmanın fundamental qaydalarını xatırladır. “Bu obrazlar, insan ruhunun çoxəsrlik cəhdləri sayəsində fikirlərin dünyanı nizamlayan əhatəli sistemini yaradırlar” [14, 254]. Miflərin araşdırılması göstərir ki, hər bir türk dövlətinin süqutu arxasında məhz insanların rəmzlərinin məhv edilməsi durur. Toplumun birliyini və diriliyini təmin edən həmin rəmzləri ağılsız başçılar bu və ya digər Yer nemətinə (pula, qızıla, şan-şöhrətə, qadına və s.) dəyişəndə baş verir. Bunun fəlsəfəsi çox ibratamız nəticələr çıxarmağa imkan verir [bax:7, 8].

Biz artıq “arxetip” anlayışından “sosial-psixoloji arxetip” anlayışına keçə bilərik. Bunun üçün “sosial sahə” anlayışını daxil etməliyik. Bu anlayışın ilkin variantını XX əsrin başlanğıcında psixoloq Kurt Levin daxil edib. Onun anlamında “sosial sahə” insanın kollektiv davranış tərəfindən “tutulması”, “yoluxması”dır. Bu prosesə o, konkret yerdə lokallaşmış sahə kimi baxırdı. Məsələn, futbol meydançasında azarkeşlərin, hücumda olan əsgərlərin, alqışlayan

tamaşaçıların hərəkətləri buna misaldır. Bu situasiyalarda hər bir fərd daha çox kollektiv hərəkətə tabe olur, özündən asılı olmayan instinktlə onu təkrar edir və bu mənada həmin “sosial sahəyə düşür”. Burada psixoloq S.Eşanın apardığı bir eksperimentə nəzər salmaq olar. S.Eşanın eksperimenti ictimai rəyin formalaşmasına aiddir.

Eksperimentdə insanların kollektivin rəyinə uyması təsdiq olunur. Kollektiv (və ya eksperimentdə iştirak edən qrup) yanlış cavab verdikdə belə fərdlər ona uyğun cavab verirlər [2, 61]. Kollektivin cazibə sahəsinə düşməklə fərd sosial sahədə qalır. Bu sahənin maddi sərhədləri yoxdur. Onun əsas cəhəti də bundan ibarətdir. Eyni zamanda, sosial sahənin formalaşmasında kültür ənənəsi, insanların şüuru və praktikası, insanların qeyri-şüuri mübadilə sahəsi (bu, insanların birbaşa ünsiyyəti ilə bağlı olmaya bilər) rol oynayır. Bununla sosial sahə nisbi dayanıqlı inkişaf edən strukturlardır. Etno-tarixi arxetiplər bu strukturların hadisəvi təzahürləridir. Bu arxetiplər şəxslərə təsirsiz qalmır.

Sosial sahə kültür nümunələrinin ənənədə, tərbiyədə və yaxud birdəfəlik “silikəlmələrdə” kök salmasıdır. L.Qumilyovun etnogenez nəzəriyyəsində passionar təkanların yaranması mexanizmini bu fenomenlə izah etmək olar. Bununla etno-psixoloji arxetiplərin insanların fəaliyyəti ilə bağlılığının bizi maraqlandıran bəzi məqamları aydın olur. Ənənə və tərbiyə mexanizmi burada həlledici rol oynayır. Ənənə kültür nümunələri formasında şüurdan asılı olmayaraq insanların həyatında ciddi rol oynayır. Bu ənənənin hadisəvi təzahürü bizim etno-psixoloji arxetip adlandırdığımız invariant faktorlarla sıx bağlıdır. Bu mənada ənənənin itirilməsi həyatın itirilməsi deməkdir [11, 97].

Toplunun istənilən güşəsində olan fərdin digər güşəsində olan fərd tərəfindən hiss edilməsini təmin edən fenomendir. Buna obrazlı “uzağatəsir mexanizmi” də demək olar. Bu təsir mexanizmi qeyri-şüuri formada özünü göstərə bilər. İnsanın instinktiv olaraq bu və ya digər situasiyalara verdiyi reaksiya o mexanizmlə izah oluna bilər. Real olaraq kollektiv qeyri-şüurinin əlamətlərindən biri bundan ibarətdir. Bu prosesin tarixiliyində tərbiyənin rolu az deyil [bax: 3, 9].

Tərbiyə müxtəlif kollektiv xarakteristikalarının xüsusi qaydada zamanca bir nəsiləndən digərinə ötürülməsidir. Bu qaydanın konkret məzmunundan asılı olaraq toplunun xarakteri formalaşır. Elmi olaraq bu məsələ indi daha intensiv araşdırılmaqdadır [məsələn, bax:15]. Lloyd Demoz sosial tarix məsələlərinin öyrənilməsində uşaq illərinin təkamülünü nəzərə almağı təklif edir. Belə ki, uşağın tərbiyəsi üçün tarixən seçilən üsulun məzmunundan və strategiyasından asılı olaraq toplumda psixoloji mənzərənin formalaşmasının dinamikasını almağa çalışıb. Hər toplunun konkret tarixi təcrübəsi əsasında özünün optimal hesab etdiyi ideyası, davranış qaydası və strategiyası formalaşır. Bunların kökündə isə pattern-prototiplərin (bu, kollektiv qeyri-şüuri və ya etno-psixoloji arxetiplərin başqa sözlərlə ifadəsidir, əsasən biologiyada işlənilib) effektiv əx edilməsi durur [bax: 5].

İstənilən insan toplumunun tarixi təkamülündə nəsiləndən-nəsilə ötürülən

etno-psixoloji faktorlar və onların ötürülməsi mexanizmi arasında sıx bağlılıq var. Bu bağlılığın məzmunundan asılı olaraq mənəvi və psixoloji aspektlərdə insanın tarixi tipi formalaşır. Karl Qustav Yunq Qərb cəmiyyətlərini nəzərdə tutaraq yazırdı ki, öz tarixlərini itirmişlər çılpaq yerlərini “bər-bəzəkli şərq geyimləri ilə” [14, 260] örtməyə çalışırlar. İstənilən toplum tarixi üzərində bərqərar ola bilər. Bu tarix unudulduqda və ya ona lazımi diqqət yetirilmədikdə xalq tənəzzülə məhkumdur.

Onlar hər zaman hər yerdə bütün insanlarda “bir damcı” fərqlə özünü göstərir, davranış patternlərinin formalaşma fəlsəfəsini ifadə edirlər [12, 152]. Etno-psixoloji arxetiplərə bu prizmada yenidən nəzər salanda, onların hər bir konkret tarixi mərhələdə varisliyi müasirləşməyə, sosial dəyişikliyə ehtiva edən əsas faktorlar kimi diqqət yetirməyin vacibliyini görürük. Arxetiplər ümumi forma kimi hər zaman kəsiyində və tarixi mərhələdə etno-psixoloji məzmunu malik fenomenlər kimi təzahür edirlər. Onların fiziki sərhədləri və ya görünüşləri yoxdur, “yazılmamış qanunlar libasında” ola bilərlər, qeyri-şüari davranışların kökündə dayanırlar, sosial dinamikanın tempini müəyyənləşdirirlər və bununla da bütövlükdə “elə bu cür toplum” formalaşdırırlar. Ancaq onu da deyək ki, arxetiplər tarixdən öncəki mərhələdə bütövlükdə bəşəriyyətin “mövcudluq və inkişaf dəhlizinin sərhədlərini müəyyən” ediblər. “Sosial sahə” anlayışı bu səbəblərdən konkret məzmun kəsb edir və müasir tarixi mərhələnin dərk edilməsində açar rolunu oynaya bilər [bax:1].

Sosial sahənin spontan yaranmasında kültür nümunələrinin bu cür əsaslı rolu onun bütövlükdə mövcudluq şərtlərini də müəyyənləşdirir. Belə ki, sosial sahəyə aid olan elementlər yerləşdiyi məkandan asılı olmayaraq bir-birilərini çox yaxşı “hiss edirlər”. Onlar üçün fiziki xarakteristikalar müəyyənədicidir deyil. Uzağı hiss etməklə yaxını hiss etməyin fiziki fərqi yoxdur. Bu mənada cəmiyyətdəki mühitin fərdin psixoloji-mənəvi durumuna təsiri mexanizmləri üzərində də düşünmək olar.

Arxetiplər hadisəvi təzahür sahəsində lokallaşan fenomenlər deyillər. Sosial sahə delokal mövcudluq özəlliyinə malikdir. O, toplumun zamandankənar bütün qatlarında və guşələrində özünü göstərir. Arxetiplər bu baxımdan uzaq-təsirlərin yaratdığı həmahəngliyə malikdirlər. Sosial həyatın bütün sahələrində - siyasi, iqtisadi, gündəlik həyat tərzini, kültür və s. sahələrdə mövcuddur. Buna görə də zahirən lokal və ya fərdi görünən davranışın siyasi, ideoloji və ya kültür pərdəsi arxasında arxetip kodları boylanır. Dünyanın Zaman Oxu öncədən var olan həmin kodların öz-özünü açması, özünü inkişaf etdirməsi və təşkili təsiri bağışlayır. Miflərdən başlanan bu yolu onların özünü-təşkili və ya özünü-inkişafı kimi də təsəvvür etmək mümkündür. Bu yanaşmanın konstruktivliyi eyni zamanda, intensiv dəyişikliklər mərhələsində ənənəyə münasibətin obyektiv olmasını təmin etməyə dayanır. Deməli, etno-psixoloji arxetiplərin, o cümlədən, mifin toplumdakı rolunun fəlsəfi təhlili həm də praktiki əhəmiyyəti olan məsələdir, konkret fəaliyyət sahələrinin mahiyyətini dərk etməyə yardımçıdır. Arxetiplər yalnız toplum həyatında aktuallaşır, əsrlərlə mövcud olan formaları

konkret şəxslər improvizasiya əsasında yeniləşdirir. Bununla yeknəsəklikdən yaxa qurtarılır, həm də ənənə hər bir şəxsin ifasında yeni nəfəs alır. Ənənə saxlanılır, ancaq yeni ritmdə və nəfəsdə ifadə olunur. Miflər əslində daim yaşayırlar, onlar əsrlərdən əsrlərə yeni improvizasiyada keçirlər. Məqalədə qeyd olunur ki, bunların hər birinin ayrılıqda rolu ilə yanaşı yaratdıqları kollektiv effekt miflərin təkamülünü müəyyənləşdirir. Fərdi səviyyədə kollektiv səviyyəyə keçidin mexanizmləri burada əsas vəhdət yaradan faktordur. Bu tədqiqat işində bu və ya digər tarixi mərhələdə etno-psixoloji arxetiplərin cəmiyyətdəki rolu olduqca ciddi önəm daşdığı vurğulanır. Bu məqam tarixi mərhələnin çox vacib bir özəlliyi fonunda əhəmiyyətli fəlsəfi-elmi məzmun alır. Məqalədən mifologiya, fəlsəfə tarixi ilə məşğul olan mütəxəssislər, ali məktəblərin bakalavr və magistr pilləsində təhsil alan tələbələr, milli təfəkkürdə etno-psixoloji arxetipləri müasirlik prizmasında araşdıran tədqiqatçılar istifadə edə bilirlər. Təqdim olunan məqalədən mifologiya və fəlsəfə tarixinə dair dərslər, dərslər vəsaitləri və proqramların hazırlanmasında elmi mənbə kimi istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Барт Р. Миф сегодня. // От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000, 130 с.
2. Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по антропологии. Пер. с англ. / Предисл. Д.Я.Федотова. Изд. 2-е испр. М.: КомКнига, 2005, 232 с.
3. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с франц. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998, 384 с.
4. Богатырев П.Г. Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества. //Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: 1971, 393 с.
5. Бремон К. Логика повествовательных возможностей. // Семиотика и искусствометрия. М.: Мир, 1972, с. 108 — 135.
6. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987, 300 с.
7. Qocatürk N. Xızır əleyhissəlam: Türkün ağ atlı oğlanı, İstanbul, 2013, 288 s.
8. Qocatürk N. Mifik təfəkkür və etnik təşəkkül : Türk mifoloji mətnlərinə fəlsəfi baxış. Bakı, 2014, 116 s.
9. Корогодин В.И. Информация и феномен информации. Пущино: АН СССР, 1991, с. 22-24.
10. Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем./ А.Антоновский. М.: Логос, 2004, 232 с.
11. Луман Н. Эволюция. Пер. с нем. / А.Антоновский. М.: Логос, 2005, 256 с.
12. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика». М.: Российск. гос. гуманит. ун-т., 2001, 296 с.
13. Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983, 450 с.
14. Юнг К.Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание. Сб., М.: «Олимп»; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997, 400 с.
15. Яспере К. Смысл и назначение истории: Пер с нем. М.: Политиздат, 1991, 527 с.

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ: НЕИЗМЕНЯЕМЫЙ КОД ИСТОРИИ

Н.С.ГОДЖАТУРК

РЕЗЮМЕ

Нет более драматичного процесса, чем эволюция человеческого мышления. Мир для человека порой напоминает разнообразие «цветов», созданных этим драматизмом. Здесь у каждого «цвета» есть свой смысл, роль и цель. Если посмотреть на мифологическое мышление, которое находится на начальных этапах сознания, с этой призмы, то мы столкнемся с реальностью, которая может изменить принятые представления. Эта ситуация примерно напоминает неопределенное душевное состояние, в которое впал Рене Декарт из-за «торжественной позы в науке». Человек чувствует потребность в переосмыслении того, что он думает об источнике жизни. С философской точки зрения, это означает осознание необходимости переосмысления места и роли мифов в формировании и исторической эволюции общества.

Ключевые слова: архетип, миф, человек, народ, мифологическое мышление, память, история, традиция, модернизация.

ETHNO-PSYCHOLOGICAL ARCHETYPES: UNCHANGABLE CODES OF THE HISTORY

N.S.GOJATURK

SUMMARY

There is no dramatic process as the evolution of human thinking. The world sometimes reminds the human of the "colors" created by that dramaticism. Every "color" has its own meaning, role and purpose. When we look at the mythical thinking that exists in the original layers of thinking, we are faced with the reality that can change the perceptions taken. This situation resembles the indefinite state of mind that Rene Descartes has forged in "science festoon pose." Human beings have to rethink what they think of the source of their lives. From a philosophical standpoint, it means understanding the need for myths to re-think about the place and role of society in the formation and historical evolution.

Key words: archetypes, myths, people, mythical thinking, memory, history, tradition, immaculate

UOT 39.391/687

SƏFƏVİLƏR DÖVRÜNDƏ NEYMƏTULLAHİLİK

Ə.S.ƏHMƏD

*Bakı Slavyan Universiteti**asker57@gmail.com*

Məqalə Neymətullahiliyin Səfəvilər dövründə fəaliyyətinin araşdırılmasına həsr edilmişdir. Sonradan şiələşən neymətilər səfəvilərin hakimiyyətə gəlməsində və şiəliyin daha geniş ərazilərə yayılmasında mühüm rol oynamışlar. Müqəddəs imamların nəslindən olmaları və şiəlikləri onları Səfəvi hakimiyyəti ilə daha da yaxınlaşdırmışdır. Bu yaxınlıq onların həm Səfəvi dövlətində yüksək dini vəzifələr tutmasına, həm də Səfəvi sülaləsi ilə yaxın qohumluq əlaqələrinin qurulmasına imkan yaratmışdır. Lakin səfəvilərdə mərkəzləndirilmiş dövlətin gücləndirilməsi ilə bağlı atılan addımlar, eləcə də yeni, mövqeləri güclənmiş üləma sinfinin Neymətullahilik də daxil olmaqla, bütövlükdə sufiliyə olan mənfi münasibəti nəticəsində təriqət təzyiqlərə məruz qaldı və fəaliyyətləri məhdudlaşdırdı. Eyni zamanda Neymətullahilərin də daxil olduğu bəzi dərviş qruplarının mərkəzi hakimiyyətə qarşı atdığı bir sıra addımlar və təşkil etdiyi qiyamlar da, Səfəvi rejimi tərəfindən sərt qarşılanaraq onların ciddi şəkildə cəzalandırılması ilə yekunlaşdı. Nəticədə təriqətin əsas qüvvələri ölkəni tərk edərək Hindistanda fəaliyyətini davam etdirmək durumunda qaldı. Ölkədə qalan özək isə tamamilə marginallaşaraq məhərrəmlik mərasimləri zamanı məzhəb davalarını təşkil edən qurumlara çevrildi.

Açar sözlər: Neymətullahilik, sufilik, Səfəvilik, gözərgi dərvişlər, qızılbaşlar.

XIII yüzillikdən başlayaraq bizim və bizi əhatə edən coğrafiyada yoxsulluğu, səfilliyi, şəriət qanunlarına münasibətdə biganəliyi təbliğ edən, qərribə hərəkətləri və keyim-keçmişləri ilə fərqlənən sufi xarakterli gözərgi dərviş qrupları çoxalmağa başladı. Bu qrupların fərqli özəllikləri olmasına baxmayaraq, onların, demək olar ki, hamısı Qələndərlik adlanan cərəyanın çətiri altında birləşirdi. Onlar toplumun əksəriyyəti tərəfindən pis qarşılanırsa da, yayıldıqları arealda cəmiyyətin ictimai-siyasi həyatında bu və ya digər formada müəyyən rol oynamışdılar. Məhz, gözərgi dərvişlərin fədakarlığı və səyləri ilə geniş xalq kütlələri arasında əlaqələrin qurulması, islamın yayılma prosesində olduqca təsirli olmuşdur. Xüsusilə də, türklər arasında islamın yayılmasında qələndərilərin böyük xidmətləri olmuşdur. B. Qordlevskiy bu barədə yazırdı: “Kiçik Asiyada zəngin xristian torpaqlarını udan böyük müsəlman dövlətinin qurulması, şiəliyə meyilli "babalar", "batınlar", "qələndərilər" və s. kimi yüzlərlə dərvişi, Xorasandan "cihad bölgəsinə" çəkmişdi" (13, 172). Təsəvvüf və Osmanlı mənbələrinin “abdal” kimi yad etdiyi Qələndərilər Osmanlı fəthləri zamanı ordu önündə dayanaraq igidliklər və möcüzələr göstərməsi haqqında

saysız məlumatlar vardır (4). Onlar bölgədə şiəliyin yayılmasında və Səfəvilərin hakimiyyətə gəlməsində də önəmli rol oynamışlar.

Bəhs etdiyimiz dövrdə Azərbaycan ərazisində yaranan və yaygınlaşan belə dərviş qruplarından biri də Neymətullahilik idi. Təriqətin banisi Hələb doğumlu, Şah Neymətullah-i Vəli Məhəmməd b. Abdillâh əl-Hüseyni əl-Kirmanî (1330-1431) hesab edilir. Seyid olması və uzun müddət Kirman şəhərində yaşamasına görə Şah Neymətullah Kirmani kimi də tanınır (11, 133).

Neymətullahilik təriqətinin yaradıcısı Şah Neymətullah Dövlətsah və Hidayət kimi müəlliflərin söylədiyinə görə yeddinci imam **Məhəmməd əl Baqirin (676-743)** soyundan gələn bir seyid idi (16, 46). Qeyd edək ki, bu faktor (seyidliyi-Ə.Ə.) təriqətin sonrakı dövrlərində, onun şiə firqələr arasında asanlıqla yayılmasında və şiələşməsində (Şah Neymətullahın özü və ailəsi sünniliyə bağlı olmuşlar) mühüm rol oynamışdır (11, 134).

Gəncliyində mükəmməl bir təhsil alan Neymətullah Kirmani həcc ziyarəti üçün getdiyi Məkkədə Şeyx Abdulla əl-Yəfi ilə rastlaşaraq yeddi il müddətində ona müridlik edərək təsəvvüfə qatılır (10, 77). Vətənə dönərkən o Misirdə məşhur Şeyx Bədrəddinin şeyxi olan Seyid Şah Hüseyn Əhləti ilə görüşür. Şeyx burada Qayğısız Abdal zaviyəsində Qələndəri şeyxləri ilə tanış olur (16, 46). Onun Ərdəbildə olması və burada Şeyx Nəsrəddin Musadan Şeyx İbrahim Zahid Gilianinin xəlvət anlayışını mənimsəməsi haqqında da məlumatlar vardır (9, 191). O, Əhli beyt sevgisini də bu ustalardan mənimsəmişdi (11, 133). Sonra Şah Neymətullah Orta Asiyaya səfər etmiş və bir müddət təriqətin ideyalarını burada (Səmərqənd, Səbz və başqa şəhərlərdə) yaymışdır. Türkmən tayfaları arasında böyük nüfuz qazanan Şah Vəli ətrafına böyük mürid ordusu toplaya bilir. O özü bu barədə yazırdı: “Yüz minlərcə türk var məndə / Haraya getsəm sultan kimi gedərəm” (11, 133). Adı buradakı türkmənlər arasında məşhurlaşan Neymətullahın türkmənlərin müsəlmanlaşması və təsəvvüfə doğru istiqamətlənməsində böyük xidmətlərinin olduğu söylənilir (9, 191-192). Yerlilər arasında bu təliminin populyarlaşması və müridlərinin çoxluğu (müridlərinin sayının yüz mini keçməsi haqqında rəvayətlər dolaşmaqdaydı), eləcə də Şah Neymətullahın üsyan edəcəyi haqqındakı söz-söhbətlər Əmir Teymuru (1336-1405) ehtiyatlanmağa vadar edir və onun fəaliyyətini təqdir etmir (16, 47). Teymurun təhriki ilə Mavəraünnəhiri tərk etmək məcburiyyətində qalan Şah Neymətullah əvvəlcə Tus şəhərinə gəlir, sonra isə Herata gedir. Burada o, Əmir Hüseyni Hərəvinin oğlu Həmzə İmadəddinin qızı ilə evlənir. Lakin o burada da çox qalmır və İrana keçərək Kirman yaxınlığındakı Kühbənana (Kühbənan) yerləşir. Burada onun tək oğlu olan Xəlilullah Kirmani dünyaya göz açır. Daha sonra burada bir müddət qaldıqdan sonra Yəzd şəhərinə köçür və burada dörd il qaldıqdan sonra yenidən Kirmanın Mahan kəndinə gələrək ömrünün sonuna qədər (25 il) bu kənddə yaşayır (11, 133).

Neymətullahiyyə təriqəti Şah Vəlinin ölümündən sonra da onun varisləri tərəfindən həm İran ərazisində, həm də qıraq bölgələrdə, xüsusilə də Hindistanda (oğlu Burhanəddin Xəlilullah tərəfindən) geniş yayılır. İranda təlimin

yayğınlaşmasında Şah Neymətullahın Kirmanda qalan oğlu Mir Şəmsəddin və nəvələri mühüm rol oynamışlar (11, 134).

Ə.Y.Ocaq azərbaycanlı Seyid Qasım Təbrizi və yaxud tərəfdarları arasında Seyid Qasım-Ənvar (öl. 1433) adı ilə tanınan sufi şairin neymətullahilərnən ideyaca bir-birinə yaxın olduqlarını ehtimal edir. Araşdırıcıya görə Ənvar istər öz şəxsiyyəti, istərsə də ətrafına topladığı müridlərin nümayiş etdirdiyi davranış, hərəkət və düşüncə standartları etibarilə Şah Nemətullaha çox bənzəyirdi. O mənbələrə əsaslanaraq hələ uşaq ikən onların Təbrizdə görüş-düklərini qeyd edir (16, 48). Əbdülrəhman Cami də Şah Nemətullahın müridləri kimi onun müridlərini də “dini iman təbəqəsindən xaric və ibahət (mübah, günah və savab olmayan işlər) və şəri-sünnətə əhəmiyyət verməyənlərin dairəsinə daxil” olanlar kimi qiymətləndirirdi (16, 49). Xatırladaq ki, Seyid Qasım hələ gənc yaşlarında Şeyx Sədrəddin Ərdəbili və Şeyx Sədirəddin Yəməni kimi sufilərin yanında seyri-sülük yolunu keçmiş, daha sonra onlardan xəlifəlik ünvanı alaraq Gilana getmiş və uzun bir müddət orada qalaraq bir çox mürid yetişdirmişdir. Oradan da Xorasana keçən Qasım “Vəhdəti-*vücut*” təliminə dair görüşlərinə görə ona təzyiqlər olmuş və buranı tərk edərək Herata getmişdir. Burada da onun ətrafında çoxlu müridlər ordusu toplandığını görə Şahrux bundan ehtiyatlanaraq onu Heratdan uzaqlaşdırır. Ömrünün sonlarına doğru, darıxdığı məmləkətinə, yəni Təbrizə getmək üçün yola çıxan Seyid Qasımın Əhmədi Caminin məmləkəti olan Cam qəsəbəsinə gəlincə, böyük bir məhəbbət bəslədiyi bu şeyxin şəhərində yerləşməyə qərar verir və burada da ömrünü başa vurur (16, 48-49).

Təriqətin müridləri qalın keçədən tikilmiş xirqə geyinir, başlarına keçədən düzəldilmiş yaşıl tac-papaq qoyurdular. Papağın üzərində əvvəllər beş xətt, sonralar isə on iki imamı simvolizə edən on iki xətt olurdu (8, 56). Vəhdətül-vücut təliminin mənimsənilməsi, varlıq anlayışını izah edərkən ilm-i huruf simvollarına müraciət etmələri, xalqın onlar haqqında nə söylədiklərinə fikir verməmələri (məlaməti davranışlara sahib olmaları), oturaq həyatdan səyahətə daha çox üstünlük vermələri (Dövlətşah da “Təzkirə”sində təsdiq edir ki, Nemətullahi dəvrişləri də Qələndəri zümrələri kimi İslam ölkələrinin hər tərəfinə səyahət etməkdədirlər (3, 402)), onları Mehdiçilik və On iki imam inancılı Qələndəriyyə və Heydəriyyə təriqətləri ilə xeyli yaxınlaşdırırdı (11, 134). Məhz ona görə də təlim geniş mənada Qələndəriyyə qollarından biri hesab edilirdi. Türkiyəli araşdırıcı Ə, Ocaq təriqətin Qələndəriyyə təliminə bənzəməsinə ilk əvvəl onların İbahiliyyə (Dinin əmrləri ilə əxlaqı və qanunu aktları qəbul etməyən qruplar) varacaq dərəcədə sərbəst ideyalara sahib olmaları ilə bağlayırdı və bildirirdi ki, bu cür davranış, ancaq Qələndəri zümrələrində olurdu. İkincisi isə bu Şah Neymətullah divanında yer alan və Şeyx Kutbəddun Heydəre ünvanlanan bir mədhiyyə ilə bağlıdır. Bu mədhiyyədə Şah Neymətullah, özünə əsl pir kimi Şeyx Qutbəddin Heydəri seçdiyini bildirir. Ə.Ocağın sözlərinə görə aralarındakı vaxt fərqi baxmayaraq, bu vəziyyət, mənən Nemətullahiliyyə Heydəriyyə bağlayır (16, 48).

Təriqətin özünəməxsus emblemi də mövcud olmuşdur. Emblemin yuxarı hissəsində iki çarpazlanmış təbərzin və ortasında ərəbcə yazı, təbərzinlərin kəşimə nöqtəsində isə asılmış kəşkül və bir az aşağıda 99 dənəcikli zikr təsbehi təsvir edilir. Emblemin hər bir elementi rəmzi mənaya malikdir. Burada təbərzin - nəfsin kəsilib atılmasına; səyyar dərvişlərə verilən sədəqələr üçün kəşkül - mənəvi yoxsulluğa; ibadət, zikr təsbehi isə Allah qarşısında mütiliyə; təbərzinlər arasındakı ərəb əlifbası ilə yazılmış "HU" - yəni "O" sözü isə bilavasitə Allahı işarədir (17)

Qeyd edək ki, təriqət şiə mahiyyətli olub, şiəliyin daha geniş ərazilərə yayılmasında və İranda güclənməsində mühüm xidmətləri olmuşdu. F.Köprülü təlimin bu keyfiyyətinə diqqət çəkərək qeyd edirdi ki, Neymətullahilik hər tərəfə yayılan müridləri sayəsində İranda şiəliyin güclənməsinə və Səfəvi dövlətinin qurulmasına çox böyük töhfə vermişdir (10, 77).

Şah İsmayıl hakimiyyətə gəldikdən sonra bir sıra sufi təriqətləri kəskin repressiyalara məruz qalır. Lakin həmin vaxtlar onun siyasi çıxarlar məqsədi ilə münasibətlər qurduğu azsaylı təriqətlərdən biri də Neymətullahilik idi (1, 167-168). Səfəvilərin hakimiyyətə gəlişindən sonra təriqətin ilk addımlarından biri şiə inancında olmasını bəyan etməsi və onlarla davamlı bir ittifaq qurması yönündə idi. Qeyd edək ki, Şah Neymətullahın ailə üzvlərinin I Şah Abbasa qədər Səfəvi xanədanlığı ilə həmişə yaxşı münasibətləri olmuşdur. Bu münasibət qohumluq telləri ilə daha da möhkəmlənmişdir. Səfəvilərin hakimiyyəti dövründə nüfuzlu seyidlər, o cümlədən Şah Neymətulla nəslindən olanlar cəmiyyətdə mühüm mövqeyə malik şəxslər idilər və bir qayda olaraq Şah hakimiyyəti tərəfindən sədarət (ali ruhani) vəzifəsinə təyin edilirdilər. İsgəndər bəy Münşi bu barədə yazırdı: «Bu vəzifə fazil, yüksək dərəcəli və təmiz seyidlərdən başqa digərlərinə verilmir» (7, 144). Şah İsmayıl hakimiyyətə gəldikdən sonra Şah Neymətullahın nəslindən olan Mir Nizaməddin Abdülbaqi ali ruhani vəzifə olan “sədr”, sonra “Əmürül-Ümərâ” və daha sonra da “Vəkil-i Nəfs-i Nəfis-i Hümâyün” vəzifəsinə təyin etmişdi. Həsən bəy Rumlulu da bu məsələyə toxunaraq yazırdı: “... İsgəndər şanlı xaqan zilhiccə [ayının] (19.02-18.03.1512) əvvəllərində sədarət mənəbini Rəbbani arif olan Əmir Neymətullah Kirmaninin övladlarından (nəslindən) Əmir Əbdülbaqi Yəzdiyə həvalə etdi (6, 414). O, öz yazıları və ibarələrinin gözəlliyi ilə tay-tuşlarından üstün idi (6, 428). Əmir Əbdülbaqi 1514-cü ildə III Səlimə qarşı Çaldıran döyüşündə vuruşarkən öldürülmüşdü (5, 304). Şah Neymətullah nəslindən olan Şah Neymətullah Yəzdi Şah İsmayılın qızı Şah I Təhmasibin bacısı Xamış xanımla evlənmişdi. Şah Təhmasibin vaxtında da bu qohumluq münasibətləri davam edir. Belə ki, Şah Təhmasib üçüncü qızı Xədicə Sultan bəyimi əri öldükdən sonra Mirmiran Yəzdinin oğlu Şah Neymətullaha ərə verir (17, 262). Yenə 1555-ci ildə I Şah Təhmasib Təbriz şəhərində təntənəli bir toy mərasimi keçirərək öz oğlu İsmayıl Mirzəni yenə Şah Neymətullah nəslindən olan Şah Neymətullah Yəzdinin qızı ilə evləndirir (5, 134).

XVI əsrin ikinci yarısında Neymətullah nəslindən olan Mirmiran Yəzdi

(ö.1591) dövrünün ən varlı və nüfuzlu şəxslərindən birinə çevrilir. İsgəndər Bəy Münşi onun haqqında yazırdı: "... ölkə seyidləri təbəqəsindən olan Mirmiran Yəzdidir. O, bu dudmanla qohumluğu sayəsində sərəfraz olan Şah Neymətullahın oğludur. Şah Neymətullah Vəli kimi tanınan sabiq Şah Neymətullahın müridləri onunla müridanə hərəkət edir, firavan yaşayırdılar. O, şahənə lütfkarlığa nail olmuşdu və çoxlu soyurqalı vardı. Həmin sülalənin əmlakı və idarələrindən əldə olunan gəlir beş min tümənə yaxın olardı. O, şahənşahlıq iltifatı sayəsində Yəzd darülibadəsində əzəmət və iqbal taxtına söykənərək gününü işrət və kamranlıqla keçirirdi. Övladlarından Şah Neymətullah və Şah Xəlilullah - hər ikisi bu dudmanla qohum olduqlarına görə başıucalıq tapdılar" (7, 273).

I Şah Abbasın hakimiyyətinin ilk illərində, Şahın təriqətlə, o cümlədən Mirmiran Yəzdi arasında münasibətləri kəskinləşir. Bunun səbəbi barədə Münşi yazır: "Cənab mir bu dudmanın qədrini bilmədiyindən və cahan nəvvabı – Sultan Həmzə Mirzənin zamanında, əlahəzrət şahın cülusunun əvvəllərində bəzi nalayiq əməllərinə, xüsusən üsyan və tüğyandan dəm vuran Bəktaş xan Əfşarı müdafiə etdiyinə, həmçinin sədaqətdən uzaq olan başqa əməllərinə görə bu əbədi dövlət tərəfindən cəzalandırıldı" (7, 273). Bu səbəblər arasında onun oğlu Şah Xəlilullahın qiyam qaldırmış Səfəvi sərkərdəsi Yaqub xan ilə müvəqqəti bir müttəfiqliyi məsələsi də vardır. Üsyan basdırıldıqdan və Yaqub xan öldürüldükdən sonra Şah Abbas Yəzidi ziyarət etdi və Şah Xəlilullah tərəfindən yüksək səviyyədə qarşılandı. 1591-ci ildə reallaşan bu səfər Səfəvilərin milli siyasətlərində neymətullahilərə verdikləri önəmin zirvəsi sayıla bilər (1, 174). Qeyd edək ki, bu görüşdə Şah Xəlilullah, Şah Abbası Neymətullah ailəsinin siyasi lideri kimi qəbul etdiyi halda, onun qardaşı IV Şah Neymətullah isə, Səfəvi hökmdarını təriqət liderinin dini nümayəndəsi kimi qarşılamışdı (1, 174). Sonrakı dövrdə sufi təriqətlərə, o cümlədən Neymətullahilərə də olan mənfi münasibət onların Səfəvi torpaqlarında fəaliyyətini xeyli məhdudlaşdırır. Neymətullahilərin siyasi iddialarla çıxış etməsi amili də onların bu torpaqlarda fəaliyyətinin sonunu yaxınlaşdırır. Digər tərəfdən ölkədə rəsmi islamın, o cümlədən üləma zümərəsinin, bütövlükdə sufiliyə qarşı təzyiq və təqiblərinin artması Neymətullahilik də daxil olmaqla Səfəvi ərazisində mövcud olan sufi təriqətlərinin sıxışdırılmasına, fəaliyyətlərinin dayandırılmasına, yaxud qıraq ərazilərə mühacirət etməsinə səbəb olmuşdu. Bu cür münasibətlə üzləşən Neymətullahilik təriqəti də öz fəaliyyətini Hindistan ərazisinə keçirməklə orada fəaliyyətlərini davam etdirməyə başlayır. Mənbələrdə Səfəvi ərazilərində fəaliyyət göstərən sonuncu təriqət şeyxi Şah Süleyman Mirzənin adı çəkilir.

Təriqətin İranda qalan təşkilati özəyi isə yavaş-yavaş şəhər-məhəllə icmalarına çevrilərək, üçüncü şiə imamı Hüseyinin şəhidliyi ilə bağlı məhərrəm ayında keçirilən əzadarlıq mərasimləri zamanı məzhəb davalarını təşkil edən qurumlara çevrilmişdi. Adətən bu cür davalar məhərrəmlik mərasimi zamanı Səfəvi şəhərlərində təşkil edilən küçə yürüşləri zamanı nemətilərlə qələndərlər arasında olurdu. Belə qarşıdurmaların olduğunu avropalı müəlliflər də təsdiq edir. XVII əsrin ortalarında Təbriz şəhərində olmuş və bu cür davaları izləyən

fransız səyyah və taciri J.B.Şarden yazırdı: "... şəhər biri digəri ilə düşmənçilik edən heydəri və neməti dəstələri arasında 9 məhəlləyə bölünmüşdü" (2, 269-270). XIX əsrin II yarısı XX əsrin əvvəllərində yaşayıb yaratmış azərbaycanlı ədib Zeynalabdin Marağayi də (1838-1910) özünün "İbrahim bəyin səyahətnaməsi" adlı romanında bu məsələyə toxunaraq yazırdı: "Burada mərhum atamın sözləri yadıma düşdü. O deyərdi: "İrannın bir çox böyük şəhərlərində əhali arasında heydəri, neməti davası olur. Dava eləyən tərəflərin heç özləri də bilmirlər ki, Heydər kimdir, Nemət kimdir. Amma hər il bu iki adın tərəfgirliyi üstündə vuruşmalar olur, qanlar axıdılır, hətta çox vaxt qalib gələn tərəf məğlub olan tərəfin dükanlarını, evlərini də talayır" (14).

Səfəvilərin zamanından etibarən Şah Nəymətullahın Mahanda (İran) yerləşən türbəsi genişləndirilmiş və günümüzdə qədər önəmli ziyarət yerlərindən birinə çevrilmişdir (15, 192). Nəymətullahilər Qacarların dövründə yenidən Azərbaycan, İran ərəzilərinə dönərək əsas təriqət fəaliyyətlərini burada davam etdirməyə başlamışlar. Hal-hazırda təriqətin İrandan başqa Avropada, Afrikada, Avstraliyada, Kanada da xanəqahları mövcuddur (12, 313).

ƏDƏBİYYAT

1. Arjomand S.A. Safevi dönemi İran'ında dini taşkinlik (gulüvv), sufilik ve sünnilik (1501-1722). Çevri: Namiq Musalı, Cappadocia Journal of History and Social Sciences. Vol. 7. Ahlen / Germany, 2016, p.160-195.
2. Azərbaycan tarixi XIII-XVIII əsrlər. 7 cildə, III cild. Bakı: Elm, 2007, 592 s. + 56 s. illüstrasiya.
3. Devleteah. Devleteah Tezkiresi. 3ev. Necati Lugal, Əstanbul, Tercüman, 1977, 512 s.
4. Əkbər N.N. Qızılbaş-Osmanlı düşmənliyinin iziylə. "Aydın yol" qəzeti, № 04, 25.11.14.
5. Əfəndiyev O. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 344 s.+8 s. (illüst.).
6. Həsən bəy Rumlu. Əhsənüt-təvərix (Tarixlərin ən yaxşısı). Kastamonu: Uzanlar, 2017, 661 s.
7. İsgəndər bəy Münşi Türkman. Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi (Tarixə-aləmarayə-Abbasi). Bakı: Şərq-Qərb Nəşriyyat evi, 2010, 1144 s.
8. Karadeniz Y. Safevi devleti'nin kuruluşu meselesi: kızılbaşların ortaya çıkışı. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt 2, sayı 3 (2014). s. 53-67.
9. Kaplan D. Şiiliğin İran topraklarında egemenliği: Safeviler öncəsi arka plan ve Safevi dönemi şifləştirmə politikaları. Marife-Şia Özel Sayısı, yıl: 8, sayı: 3, Kış, Konya 2008, s.183–203
10. Köprülü M. Fuad. Türk istilasından sonra Anadolu tarix-i dinisine bir nazar ve bu tarixin menbaları. F. Babinger, F.Köprülü. Anadoluda islamiyyet. İnsan yayınları, İstanbul 1996, 146 s.
11. Kılıç M.E. Nimetullah-ı Veli. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Nesih – Osmanlılar Ankara: TDV, 2007, c.33, s. 133-134.
12. Küçükkalfa A. Nimetullâhiler, Safeviler ve Nimetullâhi Rəportajlar (2014 ve 2015). Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi. №15, 2017. s.301-321.
13. Гордлевский В. Государство сельджукидов Малой Азии. М.: Академия наук АН СССР, 1941, 204 с.
14. Marağayi Z. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Hər iki kitab. YYSQ-nin rəqəmsal elektron nəşri N 34. file:///H:/qizilbashliq/Ibrahim_Beyin_Seyahetnamesi.pdf
15. Mazlum Uyar. Şif Ulemânın Otoritesinin Temelleri, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004, 352 s.
16. Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII).

- Yüzyıllar), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. (1992), XXXV + 267 + 24 sayfa).
17. Talibov M. Şedevr əsər. Qobustan jurnalı. <http://www.azyb.net/cgi-bin/jurn/main.cgi?id=531>

БРАТСТВО НИМАТУЛЛАХИЙА В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ СЕФЕВИДОВ

A.S.AHMED

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена деятельности Ниматуллахийа в период правления Сефевидов. Ниматуллахи, в последствии принявший шиизм, сыграли важную роль в процессе прихода к власти Сефевидов и распространения шиизма. Родство со святыми имамами еще более сблизило их с Сефевидской властью. Данная близость привела к тому, что они начали занимать высокие религиозные должности и вступили в близкие родственные связи с Сефевидской династией. Предпринимаемые шаги по усилению централизованного государства Сефевидов, в том числе усиление позиции класса духовенства, включая Ниматуллахийа, отрицательное отношение к суфиям в целом привели, в результате, к оказанию давления на религиозных деятелей и ограничению их деятельности. В то же время выступления некоторых групп странствующих отшельников, куда входили и нейматуллахи, против центральной власти были встречены сефевидским режимом сурово и завершились жестоким наказанием мятежников. В результате, основная часть религиозных деятелей покинула страну и продолжила деятельность в Индии. Оставшееся в стране ядро секты, в результате полной маргинализации, превратилось в структуры, организующие религиозные дебоши во время совершения обрядов мухаррема.

Ключевые слова: Ниматуллахийа, суфизм, Сефевидство, странствующие дервиши, кызылбаши.

NIMATULLAHI IN SAFAVIDS PERIOD

A.S.AHMAD

SUMMARY

The article is devoted to the investigation of the activity of Nimatullahi sect in Safavids period. The Nimatullahies, having adopted Shiitism, played a crucial role in Safavids' coming to power and spreading Shiitism into wider territories. Belonging to a sacred Imam family and being the Shiiti supporters brought them closer to Safavids. And this closeness gave them an opportunity to be appointed to different top religious positions and form close relations with the Safavi dynasty. The steps taken to strengthen the centralized Sefevids state as well as the position of the spiritual class including the Nimatullahies, and the severe, repressive policy against the sects on total led to pressure on religious figures and restriction of their activities. Besides, some steps and arranged revolts against the centralized state by Dervish groups including Nimatullahi resulted in their strict punishment. As a result, the outstanding members of the Sect had to leave the country and continue their activity in India. The rest of the members became unimportant groups which organized sect fights during the Maharram rituals.

Key words: Nimatullahi, Sufi, Safavids, traveling dervishes, Qizilbash

UOT 93/99:947.1.9 (479.24-20)**BAKI NEFT SƏNAYEÇİLƏRİ QURULTAYI ŞURASI ÇARİZMİN
MÜSTƏMLƏKƏÇİLİK SİYASƏTİNİN İCRAÇISI KİMİ****P.R.XƏLİLOV*****AMEA A.A.Bakıxanov ad. Tarix İnstitutu
polad-xalilov@mail.ru***

Bakı Neft Sənayeçiləri Qurultayının icraçı orqanı olan qurultay Şurası, təşkilatın mövcud olduğu 36 il ərzində (1884-1920) çağırılmış qurultaylarda hegemon rola malik olub, imtiyazların xeyli hissəsinə malik olmuşdur. Qurultayın yaranmasının ilk 5 ilində hələ qurultaylarda senz sistemi tətbiq olunmadığından, qurultay Şurasında iri firmalarla bərabər olaraq, xırda və orta firmalar qrupuna mənsub olan nümayəndələr də bir çox imtiyazlara malik olmuşdular. Lakin qurultaylarda senz sisteminin tətbiq olunması neft sənayesi burjuaziyasının yuxarı dairələrinin inhisarlaşmasına səbəb olmuş və onlar fəaliyyət göstərdiyi Bakı neft rayonu ərazisində çarizmin müstəmləkəçilik siyasətinin icraçısı kimi çıxış etmişdilər.

Açar sözlər: neft, sənaye, qurultay, fəhlə, xəstəxana, Bakı, Balaxanı

Bakı neft sənayeçilərinin 1884-cü ilin oktyabr-noyabr aylarında keçirilən I qurultayında neft sənayesindən təmsil olunan nümayəndələrin 25-ni mədən sahibkarları, 46-nı zavod sahibkarları, 28-ni isə həm mədənlərə, həm də zavodlara malik olan şəxslər təşkil edirdilər. Bu qurultayda neft sənayeçilərinin ümumi fondu təşkil olunmuş və “daimi icraçı komissiya” adı altında tərkibi 4 nəfərdən ibarət olan qurultay Şurası təsis olunmuşdur [1, 1].

Bakı neft sənayeçilərinin 1885-ci ilin mart-aprel aylarında keçirilən II qurultayında “Qurultay Şurası, onun vəzifəli şəxslərinin hüquq və vəzifələri qaydaları” layihəsi qəbul olunmuşdur. Bu qaydalara görə neft sənayeçilərinin hər növbəti qurultayında qurultay Şurasının tərkibi seçilirdi. Bu şurada fəaliyyət göstərən vəzifəli şəxslərin sayı çağırılan qurultayın qərarına uyğun olaraq təyin olunurdu. Qurultay Şurasının vəzifələrinə onun bürosuna daxil olan büdcə xərcləri və gəlirləri hesabatlarını təftiş etmək, bu barədə xüsusi protokolun tərtib olunmasına, büdcə xərclərinin düzgün qaydada sərf olunmasına nəzarət etmək, qarşıdan gələn növbəti qurultay üçün fəaliyyət proqramı layihəsini işləyib hazırlamaq və digər bu kimi səlahiyyətlər daxil idi [2, 62].

Bakı neft sənayeçilərinin 1889-cu ilin aprelində keçirilən V qurultayında senz sistemi tətbiq olunmuşdu. Senz sisteminə müvafiq olaraq qurultaylarda firma nümayəndələrinin topladığı səslər neftin hasilatı, emalı və daşınmasının miqdarına görə hesablanırdı. Beləliklə, Bakı Neft Sənayeçiləri Qurultayı təşki-

latı neft sənayesi burjuaziyasının, xüsusilə onun inhisarçı yuxarı təbəqəsinin təşkilati cəhətdən birləşməsi və dövlət aparatı ilə əlaqə yaratması üçün mühüm vasitə oldu [3, 213-214]. Bundan başqa Qurultayın istənilən fəaliyyət növündə həlledici rol iri firmalara məxsus olmuş və bu təşkilat faktiki olaraq həmin firmaların təsiri və nəzarəti altına düşmüşdü [4, 96-97].

1903-cü il iyulun 1-də başlanan Bakı fəhlələrinin tətili sonradan bütün Bakı sənaye rayonu ərazisini, Cənubi Qafqaz və Rusiyanın cənubunu əhatə edərək fəhlələrin ümumi tətilinə çevrilmişdi. 1900-1903-cü illərin sənaye böhranının təsiri nəticəsində fəhlələrin sosial vəziyyətinin daha da pisləşməsi, onların siyasi hüquqlarının pozulması, sahibkarların və çar hökumətinin özbaşınalığı bu tətilin başlanmasına səbəb olmuşdur [5, 696].

Yuxarıda göstərilən tətillər 22 gün davam etmişdi. Çarizm yalnız hərbi qüvvələrdən istifadə etmək yolu ilə tətili yatırda bilmişdi. Nəticədə fəhlələr qismən də olsa öz tələblərinin təmin edilməsinə nail olmuşdular. Qurultay Şurası statistika bürosunun məlumatlarına görə, tətillər zamanında iştirak edən 42 firmadan yalnız 3-də fəhlələrin tələbləri tam olaraq yerinə yetirilmiş, 15 firma işçilərinin tələbləri qismən təmin edilmiş, 19 firmanın tələbləri isə tamamilə qəbul edilməmişdir. Qalan 5 firma haqqında isə məlumat yox idi [5, 696-697].

1904-cü ildə Bakı fəhlələrinin dekabrın 13-dən 31-nə qədər davam edən yeni ümumi tətillər baş vermişdi [5, 700]. Dekabrın 13-də, demək olar ki, bütün mədən və zavod fəhlələri tətillərə başlamışdılar. Əvvəlcə Balaxanı şosesində Xarisoğlu və Levenson məxsus olan maşınqayırma zavodları, daha sonra isə Ağşəhər və Qaraşəhərdəki ağ neft zavodları işi dayandırmışdılar. Lakin ilk iki gündə tətillər hərəkatı hələ bütün mədən-zavod rayonunu əhatə etməmişdi. Qısa müddət də olsa, Rotsildin müəssisələri, emalatxanalar işləmiş, bəzi yerlərdə neft çıxarılmış, polis və müdiriyyət ilə heç bir toqquşma baş verməmişdi. Artıq bir həftədən sonra mətbəə işçiləri də tətillərə başlamış və qəzetlərin nəşr olunması işi dayandırılmışdı. Neft sənayeçilərinin tətillə bağlı keçirilən iclasında onların özləri tərəfindən hələ istehsalın davam etdiyi yerlərdə də işlərin dayandırılmasına qərar verilmişdi. Bu vaxtdan başlayaraq mədən və zavodlarda fəhlələr hərəkatı ümumi tətillərə çevrilmişdi [6, 1-2].

Tətildə iştirak edən fəhlələr Bakı şəhər idarəsi və Bakı Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası qarşısında bir sıra tələblər irəli sürürdülər. Bu tələblər Bakı şəhərində və eləcə də mədən-zavod rayonunda – Balaxanıda, Ramanada, Sabunçuda, Bibiheybətdə, Qaraşəhərdə və Ağşəhərdə fəhlələrin mənzilə olan tələbatlarının ödənilməsi, Balaxanı, Zabrat və Bibiheybətdə 3 yeni xəstəxana və ambulatoriyanın açılması, həmin tibb müəssisələrini təşkil edən təşkilat və ya şəxslər tərəfindən fəhlələrin pulsuz olaraq müalicə olunması, xəstəxanalara ordlərlə girişin ləğv olunması, hər hansı bir müəssisədə 1 ildən az olmayaraq işləyən fəhlələrə onun iş yerinin saxlanması şərti ilə 1 aylıq məzuniyyətin verilməsi, qurultay Şurası və Bakı şəhər idarəsinin sərəncamında olan işsiz fəhlələr üçün ictimai işlərin təşkil olunması və sairədən ibarət idi [7, 7-8].

1904-cü ildə baş verən dekabr tətillərinin gedişində Rusiya imperiyasında

ilk dəfə olaraq fəhlələrlə sahibkarlar arasında kollektiv müqavilə imzalanmışdı ki, bu da “mazut konstitusiyası” adlanırdı. Bu tətildə 50 minə yaxın fəhlə iştirak etmişdi [8, 33, 66]. 1904-cü il dekabr tətilindən sonra yalnız iş gününün 9 saata qədər azaldılması tələbi birdəfəlik olaraq hər yerdə tətbiq olunmuşdu. Digər tələblər isə, demək olar ki, yerinə yetirilməmiş qalmışdı. Nobelin, Rotşildin və digər neft sənayesi sahibkarlarının firmaları ən vacib məsələnin – fəhlələrin mənzil məsələsinin həll olunması üçün heç bir tədbir həyata keçirməmişdilər. Dekabr müqaviləsinin şərtlərinə görə bəzi firmalar xəstəliyin ilkin əlamətlərini göstərən fəhləyə yardım etməyi öz öhdələrinə götürsələr də, həmin xəstəyə xəstəxanada müalicə olunmaq üçün nəinki order verir, hətta ondan tamamilə imtina da edirdilər [5, 343].

Lakin Bakı fəhlələrinin yaydığı 1906-cı il aprel tarixli vəərəqədən məlum olur ki, növbəsiz işləyən fəhlələr üçün 9 saatlıq iş gününün tətbiq olunması nəzərdə tutulsa da, bir çox yerlərdə qara fəhlələri 10,5 saat müddətində işləməyə məcbur edirdilər. Dekabr müqaviləsində iş vaxtından artıq davam edən işlərin ləğv olunması göstərilisə də, ustaları, demək olar ki, hər gün iş vaxtından da çox işləməyə məcbur edirdilər və bunun əvəzində onlara nadir hallarda yarı əmək haqqı verilirdi. Mantaşovun, Əsədullayevin, “Balaxanı neft cəmiyyəti”-nin və digərlərinin mədənlərində çalışan fəhlələr və dartayçılar 3 novbədə işləmək əvəzinə 2 növbədə işləyirdilər. Belə çıxır ki, bir çox fəhlələr gün ərzində 11-12 saat, bəziləri isə, hətta ondan da çox çalışırdılar. Məsələn, Udel müəssisəsinin mədənlərində qara fəhlələr axşam saat 5-dən səhər saat 7-yə qədər, yəni 15 saat işləyir və buna görə heç bir əlavə əmək haqqı almırdılar [9, 2].

Yuxarıdakı məlumatlardan aydın olur ki, Bakı Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası fəhlələrin hüquqlarını hökumət qarşısında müdafiə etmirdi. Yəni bu orqan neft sənayesində mövcud olan sosial münasibətlərin tənzimlənməsi işini neft-sənaye burjuaziyasının maraqlarına uyğun şəkildə həyata keçirirdi. Fəhlələrin tibbi-sanitariya yardımını ilə təmin olunmaları da qurultay Şurasının fəhlələrin təzyiqindən ehtiyat etməsi ilə bağlı həyata keçirdiyi tədbirlərdən biri idi. Bundan başqa neft sənayesi firmaları müəssisələrində işlərin dayanmaması üçün işçi qüvvəsinin daim sağlam vəziyyətdə qalması labüd idi.

1905-ci ilin mayında Balaxanıda və digər qonşu mədənlərdə baş verən tətillərdə müsəlman fəhlə əhalisinin böyük rolu olmuşdur. Bu tətillərdə iştirak edən müsəlman fəhlə deputatları (azərbaycanlılar və digərləri – P.X.) mədənlərdə fəaliyyət göstərən iş icraçıları arasında müsəlman millətinə mənsub nümayəndələrin olmaması və həmin iş icraçılarının müsəlmanlarla ədalətsiz davranmaları barədə şikayət etmişdilər. Müsəlman fəhlələrinə nəzarət etmək üçün müsəlman millətindən olan iş icraçılarının təyin olunması tələbi irəli sürülmüşdü. Bundan başqa xəstəxanada müsəlman həkiminin fəaliyyət göstərdiyi ayrıca şöbənin olmaması barədə də müsəlman fəhlələri öz fikirlərini bildirmişdilər [10].

Həmçinin Bakı neft sənayeçlərinin 1906-cı ildə keçirilən XXII qurultayına Bibiheybət və Balaxanı rayonu fəhlə-müsəlmanları tərəfindən daxil olan

ərizədə xəstələnmiş və bədbəxt hadisələrə məruz qalmış müsəlmanlar üçün qurultay Şurası xəstəxanalarının nəzdində müsəlman həkimlərindən ibarət olan ayrıca şöbələrin təşkil olunması məsələsi də irəli sürülmüşdü [11, 597-598].

1913-cü ilin iyulunda baş verən və Bakı neft sənayesi firmaları fəhlələrinin iştirak etdikləri tətillərdə qurultay Şurası qarşısında bir sıra tələblər irəli sürülmüşdü. Bu tələblər 1907-ci ilin 8 iyul tələblərinin layihələri əsasında işlənib hazırlanmış və 1913-cü il iyulun 29-da qurultay Şurasına təqdim olunmuşdur. Göstərilən tələblər arasında 8 saatlıq iş gününün tətbiq olunması, fəhlə qəsəbələrinin tikilməsi məsələsinin tezləşdirilməsi, qəsəbələrin tikilməsinə qədər mədənlərdə mövcud olan mənzillərin gigiyena qaydalarına uyğun olaraq yenidən bərpa olunması, bütün mədən rayonu üçün vahid xəstəxana büdcəsinin təşkil olunması, qurultay Şurası xəstəxanalarında çarpayılardan sayının artırılması, tibbi xidmət heyəti və qulluqçuların ştatlarının artırılması, fəhlələrin xəstəliyə məruz qalmış uşaqları üçün əlverişli iqlim şəraiti olan yerlərdə koloniyaların təşkil olunması tələbləri də var idi [12, 2-4]. Elə həmin gün, yəni iyulun 29-da yuxarıda göstərilən tələblərlə bağlı olaraq qurultay Şurasının fəvqəladə iclası çağırılmışdı. Qurultay Şurası fəhlələrin tələblərini rədd etmiş və bu tələblərin həyata keçirilməsini hər bir firmanın öz daxili işi kimi səciyyələndirmişdir [12, 4-5].

Beləliklə, məlum olur ki, XX əsrin əvvəllərində geniş vüsət alan fəhlə hərəkatında irəli sürülən tələblərə Bakı Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası biganə münasibət bəsləmiş və cüzi istisnalar olmaqla bu tələblərin heç birini yerinə yetirməmişdir. Çar hökumətinin fəhlələrə qarşı zidd siyasətində qurultay Şurasından bir alət kimi istifadə olunmuş, fəhlələr tərəfindən irəli sürülən tələblərə aldadıcı vədlər verilməklə mədən-zavod rayonunda işlərin dayanmasının qarşısı alınmışdır. Bakı Neft Sənayeçiləri Qurultayının 36 illik fəaliyyət dövründə fəhlə qəsəbələrinin tikilməsi, fəhlələrin sığorta olunması, iş gününün 8 saata qədər azaldılması və digər bu kimi sosial yönümlü məsələlər hökumət orqanlarının bu işlərə biganə yanaşması səbəbindən həll olunmamış qalmışdı. Fəhlələrin və onların uşaqlarının sağlamlığının mühafizə olunması və ibtidai təhsilə yiyələnmələri üçün Qurultay Şurası tərəfindən mədən-zavod rayonunda xəstəxanalar, ambulatoriyalar, ibtidai təhsil müəssisələri, kitabxanalar, fəhlələr üçün axşam kursları açılarsa da, onlardan neft rüsumunda iştirak edən firmaların fəhlələri, eləcə də onların uşaqları daha çox istifadə etmişdilər.

ƏDƏBİYYAT

1. «Нефтяное дело», 1909, 31 октября, № 20.
2. Труды второго съезда нефтепромышленников в гор. Баку (с 15-го марта по 9-е апреля 1885 года). Отдел I и II. Тифлис: Типография Я.И.Либермана, 1887, 180 с.
3. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı: Elm, 2000, 508 s.
4. Ахундов Б.Ю. Монополистический капитал в дореволюционной Бакинской нефтяной промышленности. М.: Социально-Экономическая Литература, 1959, 296 с.
5. Монополистический капитал в нефтяной промышленности России (1883-1914). Документы и материалы. М.-Л.: Академия Наук СССР, 1961, 796 с.

6. Azərbaycan Respublikası Prezidentinin İşlər İdarəsi Siyasi Sənədlər Arxivi (ARPIİSSA), f.276, s. 3, iş 186.
7. ARPIİSSA, f. 276, s. 1, iş 420.
8. Багирова И.С. Политические партии и организации Азербайджана в начале XX века (1900-1917). Баку: Элм, 1997, 336 с.
9. ARPIİSSA, f. 276, s. 1, iş 272.
10. «Каспий», 1905, 17 мая, № 90.
11. Труды XXII очередного съезда нефтепромышленников в гор. Баку (с 8-го мая по 1-ое июня 1906 года). Том I. Баку: 1-ое Типографское Товарищество, 1906, 685 с.
12. К забастовкам нефтепромышленных рабочих // «Нефтяное дело», 1913, 8 августа, №15, с. 2-6.

**СОВЕТ СЪЕЗДА БАКИНСКИХ НЕФТЕПРОМЫШЛЕННИКОВ
КАК ИСПОЛНИТЕЛЬ КОЛОНИЗАТОРСКОЙ ПОЛИТИКИ ЦАРИЗМА**

П.Р.ХАЛИЛОВ

РЕЗЮМЕ

В статье повествуется об исполнительской функции колониальной политики царизма Советом Съезда Бакинских Нефтепромышленников против рабочих Бакинского промышленного района. Представители крупных фирм, составившие крупную финансовую группу представленных на Совете Съезда и нефтепромышленную буржуазию, находясь в тесной связи с государственным аппаратом царизма, проводили антирабочую политику, отвергали их важнейшие социальные требования. Вопросы, связанные с бытовыми условиями рабочих и их другие социальные нужды оставались на бумаге, что стало причиной несчастных случаев и тяжелых заболеваний перенесенных ими.

Ключевые слова: нефть, промышленность, съезд, рабочий, больница, Баку, Балаханы

**THE COUNCIL OF THE CONGRESS OF BAKU OIL INDUSTRIALISTS
AS THE EXECUTIVE OF THE TSARIST COLONIZATION POLICY**

P.R.KHALILOV

SUMMARY

The article deals with the executive function of the colonial policy of tsarism by the Council of the Congress of Baku Oil Industrialists against the workers of Baku industrial region. Representatives of large firms, who formed a large financial group represented at the Congress and the oil industrial bourgeoisie, in close connection with the state apparatus of tsarism, conducted an anti-labor policy and rejected their most important social demands. Issues related to the working conditions of the workers and their other social needs remained on paper, which caused accidents and serious illnesses sustained.

Key words: oil, industry, congress, worker, hospital, Baku, Balaxani

UOT 39; 572.9**MİL DÜZÜ ƏHALİSİNİN GEYİM VƏ BƏZƏKLƏRİ****A.M.ABBASOV***Azərbaycan Dillər Universiteti*
asif.abbasov65@mail.ru

Məqalədə Mil düzü əhalisinin geyim mədəniyyətindən danışılır. Geyim mədəniyyətinin formalaşmasında zaman-zaman mövcud olan siyasi sistemlərin mühüm yeri olmuşdur. Mənbələr və müşahidələrə əsaslanaraq əhalinin istifadə etdiyi geyimlər haqqında məlumat verilmiş, XVIII-XIX yüzilliklərə aid qeyimlərlə son yüzillikdəki geyimlərin bəzi elementlərinin dəyişməsinə diqqət verilmişdir. Qadın geyimləri və bəzəkləri araşdırma obyektinə olmuş, xüsusilə kişi geyimlərindən dəri, keçə və parçalardan hazırlanan papaq, yapıncı, kürk, arxalıq, çuxa, can köynəkləri, şalvar və digər geyimlər haqqında məlumat verilmişdir. Geyimlərin bölgələr üzrə fərqli elementlərinə diqqət verilmişdir.

Açar sözlər: Mil düzü, geyim mədəniyyəti, bəzək, dəri, papaq.

Tədqiqatlar və müşahidələrdən aydın olur ki, geyim vasitələrinin meydana çıxmasının əsas şərtləri iqlim təsirlərindən qorunmaq olmuşdur. İlk dövrlərdə geyim formalarının seçilməsində təbii-coğrafi şəraitin və iqlimin həlledici rolu vardır. Zamanla sosial həyat tərzini geyim növlərində inkişafa səbəb olmuş, yeni geyim formaları meydana çıxmışdır. Mütəxəssislər hesab edirlər ki, geyim elementlərinin meydana gəlməsi etik qaydaların formalaşmasına səbəb olmuşdur. Tarixin inkişaf prosesində inkişaf edən estetik zövqlərin təmin edilməsi geyim elementlərinin meydana gəlməsində mühüm şərtlər hesab edilir [5, 25-26; 6, 174]. Millətlərin geyim mədəniyyətinin formalaşmasında təbii-coğrafi şərait, insanların mənəvi-əxlaqi, ideoloji baxışları, dünyagörüşü, sosial həyatı da mühüm rol oynamışdır.

Qeyd etdiyimiz kimi, insanların yaşadığı mühitin geyim mədəniyyətinin formalaşmasında mühüm rolu var idi. Əgər “səhrada və ya tundrada-yaşılığın kəsik olduğu yerlərdə parça üçün əlverişli material əldə edilmirdisə, insan dəri və yundan paltar geyirdi” [2]. Ona görə də dünyanın müxtəlif iqlim qurşaqlarında insanların geyim formaları fərqli olmuşdur. Geyim forması uzun əsrlər boyu formalaşdığından xalqın keçdiyi yolun öyrənilməsində mühüm mənbədir. Milli paltarlarda, xalqın “etnik tarixində kök salmış adət-ənənəsi, sosial münasibətləri, ideologiyanın bir neçə elementi-dini inancları, estetik normaları əks olunur. Buna görə də milli geyimlərə xalqın etnik tarixinin, onun mədəniyyətinin, başqa xalqlarla əlaqələrinin mənbəyi kimi” baxılması və tədqiqata cəlb

olunması lazımdır [4, 3]. Belə olarsa xalqların keçdiyi tarixi inkişaf prosesini müqayisəli şəkildə öyrənmək imkanı yaranır.

Azərbaycan xalqının geyim mədəniyyətinin formalaşması da qeyd etdiyimiz şərtlər daxilində olmuşdur. Özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb edən Azərbaycan milli geyimləri də dünya xalqlarında olduğu kimi uzun sürən inkişaf mərhələsi keçərək formalaşmışdır. Milli geyimlər xalqın keçdiyi tarixi, onun dini baxışlarını, sosial vəziyyətini, mədəniyyətini özündə əks etdirən, onda bir etnik fərqlilik yaradan xüsusiyyətləri özündə birləşdirir. Geyimlər haqqında məlumatları arxeoloji qazıntılardan, qayaüstü rəsmlərdən, qədim və antik dövr tarixçilərin əsərlərindən, təsviri materiallar kimi mənbələrdən əldə edilmişdir. Hələ toxuculuq sənətinin meydana gəlmədiyi Paleolit və Mezolit dövrlərində ibtidai insanların əsas geyimləri dəri bürüncəklər olmuşdur [3, 89]. Tədqiqatçılar geyim mədəniyyətinin formalaşmasını e.ə. 40-25-ci minilliklərə aid edirlər [1, 166]. Azərbaycan ərazisində məskunlaşan ilk insanların geyimləri də təbii əldə edilən heyvan dəriləri, ağac lifləri, yarpaq və digər materiallardan olmuşdur. Tarixçi Elianın verdiyi məlumata görə, Albaniyada “dəvə olduqca çoxdur, gözəl yunu vardır, dəvə yunu çox zərifdir.” Onun məlumatına görə, dəvə yunundan hazırlanmış paltarları ən varlı kaspilər geyinirdilər. Mil düzü əhalisi də maldarlıq üçün əlverişli olduğundan bu bölgədə bu gün də xırdabuyuzlu və iribuynuzlu davarla bərabər bəzi təsərrüfatlarda dəvə saxlanılmaqdadır. Mənbələr Qafqaz Albaniyasında kətan lifindən parçalar toxunduğunu qeyd edirlər [8, 345]. Geyim mədəniyyətini araşdıran tədqiqatçıların qeyd etdikləri kimi “eradan əvvəl I minillikdə Azərbaycan əhalisi yun və kətandan toxunma köynək və şalvar geyinmiş, dəri bürüncəklərdən istifadə etmiş, keçə və yun papaqları qoymuş, ayaqlarına isə şişburun dəri ayaqqabılar geyinmişlər” [3, 11-12]. Müxtəlif növ geyim materiallarının hazırlanmasında əsasən ipək və yundan istifadə edilmişdir. İpək parçalardan tikilmiş gözəl libaslar şairlərimizin vəsfində əks olunur. Dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvi yazırdı:

Gördü bir gözəl ki, çadrası ipək,
Sanki gizlənmişdi buludda aytək [10, 170].

Şair digər misrada, hətta geyimlərin ipəkdən tikildiyini qeyd edir. Görünür ipək geyimlərdən “nəğməkar” çalğıcı qızlar daha çox istifadə etmişdilər.

Çaldıqca badamgöz dilbər nəğməkar,
Simplərin üstünə tökülər saçlar.

Nazla dilləndikcə o ipək simplər
Sökülüb tökülə ipək geyimlər [11, 24].

Azərbaycanın Kür-Araz vadisində yerləşən Mil düzü də etnoqrafik araşdırmalar üçün maraqlı bölgələrdəndir. Əhalinin istifadə etdiyi geyim və bəzəklərin etnoqrafik cəhətdən araşdırılması bölgə insanların həyat və məişətinin öyrənilməsində mühüm rol oynayır. Geyimlərdə xalqın yaşadığı mühiti anladan təbii bəzək naxışları, xalq yaradıcılığının zənginliyi, toxuculuq xüsusiyyətləri və s. özünü büruzə verir. Xalqın istifadə etdiyi geyim vasitələrinin öyrənilməsi bölgə əhalisinin maddi həyat səviyyəsinin, məşğuliyyətinin və digər

xalqlarla qarşılıqlı əlaqələri haqqında məlumat verir. Mil düzünün geyim mədəniyyətini Qarabağ, Muğan və Şirvandan ayrılıqda araşdırmaq düzgün olmazdı. Bu bölgənin əhalisinin geyim mədəniyyəti vahid Azərbaycan mühitində formalaşmışdır. Mil düzü əhalisi qonşu bölgələrin əhalisi kimi oturaq və köçmə təsərrüfatla məşğul olduqları üçün həyat tərzlərinə uyğun geyim mədəniyyəti formalaşsa da, bölgələr üzrə ciddi fərqliliyə malik deyildir. Kür-Araz ovalığının oturaq və tərəkmə əhalisi bütün Azərbaycanda olduğu kimi, artıq qaynayıb-qarışmış, demək olar ki, tayfa xüsusiyyətlərini itirmişdilər. Ancaq əvvəllər fərqli yaşayış tərzlərinin olması qismən fərqli xüsusiyyətlərin qorunub saxlanılmasına səbəb olmuşdur. Professor A.Mustafayevin qeyd etdiyi kimi “geyim dəsti və geyim dəblərində gözə çarpan məhəlli fərqlər isə hər bir etnoqrafik bölgənin sosial-iqtisadi inkişaf səviyyəsi, etnomədəni durumu, istehsal (təsərrüfat) məişəti xüsusiyyətləri ilə üzvi surətdə bağlı olmuşdur.” Qeyd edilən amillər əsasında kənd, şəhər və mahallarda “geyim dəbləri arasında fərqli məhəlli xüsusiyyətlər” formalaşmışdır [7, 142]. İnsanlar qədim zamanlardan bəri geyim ehtiyaclarının ödənilməsində dəri və yun məmulatlarından istifadə edilirdilər. Müxtəlif vəhşi və ev heyvanlarının dərisindən isti və davamlı üst geyimləri hazırlanmış, qoyun və dəvə yununu isə alt və üst paltarının hazırlanmasında istifadə etmişlər.

Geyimlərin hazırlanmasında istifadə edilən materiallar xalqın təsərrüfat həyatından, məişətindən, hansı sərəvətlərə sahib olmasından xəbər verir və zamanla geyimlərin hazırlandığı materialların qismən dəyişdiyi müşahidə edilir. Yun, ipək, dəri parçaların yerini son yüzilliklərdə əsasən texniki bitkilər olan pambıq, kətan istehsalının inkişafı ilə bağlı olaraq alınan iplərdən hazırlanan parçalar tutmağa başladı. Qədim dastanlarımızda verilən məlumatlarda da Azərbaycanda yun parçalardan əlavə pambıq parça istehsalının mövcud olduğunu görə bilirik. Belə məlumatlara “Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlinir. “Əski panbuq bez olmaz” ifadəsində ibrətamiz misal gətirməklə bərabər, bu dövrdə pambıqdan parça toxunulduğu, köhnə pambığın ipliyyə yaramadığı qeyd edilir [12, 31]. Dastanın Qanturalıdan bəhs edən boyunda “Qanturalı altunlu incə kətan bezin belinə sardı” cümləsində kətandan parça toxunduğu, ondan qurşaq kimi istifadə edildiyi, onun qızılla bəzədilmiş və incə toxunuşlu olduğu göstərir ki, Dədə Qorqud zamanında artıq toxuculuğun bütün sirləri bu sənətin sahiblərinə bəlli idi [12, 87]. XIX yüzillikdə pambıq parçalardan ən çox bez toxunardı. Prof.A.Mustafayevin də qeyd etdiyi kimi “Azərbaycanın ənənəvi pambıq parçalarının ən geniş yayılmış kütləvi növü olan bezi hər bir ailədə evdar qadınlar yer hanası, yaxud Culfa dəzgahında toxuyub ailənin daxili istehlakına sərf edirdi” [7, 60]. Cavad qəzası, Cəbrayıl və Şuşa qəzalarının düzən ərazisini qismən əhatə edən Mil düzünün [17, 289], yəni indiki Beyləqan, Ağcabədi və İmişli rayonlarının kəndlərində də əhali yer hanasından istifadə edərək bu və ya digər ehtiyaclarını ödəyirdilər [13]. XIX yüzillikdə toxuculuq sənəti Ağcabədidə inkişaf etmişdi [7, 65].

Geyimlər yaş, cins, bölgə, sosial təbəqə, dini baxışlardan asılı olması

etibarilə fərqlənirdi. Yaş xüsusiyyətlərinə görə uşaq, gənc, qoca, ahıl geyimləri bir-birinə oxşadığı qədər, həm ölçülərinə görə, həm də formasına görə fərqlənirdi. Eyni şəkildə kişi və qadın geyimləri də sosial təbəqəyə uyğun olaraq formasına, bəzəklərinə, müəyyən qədər parçasına görə fərqlənmişdir. Miqrasiya prosesi də geyimin fərqləndirici elementlərində mühüm rol oynamışdır. Bölgələr üzrə bəzi fərqləndirici xüsusiyyətlər də olmuşdur ki, bu da forma, bəzək, adət-ənənə, qonşu dövlətlərlə olan əlaqələrdən, etnik və dini fərqliliklə irəli gəlmişdir. XX yüzilliyə qədər insanların geyimlərinə görə sosial təbəqəsini, yaşını, peşəsini müəyyənləşdirmək mümkün idi. Mil düzü əhalisi ənənəvi xalq geyimləri və bəzəklərindən istifadə edirdilər. Geyimlər kişi və qadın olması etibarilə alt, üst, ayaq və baş geyimləri olması ilə tam bütövlük təşkil edir. Qeyd etdiyimiz kimi Mil və Qarabağ düzlərində yaşayan əhalinin geyimi dövrünə görə qonşu bölgələrin əhalisinin geyimi kimi olmuşdur. Qadın geyimi tarixən öz rəngarəngliyi ilə seçilmişdir. Son orta əsrlərdə (16-18-ci əsrlərdə) alt və üst köynəyi qaftan, dizlik, tuman, arxalıq, çuxa, cübbə, şalvar, xəz bürüncək qadın geyimi içərisində əsas yeri tuturdu [5, 230].

Mil düzü qadınları da toxunma donlardan istifadə edirdilər. Qədimlərdə arapaça, çax-çux deyilən şalvarlardan istifadə edirdilər. Mahud istehsalı ilə yeni parçaların meydana çıxması ilə geyimlərdə dəyişiklik yarandı. Sonra tumanları xara parça və zamanla yenilənən parçalardan tikməyə başladılar. Qadın tumanları metrəyə uyğun gələn bir neçə "taxta"dan olurdu. Topuqlara qədər uzanan tumanlar imkandan, mövqeyindən asılı olaraq 6 taxtadan 12 taxtaya qədər olan parçalardan tikilirdi. [15,19] Qadın köynəkləri müxtəlif formalarda olsa da qol hissəsi əlin üstünü örtən uzunluqda olmalı idi. Tuman və köynəklər kiseyi və xara parçalardan tikilirdi. Tərəkmə ailələrində qız-gəlin paltar tikdirəndə və geyinəndə qızlar anaları, gəlinlər isə qayınanaları ilə məsləhətləşir, tikiş və geyim üsulunu razılaşırdırdılar. At minən və yaşlı qadınlar çax-çux adlanan geniş şalvar kimi tikilən geyimdən istifadə edirdilər.

Qadın ayaq geyimləri də kişi ayaqqabıları kimi əsasən dəridən hazırlanırdı. Başmaqçılar tərəfindən aşılınmış göndən müxtəlif formalı qadın başmaqçaları tikilirdi. Qadın başmaqçalarının da bir-neçə növü var idi. Başmaqçaların incə hazırlanmış ağ dəridən tikilməsinə üstünlük verilirdi. İmkanlı ailələrdə başmaqçaların üstü adətən tirmə və məxməri parçadan tikilirdi. Üstü parça olan başmaqçaların üzünü müxtəlif tikmələrlə bəzədilirdi. XIX yüzillikdə belə tikmələr içərisində "təkəldüz" tikmələr seçilirdi. Qadın ayaqqabıları içərisində üzük tikməli olan uzun boğazlı çəkmələr də olurdu. Qadın corabları zərif toxunmuş qoyun və dəvə yunundan hazırlanırdı. Belə corablara müxtəlif bəzəklər vurulardı. Eyni qayda ilə bəzəkli əlcəklər də hazırlanırdı. Qadınların baş örtükləri yaylıq, şal, kəlağayı idi. Tərəkmə qadınları "çarşabdan istifadə etməyiblər. Yad kişi görəndə və ya gəlinlər qayınatalarına xidmət edəndə yaşmaqçanıblar" [15, 19].

Kişilər alt paltar kimi pambıq parçadan tikilmiş köynək və dizlik geyirdilər. Alt paltarlar nazik parçadan tikilirdi. Səfəvilər dövründə kişilər köynək, şalvar, çuxa, arxalıq, kürk, qurşaq, cübbə, başmaq və sair kimi geyim nö-

vündən istifadə etmişlər [5, 230]. Üst geyimlər ilin fəslindən asılı olaraq dəyişirdi. Soyuq, küləkli payız, qış aylarında yapıncı, kəpənək, gödəkcə, yundan toxunan corab və qoyun dərisindən hazırlanmış papaq geyinilmişdir. XIX yüzillik-XX yüzilliyin əvvəllərində Mil düzündə kişilər üst geyim kimi istifadə etdikləri şalvar və pencəyi yer hanasında toxuyurdular [13].

Kişi alt paltarları can köynəyi, tuman, dizlik, üst geyimləri isə çuxa, arxalığ, əba, şalvar, baş geyimləri isə papaqdan əlavə araçqın və əmmamədən ibarət idi. Alt kişi geyimləri “adnalıq”, yaxud “dəyişək adlanan can köynəyi və dizlikdən ibarət idi [13]. Üst geyimlərin hazırlanmasında mahud parçaya üstünlük verilirdi. Mahud parça xüsusi ustalar tərəfindən yundan presləmə nəticəsində əldə olunurdu. Mahud arxalıqlar və gödəkçələr məşhur idi. Arxalığın qabağı pencəkdə olduğu kimi açıq olardı, çuxa astarlı tikilib, ətəyi büzməli olurdu. Yapıncını isə əsasən Mil düzünün tərəkəmə əhalisi istifadə edirdi. Soyuqdan, küləkdən, yağışdan qoruduğu üçün yapıncını çobanların sığınacağı adlandırsaq yanılmazdır. Yapıncı əsasən qara və ağ rəngdə olub saçaqsız və saçaqlı olurdu. Rəngi ağ, tikişsiz və saçaqlı yapıncıları daha imkanlı ailələr istifadə edirdi. Azərbaycan kişiləri və qadınları kəmərlərdən istifadə edirdilər.

Əhali ayaq geyiminə də xüsusi fikir vermişdir. Ayaqqabılar əsasən inək və camış dərisindən hazırlanmış, lazım gələndə at dərisindən də istifadə etmişdilər. “Çarıq” adlanan ayaq geyimlərinin qarabağı, quşburnu, əyriburun, quşgözü, qızqaytaran, üçburun, şatırı və s. kimi tikiş formasına görə fərqlənən bir-neçə növü olmuşdur. Camış dərisindən ən çox “şatırı” adlanan çarıq hazırlanırdı. Böyük Vətən müharibəsi illərində Mil düzü ilə qonşu Muğanda da geyinilmişdir [14]. “Şatırı” çarığı Şirvanda “Sulut çarığı”, Kəlbəcər rayonunda “şirməyi çarıq” adı ilə tanınmışdır [7, 149]. Çarıq yüngül və yumşaq olması, ayaqları zədədən qoruması etibarilə çox əlverişli idi. Onu aşılınmış və xam göndən hazırlayırdılar. Təsərrüfatında maldarlıq əsas yer tutan əhali olması etibarilə Mil düzündə gön əldə etmək problemi yox idi. Bir heyvandan əldə edilən dəridən heyvandarlıqla məşğul olmayan əhali də istifadə edirdi. Bəzən əkinçi və maldar əhali öz aralarında alqı-satqı edərək taxıl, bostan məhsulları ilə aşılınmış gönü dəyişərdilər. Hər bir ailə də çarıq tikə bilən olurdu, amma peşəkar çarıq tikənlər-çarıqçılar da var idi. Əhali çarıqçılardan aldıkları və yaxud hazırladıkları çarıqları qonaq gələndə, toya-bayrama geyərdilər. Əhalinin kasıb təbəqəsi çarığın altı dağılanda onu gönlə yamayıb geyinərdi. Böyük kəndlərdə əsasən oturaq həyat keçirən əhali içərisində kişi ayaqqabılarından çust, məst də müəyyən yer tuturdu. Məlumatlara görə Qafqaz tatarları arasında hündürdaban başmaqlar da dəbdə olmuşdur [16, 48]. Mil düzü əhalisi ayaqlarına yundan toxunan corab geyər, yaxud “patava” adlanan ayaq sarığı dolayırdılar.

Kəmərlərə qurşaq, şal, kəmə, toqqa, qayıq aid idi. XIX yüzillikdə kişilər kəmə kimi toqqa və qayıq, imkanlı adamlar isə gümüş və qızıl təkbənd bağlayırdılar. Kəmərdən qılınc və xəncəri asmaq əlverişli idi. Qurşağı mollalar, baqqallar, arşınmalçılar və s. bağlayır, lazım gələndə cib, süfrə, örtük, hətta kəfən kimi istifadə etmişdilər [7, 145].

Araşdırmalardan aydın olur ki, Mil düzü əhalisinin maddi-mənəvi sərvətləri qədim zamanlardan bəri ümumazərbaycan mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmuşdur. Bölgədə mövcud olan geyim və bəzəklərin təhlili göstərir ki, Mil düzü əhalisi əkinçi və maldar olmaqla qonşu bölgələrin əhalisi ilə sıx təmasda olmuşdur ki, bunun da nəticəsində də vahid adət-ənənə, mədəniyyət formalaşmışdır. Geyimlərdə və bəzəklərdə olan fərqli elementlər isə iqlimdən, təsərrüfat xüsusiyyətlərindən, miqrasiya proseslərindən irəli gəlir və ümumi mədəniyyətdə elə də ciddi fərq yaratmır, əksinə ona daha da rəngarənglik verir. Nəticədə qeyd edilən ki, Mil düzü Qarabağ və Muğan düzü ilə birlikdə digər etnoqrafik bölgələrimiz kimi ən qədim zamanlardan ümumi mədəniyyətimizin formalaşmasında mühüm rol oynamış bölgələrimizdəndir.

ƏDƏBİYYAT

1. Каминская Н.М. История костюма. М.: Легпромбытиздат, 1986
2. Адлер Б.Ф. Возникновение одежды: Очерк. СПб.: Худож. типо-литография А.К.Вейермана, 1903
3. Vəliyev F.İ. XIX-XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın maddi mədəniyyəti. Bakı: Şərq-Qərb, 2010
4. Сухарева О.А. Вопросы изучения костюма народов Средней Азии // Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1979
5. Dünüamalıyeva S.S. Azərbaycan geyim mədəniyyətinin tarixi. Bakı: Elm, 2002
6. Измайлова А.А. Народная одежда Азербайджана и ее ситилизация для танцевальных костюмов. Баку: Элм, 2005
7. Mustafayev A.H. Azərbaycanın maddi mədəniyyət tarixi (etnoqrafik materiallar əsasında tipoloji tədqiqat). Bakı, 2009
8. Azərbaycan tarixi. 7 cildə I cild/ Bakı: Elm, 1998
9. Əliyev F.İ. XIX-XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın maddi mədəniyyəti (geyimlər, bəzəklər). Bakı: Elm, 2006
10. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Bakı: Lider, 2004
11. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Bakı: Yazıçı, 1992
12. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1988
13. Məlumatı Ağcabədi rayonunun Qaravəlli kənd sakini Mehdiyev Pəsərək 2008-ci ildə vermişdir.
14. Çingiz Fərəcov. Azərbaycanda camışçılıq: mövcud vəziyyət, problemlər və vəzifələr / "Azərbaycan" qəz., 30 yanvar 2015-ci il
15. Əhmədov Ə.İ. Tərəkmə (Nəyat təzvi və ənənələri). Bakı: Yazıçı, 2009
16. Евецкий О.С. Статистическое описание Закавказского края. Санкт-Петербург, 1835
17. Алифин С.К. Экономический быт государственных крестьян Джеватского уезда, Бакинской губернии / Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края (МИЭБГКЗК), т. VII

ОДЕЖДЫ И УКРАШЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ МИЛЬСКОЙ РАВНИНЫ

А.М.АББАСОВ

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается традиционная одежда населения Мильской равнины. Отмечается, что на форму одежды здесь оказывали влияние различные политические

системы существовавшие здесь в различные времена. Согласно источникам и наблюдениям, которые дают сведения о формах одежды используемой населением в XVIII-XIX столетиях подчеркивается, что в последнем столетии обращалось больше внимания на изменения некоторых элементов одежды. Объектом исследования были одежды и украшения женщин. Из элементов мужской одежды даются сведения о папахах, сшитых из кожи, шкуры и тканей, япынджи, кюрк, архалык, чуха, рубашках, широких шароварах и др. видах одежды. Отмечается, что у одежды существовали различия в элементах, в зависимости от зоны.

Ключевые слова: Мильская равнина, культура одежды, украшения, кожа, папах

CLOTHES AND ADORNMENT OF THE POPULATION OF MIL STEPPE

A.M.ABBASOV

SUMMARY

The article studies the art of dressing of the population of Mil Steppe. Political systems played special roles in formulating the art of dressing. Basing on the sources and observations, there is provided information on the used clothes, and peculiar attention is paid to the changes of the types of clothes used in the XVIII-XIX centuries. Women's wear and adornments are the objects of investigation. The elements of men's wear including leather, caps made of leather and sheepskin coat, felt cloak, Caucasian coat, sleeveless coats, trousers and other articles of wear are marked as distinctive elements depending on the regions.

Key words: Mil steppe, culture of wear, adornment, leather, cap.

UOT 94 (479, 24)**XIX YÜZİLLİYİN 50-60-CI İLLƏRİNDƏ
İRƏVAN QUBERNİYASINDA
KƏNDLİ-MÜLKƏDAR QARŞIDURMASI TARİXİNDƏN****E.T.QARAYEV**
Bakı Qızlar Univrsiteti
elchin_garayev@mail.ru

Məqalə XIX yüzilliyin 50-60-cı illərində İrəvan quberniyasında kəndli mülkədar qarşিদurmasına həsr olunmuşdur. Arxiv materiallarından məlum olur ki, torpaq mübahisələri, vergi və mükəlləfiyyətlərin yerinə yetirilməsi uğrunda mülkədarlarla kəndlilər arasında mübahisələr quberniyanın bütün qəzalarında geniş miqyas almışdı. Bəzən bu mübahisələr açıq toqquşmalara səbəb olurdu. Vəziyyətin gərginləşməsində hakimiyyət orqanlarının da günahı çox idi. Onlara ünvanlanan şikayət məktublarına baxmayaraq, hakimiyyət orqanları sahibkarların xeyrinə qərarlar çıxarır, kəndlilərin şikayətlərini əsassız sayırdılar.

Açar sözlər: İrəvan, quberniya, sahibkar-kəndli münasibətləri, şikayət, narazılıq, mübahisə, mübarizə

XIX əsrin ortalarında İrəvan quberniyasında torpaq üstündə mülkədar-kəndli qarşিদurması geniş vüsət almışdı. Buna görə də Qafqaz canişini İrəvan quberniyasında sahibkar-kəndli münasibətlərinə aydınlıq gətirmək üçün 1851-ci il iyunun 8-də “Əsasnamə” qəbul etdi (1, 200-204; 2, 80-83). Lakin bu “Əsasnamə” həyata keçmədi.

Sahibkar-kəndli münasibətlərinə aydınlıq gətirilmədiyindən torpaq mübahisələri İrəvan quberniyasının bütün qəzalarında qeydə alınmışdı. Arxiv materiallarında bu haqda kifayət qədər məlumatlara rast gəlmək mümkündür. Məsələn, 1850-ci il martın 21-də Zəngibasar dairəsinin Şorlu-Mehmandar kəndinin xəzinə kəndliləri İrəvan qubernatoruna yazdıqları məktubda Süleyman xanın onlara məxsus iki axça torpağın zəbt etdiyini bildirərək, həmin torpaqların geri qaytarılmasını xahiş edirdilər (3, 77).

1857-ci il oktyabrın 10-da İrəvan qubernatoruna edilən məruzədə Naxçıvan qəzasının Dərələyəz dairəsinin 5 kəndinin-Həmzəli-Diza, Arpa, aşağı və yuxarı Danzik və Çiva kəndliləri Naxçıvan qəzasının rəisinə ünvanladığıları ərizədə onlara məxsus torpaqların yerli bəylər tərəfindən qeyri-qanuni ələ keçirmələrindən şikayət edirdilər. Onlar yazırdılar ki, “kənd mülkədarları özbaşnalıq edərək böyük həcimdə torpaq sahələri əkdüyindən, kəndlilərin yeganə yaşamaq və xəzinəyə vergi və mükəlləfiyyət ödəmənin mənbəyi olan torpaq azlığından əziyyət çəkirlər”. Kəndlilər bu hadisədən əziyyət çəkmələrinə bax-

mayaraq, qubernator bəylərin hüquqlarını qorumağı üstün tutmuşdu. Bu məktub əsasında çıxarılan qərarla bildirilirdi ki, qanuna əsasən bəylərin hüquqlarına toxunmaq olmaz, yalnız diqqət etmək lazımdır ki, bəylər öz torpaqlarını kəndlilərin hesabına genişləndirməsinlər (3, 78-81).

Belə şikayətlər hər kənddə qeydə alınmışdı. Narazılıqların, şikayətlərin çoxluğu hökuməti narahat etməyə bilməzdi. Vəziyyətlə tanış olmaq üçün yerlərə səlahiyyətli nümayəndələr ezam olunmağa başladı. Nəticədə Zaqafqaziya diyarının Baş İdarə şurasının üzvü Kotsebu İrəvana göndərildi. O, İrəvan quberniyasında olarkən yeli əhali ilə birbaşa görüşmüş, söhbətlər aparmış və əhali ona torpaqsızlıqdan, susuzluqdan və mülkədarlar tərəfindən sıxışdırılmaları haqqında xeyli şikayət ərizələri vermişdilər (3, 110).

Lakin buna baxmayaraq kəndlilərin mülkədarlar tərəfindən sıxışdırılmaları davam edirdi. Hətta haqsızlığa dözməyən bəzi ailələr yer-yurdlarını tərk edərək qonşu dairələrə, kəndlərə köçmək məcburiyyətində qalırdılar. Naxçıvan dairəsinin Aznaburd kəndinin sakinləri buranı təftiş edən Naxçıvan qəzasının məmuruna verdikləri ərizədə mülkədar Kiçik xanın onların torpaq və bulaqlarının zəbt edilməsi barədə şikayət etmişdilər. Kəndlilər yazırdılar: “O, bizim torpağımızı və iki bulağımızı zəbt etsə də, bununla kifayətlənməyərək digər qalan 3 bulaqdan zorla suvarmaq üçün səkkiz gündən bir su götürürdü. Nəticədə sıxışdırılan beş ailə Dərələyəz dairəsinə köçmüşdülər” (4, 115). Kiçik xan özünün hərəkəti ilə əhalini yoxsul vəziyyətə salmışdı. Kənd əhalisi vergini ödəmək üçün başqa yerlərdə iş axtarmaq məcburiyyətində qalmalı olmuşdular (4, 116).

Qonşu kəndlər arasında torpaq üstündə mübahisələr də olurdu. Hətta bu mübahisə böyüyərək polislərə qarşı çıxışla nəticələnirdi. Məsələn, İrəvan qəza rəisinin 1861-ci il sentyabrın 4-də qubernatora ünvanladığı məlumatda bildirilmişdi ki, xəzinə-mülkədar kəndi olan Örtülü-Təzəkənd kənd sakinlərinin iyunun 9-da yazdıqları ərizədə qonşu Kuşi-Dəmirçi kəndinin sakinləri hər iki kənd arasında sərhəd torpaq zolağını zəbt etmişdilər. Bu məsələni həll etmək üçün qəza rəisi köməkçisi Deyqarxanovu polis dəstəsilə oraya göndərmişdi. Lakin Kuşi-Dəmirçi sakinləri-başda Seyid Abdulla Məmməd oğlu, Məşədi İsmayıl Mustafa oğlu, Qəmbər Məmmədqulu oğlu və Məhəmmədbağırın başçılığı ilə 100 nəfər dəyənəklə silahlanaraq Deyqarxanovun dəstəsinə hücum etmişdilər. Hücuma məruz qalan polislər mübahisə yerindən qaçmış, Deyqarxanov girov götürülmüş, polislərdən Cəlil bəy Sofiyev və Maxta kəndinin kəndxudası zədələnmişdi. Bu hadisədən bərk qorxan, belə hadisələrin başqa kəndlərə keçməyinin qarşısını almaq üçün qəza rəisinin göstərişi ilə yuxarıda adı çəkilən dörd nəfər həbs edilmişdi (3, 111).

Dərələyəz dairəsinin Arpa kəndinin sakinləri öz mülkədarları Həsənəli sultana qarşı mübarizəsi daha geniş xarakter almışdı. Kəndlilərin şikayətindən belə bəlli olur ki, Həsənəli sultan kənd sakinlərinə məxsus olan otlaqların bir hissəsini kənar şəxslərə icarə verir, digər hissəsini isə onlardan zorla alaraq özü əkirdi. Nəticədə sakinlər yaşamaq üçün yeganə vasitə olan torpaqdan məhrum olmuşdular. Bundan əlavə, qonşu kəndin adamları qeyri-qanuni olaraq onların

torpaqlarının bir hissəsini zəbt etmişdilər (3, 113).

Bu məsələnin həll edilməsi Naxçıvan qəza rəisinə tapşırıldı. O, isə kənd sakinlərinin şikayətini araşdırmaq üçün Dərələyəz dairəsinin rəisinə göstəriş verdi. Dərələyəz rəisi Xanaqovun Naxçıvan qəza rəisinə 1862-ci il noyabrın 6-da ünvanladığı məlumatda göstərirdi ki, həqiqətən də, Həsənəli sultan əkin üçün 8 xalvar yerə sahib olmuşdu. Rəisin xahişindən sonra o, 2 xalvar əkin sahəsini və bir qoyun ağılını kəndlilərə güzəşdə getmişdi. Lakin kəndlilər bununla razılaşmamışdı. Bu hadisədən sonra Naxçıvan qəza rəisinin qubernatora yazdığı məktubda Arpa kənd sakinlərinin şikayətinin əsassız olması bildirilmişdi (3, 113-114).

Lakin Arpa kənd sakinlərinin şikayəti davam edirdi. 1864-cü il martın 21-də Arpa kənd sakinlərindən 20 nəfərin imzası ilə İrəvan qubernatoruna yazılan şikayət məktubunda öz narazılıqlarını daha ətraflı bildirmişdilər. Məktubun məzmunundan belə məlum olur ki, Arpa kəndi 30 evdən ibarətdir. Bu kənd ümumilikdə 50 xalvar torpağa malikdir. Bunlardan 30 xalvar əkinə yararlı, 20 xalvar isə keyfiyyətsiz torpaqlar olmuşdu. Mülkədar Həsənəli sultan 30 xalvardan ən keyfiyyətli 8 xalvar ələ keçirmiş, 22 xalvar isə 30 ailə arasında bölünmüşdü. Digər tərəfdən, onların dediyinə görə Həsənəli sultan onlara məxsus iki qoyun ağılını ələ keçirmişdi. Kəndlilər bildirirdilər ki, onlar bu az torpaqla nəinki ailələrini saxlamalı, eyni zamanda illik vergi ödəməli idilər. Onları rahat edən məsələlərdən biri də, 25 vert aralıda qonşu Yaycı kəndində yaşayan Həsənəli sultanın evinə məhsulun $\frac{4}{30}$ hissəsini təşkil edən bəhrə vergisi olan buğda, arpa, ot, saman və digər məhsullar daşımağa məcbur olmaları idi. Yollar yararsız olduğuna görə bu məhsulların daşınması kəndlilərə baha başa gəlirdi. Kəndlilərin tələbi ondan ibarət idi ki, Həsənəli sultanın zəbt etdiyi 8 xalvar və 2 qoyun ağılı ondan alınıb sakinlərin istifadəsinə verilsin, digər tərəfdən bəhrə vergisi onların hesabına Yaycı kəndinə daşınmasın (3, 115-116).

Bütün bu şikayətlərə baxmayaraq Arpa kənd sakinlərinin narazılıqları qəbul olunmamışdı. 1864-cü il noyabrın 18-də Dərələyəz dairə rəisinin Naxçıvan qəza rəisinə yazdığı məktubun və İrəvan qubernatorunun Naxçıvan qəza rəisinə göndərdiyi bildirişin məzmunundan görünür ki, Arpa kənd sakinlərinin şikayətlərinin əsassız olduğu bildirilmişdi (3, 117-118).

Yenibəyazid qəzasının kəndlilərinin mülkədarlara qarşı mübarizəsi daha kəskin xarakter almışdı. Qəzanın Qızılbucaq, yaxud Çaxırlı kənd sakinləri İrəvan qubernatoruna 1862-ci il aprelın 24-də ünvanladığı şikayət ərizəsində göstərirdilər ki, onların kəndi xəzinə kəndi olmasına baxmayaraq, kəndin mülkədarı praporşik Mustafa ağa onlardan vergi və mükəlləfiyyət yerinə yetirmələrini, hər il üç kişi və bir qadın olmaqla qulluqçu tələb edirdi. Bundan əlavə qəza rəisinin göstərşi ilə kəndlilər hər il torpağın şumlanmasında Mustafa ağaya 6 kotan verməli idilər. Lakin Mustafa ağa mülkədar hüququndan sui-istifadə edərək yeni-yeni tələblər irəli sürməklə kəndliləri təngə gətirdi. Bundan əlavə kəndlilər xəzinəyə 11 rubl həcmində vergi ödəyirdilər. Lakin kəndlilər bununla razılaşmayaraq iddia edirdilər ki, yeni vergi sisteminə görə hər bir

kənd sakini ildə xəzinəyə 7 rubl 30 qəpik vergi ödəməli idi (3, 118-119).

Qızılbulaq kəndlilərinin şikayətinə baxmayaraq, onların şikayəti qəbul olunmamışdı. 1863-cü il iyunun 5-də Qafqaz Cənubunun İrəvan qubernatoruna ünvanladığı bildirişdə Mustafa ağanın hüquqları bərpa edilmişdi. Burada aydın göstərilirdi ki, kənd həm xəzinə, həm də mülkədar kəndi olduğuna görə yeni vergi qanununa baxmayaraq, verginin miqdarı hər ev üçün 11 rubl saxlanılır, digər tərəfdən hər 15 ev mülkədara bir qulluqçu verməyə borcludur (3, 119).

İrəvan quberniyasında qarşılıqlı o həddə çatırdı ki, kəndlilər açıq-açıq ağalar üçün mükəlləfiyyətlərin yerinə yetirilməsindən boyun qaçırırdılar. Bəzi sahibkarların hakimiyyət orqanlarına ünvanladıkları şikayət məktublarından bunu görmək mümkündür. İrəvan şəhərində yaşayan bu ağalar kənd sakinlərinin onların yaşadığı yerə ot, yonca və saman daşımamalarından narahat idilər. Məsələn, 1863-cü il sentyabrın 15-də və 1864-cü il oktyabrın 29-da Üçmüəzzin qəza rəisinin İrəvan qubernatoruna yazdığı rəsmi məktublarında göstərilirdi ki, İrəvan şəhər sakini Şükür ağa mülkədar mülkü olan Tos kənd sakinlərinin ona çatacaq ot, yonca və samanın kəndlilər tərəfindən lazımı yerə daşınmamasından şikayət edirdi. Kəndlilərin bu mükəlləfiyyəti yerinə yetirilməsinin səbəbi kimi, 1860-cı il mayın 16-da sabiq hərbi qubernator Kolyubakinin fərmanına əsasən kəndlilərin yalnız 25 verstə qədər məsafəyə dənli bitkiləri daşıya bilmələri göstərilirdi. Burada ot və ələfdən söhbət getmirdi. Məktublarda qəza rəisi Şükür ağanın tələbinin yerinə yetirilməsi məsələsini qubernatordan xahiş edirdi (3, 121-123).

İrəvan quberniyasının əksər kəndlərində mülkədarlar vəziyyətdən sui-istifadə edərək kəndli torpaqlarını zorla mənimsəyirdilər. Üçmüəzzin qəzasının Ağcaarx kənd sakinlərinin şikayəti də belə mülkədarlardan idi. Ağcaarx kənd sakinləri İrəvan quberniyasını təftiş edən gizli müşavir general Xaritonova 1863-cü il oktyabrın 24-də 30 ailənin imzası ilə yazdıqları şikayət ərizəsində göstəriridilər ki, onların kəndi mülkədar kəndidir. Kəndin torpaqlarının 3,5 axçası İrəvan şəhər sakinləri olan Hacı Əli, Hacı Qurban və Ağa qardaşlarına, digər hissəsi Cavad, Əsəd qardaşlarına və 2,5 axça isə Cəlil xana, onun ölümündən sonra isə oğlu Paşa xana məxsus idi. Paşa xan vəziyyətdən istifadə edərək kəndlilərin torpaqlarını mənimsəyərək 25 xalvara çatdırmışdı. Halbuki, qanunla onun torpaqlarının sahəsi 12 xalvardan yüksək olmamalı idi. Bundan əlavə, Paşa xan hər il torpaqların şumlanması və məhsulun yığılması üçün kəndlilərdən işçilər tələb edirdi. Şikayət məktubunda kəndlilər generala bildirirdilər ki, kənd mülkədarları ümumilikdə 50 xalvar torpaq sahəsini əkirdilər. Lakin 37 kənd sakininin torpağa ehtiyacı vardır. Onlar xahiş edirlər ki, qanuna əsasən mülkədarlar yalnız 12 xalvar torpağa sahib olsunlar, qalan hissələr kəndlilərə qaytarılsın. Kəndlilər Paşa xanın onları sıxışdırmasından tənqə gələrək xəzinə kəndi olan Saatlı kəndinə köçürülmələrini xahiş edirdilər (3, 123-126).

Mülkədarların təqiblərindən və sıxışdırmalarından tənqə gələn əksər kəndlilər xəzinə torpaqlarına köçməyi üstün tuturdular və bəzi hallarda buna nail olurdular. 1864-cü il martın 29-da Dərələyəz dairəsinin Ağkənd kəndinin

17 ailənin şikayət məktubunda mülkədar Cəlil xanın kəndlilərin torpaqlarını əllərindən almasından şikayət edərək, İrəvan qubernatorundan Yenibəyazid qəzasına məxsus olan Xartluq kəndinə köçmələrinə icazə vermələrini xahiş edirdilər. Nəticədə 1865-ci il sentyabrın 6-da İrəvan qubernatorunun Naxçıvan qəza rəisinə yazdığı məktubda 17 ailənin Xartluq kəndinə köçmələrinə icazə verilmişdi (3, 126-128).

İrəvan qəzasında Novruzlu kənd sakinləri bir neçə dəfə qubernatora şikayət etmələrinə baxmayaraq, onların şikayətinə heç bir cavab verilmədiyinə görə birbaşa Qafqaz canişinə şikayət məktubu ünvanlamışdılar. Onların yazdıqlarına görə, kənd xəzinəyə məxsus olmasına baxmayaraq, İrəvan şəhər sakini mülkədar Rzaqulu bəy Kərim bəy oğlu tərəfindən sıxışdırılaraq, kəndlilərin torpaqlarını əllərindən almışdır (3, 143-144).

1866-cı ilin mayında İrəvan qubernatoru quberniyanın ayrı-ayrı qəzalarında yerləşən 5 kəndin sakinlərinin mülkədarlar tərəfindən sıxışdırılmaları barəsində şikayət ərzələri haqqında qərar çıxarmışdır. Qərardan görünür ki, İrəvan qəzasında Reyhanlı, Arxalıq-Kəlbəli xan kəndlilərinin sakinləri, aşağı və yuxarı Neçli kəndinin 136 sakini, Naxçıvan qəzasında Xəlilli kəndliləri, Üçmüəzzin qəzasında isə Səfiabad kəndinin 10 sakini mülkədarlar tərəfindən sıxışdırıldıklarını, torpağın və suyun çatışmamasından şikayət edirdilər. Şikayətin miqyasından ehtiyat edən İrəvan qubernatoru general-mayor Astafiyev kəndlilərin şikayətinə baxmış, mülkədarların hüquqlarını məhdudlaşdıran qərar çıxarmışdır. Qərara görə, mülkədar torpağında məskunlaşmış kəndlilər qanunla nəzərdə tutulmuş məhsulun müəyyən hissəsini mülkədara vergi verməli, həmin vergi yalnız 25 verstə qədər olan məsafəyə daşınmalı, mülkədar kəndində sakin olan kəndlilərə 6 axça (yəni 6 torpaq sahəsi) torpaq bölünməli, hər axça məhsul artıq qalarsa mülkədara xeyrinə 2 xalvar (hər biri 30 pud) vergi ayırmalı, digər tərəfdən sakinlər öz torpaqlarında azad olmalı, mülkədara tabe olmamalı və sahibkarın onlar üzərində polis nəzarəti qadağan olunurdu (3, 142-143).

İrəvan qəzasının digər bir kəndi olan Çikdamlı kənd sakinləri onlara məxsus torpağın mülkədardan alınmasına icazə verilməsi haqqında 1866-cı il mayın 2-də Qafqaz canişinə məktub ünvanlamışdılar. Məktubu 22 Azərbaycan türkü, 24 erməni imzalamışdı. Məktubda kənd sakinləri göstərirdilər ki, kəndin mülkədarı İrəvan kənd sakini Ağamalı Yeqizarov yüksək müsəlman silkinə məxsus deyil və o, qeyri-qanuni olaraq onlara məxsus torpaqları zəbt etmişdir. O, qanunla kameral təsvirdə vergi verən təbəqəyə məxsusdur. Yeqizarov sabiq qubernator Kolyubakinə rüşvət verərək Çikdamlı kəndinin sahibi olması haqqında fərman əldə etmişdir (3, 144-145).

Şikayət edənlər arasında Yuxarı və Aşağı Neçli kəndinin 136 sakini də vardı. Onlar 1866-cı il mayın 5-də Qafqaz canişinə yazdıqları məktubda göstərirdilər ki, onların mülkədarı Gevorq Yelizarov nəinki onları sıxışdırır, eyni zamanda dinini və inamını təhqir edirdi. Məktubun məzmunundan görünür ki, kəndin mülkədarı əkin sahələrini qeyri-qanuni zəbt etməklə bərabər onlardan zorla 3 batman təmizlənməmiş xam pambıq alır, pul tələb edirdi. Hətta mül-

kədarın qulluqçusu Cabbar kəndlilərdən rüşvət almamış onların yığdığı çəltiyin və pambığın miqdarını çəkmirdi. Sakinlər bu biabırçılığın qarşısını almağı canişindən xahiş edirdilər (3, 146-147).

İrəvan qəzasının Ağamzalı kəndinin həm azərbaycanlılardan, həm də ermənilərdən ibarət sakinləri 1866-cı il mayın 6-da Qafqaz canişinə ünvanladıkları məktubda vəziyyətlərini bir neçə bənddə bildirmişdilər. Onlar məktubda vəziyyətlərini belə təsvir etmişdilər: 1. Kənd sakinləri at-araba mükəlləfiyyəti yerinə yetirirdilər. Bu mükəlləfiyyət onlar üçün çətin olduğundan bu işdən azad olunmalarını xahiş edirdilər; 2. Ağamzalı kəndinə məxsus örüş yerləri az olmasına baxmayaraq həmin kəndə məxsus poçt stansiyasının atlarını yemləmək üçün onların 8 xalvar örüş yeri zəbt edilmişdi; 3. Xəzinəyə məxsus qonşu Cabaçalı kəndinin sakini Məşədi Məmməd Cəfər Fərzəli oğlu Ağamzalı kəndinə məxsus 10 xalvar əkin sahəsini qeyri-qanuni zəbt etmişdi. Bu işə İrəvan quberniya məhkəməsində baxılmış və Ağamzalı kənd sakinlərinin xeyrinə qərar çıxarılmışdır. Lakin indiyədək hökm icra olunmamışdır; 4. Ağamzalı kəndinin dörd mülkədarı kənd sakinlərindən qədərindən artıq məhsul vergisi tələb etməklə bərabər, bu vergini İrəvan şəhərinə daşınmasını tələb etmişdilər. Kənd sakinlərinin şikayətlərinə baxılmış və İrəvan qubernatorunun qəza rəisinə 1867-ci il avqustun 19-da yazdığı məktubda belə qərar çıxarılmışdı: 1. Kənd sakinləri at-araba mükəlləfiyyətindən azad edilsin; 2. Bu bənddə göstərilən vəziyyəti yerinə yetirmək üçün yerli rəisə müraciət edilsin; 3. Məzrənmə həyata keçirilənə qədər bu məsələ dayandırılın; 4. Kənd sakinləri məhsulun daşınması mükəlləfiyyətindən azad edilsin (3, 148-151).

Yenibəyazid qəzasının Kamal kəndinin sakinləri öz mülkədarlarına qarşı mübarizələri daha kəskin idi. 1868-ci il fevralın 26-da kənd sakinləri İrəvan qubernatoruna ünvanladıkları məktubda mülkədarların daha çox vergi almalarından şikayətlənirdilər. Məktubda göstərilirdi ki, Hüseynqulu xan tərəfindən bu kəndin idarə etmək hüququnu 1822-ci ildə Hacı Məhəmmədə vermiş, ondan sonra onun oğlu Molla Hüseyn Qulama çatmışdır. Molla Hüseyn Qulamın ölümündən sonra isə bu kəndin sakinləri onun oğlanları İbrahim bəyə, Abbasqulu bəyə və digər bir oğluna vergi vermək məcburiyyətində qalmışdı. Əvvəllər kənd sakinləri bəylərə yığılan məhsulun $\frac{1}{40}$ hissəsini vergi verirdilər. Lakin oğulları atasının yerini tutduqdan və bəy komissiyaları onların bəy hüququnu təsdiq etdikdən sonra kəndlilərdən məhsulun $\frac{4}{30}$ hissəsini tələb etməyə başladılar. Belə olduqda kənd sakinləri vergi verməyi dayandıraraq hakimiyyət orqanlarına şikayət etməyə başladılar (3, 159-161). Qəza rəisi bu mübahisədə mülkədarların tərəfində oldu. Onun 1868-ci il fevralın 28-də İrəvan qubernatoruna ünvanlandığı məlumatda bildirirdi ki, kənd sakinlərinin narazılığı əsassızdır, mülkədar hüququna görə onların məhsuldan aldığı vergi faizi düzgündür (3, 161-162). Kamal kəndində gərginliyin daha da dərinləşməsinin qarşısını almaq üçün İrəvan qubernatoru bu işə ciddi müdaxilə etmək qərarına gəlmişdi. Onun 1869-cu il mayın 20-də qəza rəisinə ünvanladığı məlumatda belə qərar çıxarmışdı ki, mülkədarların torpaq hüququ müəyyən edilənə qədər

kənd sakinləri (kənd 38 evdən ibarət idi) yığılan məhsulun $\frac{4}{30}$ hissəsini verməlidirlər (3, 162-163). Beləliklə, bu hadisədə də hakimiyyət orqanları mülkdarların hüquqlarını müdafiyyə etdilər.

Beləliklə, XIX əsrin 50-60-cı illərində İrəvan quberniyasına məxsus qəzalarda torpaq üstündə sahibkarlarla kəndlər arasında mübarizə kəskin xarakter almışdı. Arxiv materiallarında məlum olur ki, çar icra orqanlarının bu mübarizədə sahibkarların tərəfini saxlaması narazılığın daha da kütləvi xarakter almasına səbəb olmuşdu. Kənlilərin haqlı şikayətlərinə baxmayaraq, onların hüquqları tapdalanmışdı.

ƏDƏBİYYAT

1. АКАК: т. 12., Тифлис, 1904, с. 200-204.
2. Свод материалов по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края: т.1., Тифлис, 1887, с.1-280.
3. Крестьянское движение в Армении в XIX веке. // Составил В.Рштуни, при участии К.Степаняна. Ереван, 1948, 407 с.
4. Агаян Ц.П. Крестьянская реформа в Азербайджане в 1870 году. Баку, 1956, 404 с.

ИЗ ИСТОРИИ СОПРОТИВЛЕНИЯ КРЕСТЬЯН И ЗЕМЛЕВЛАДЕЛЬЦЕВ В ИРЕВАНСКОЙ ГУБЕРНИИ В 50-60-Е ГГ. XIX ВЕКА

Э.Т.ГАРАЕВ

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена сопротивлению крестьян и землевладельцев в Иреванской губернии в 50-60-е гг. XIX в. Из архивных источников известно, что распри из-за земельных наделов, налогообложения и обязательств между крестьянами и землевладельцами были распространены во всех губерниях. Иногда эти споры являлись причиной крупных столкновений. В напряжении обстановки не малую роль играли органы власти. Не смотря на отправленные им жалобные письма, органы власти выносили решения в пользу землевладельцев и считали жалобы крестьян необоснованным.

Ключевые слова: Иреван, губерния, землевладелец, крестьянин, жалоба, недовольство, конфликт, борьба

FROM THE HISTORY OF PEASANT-LANDLORD CONFRONTATION IN IRAVAN GUBERNIA (GOVERNMENT) IN THE 50-60S OF THE 19TH CENTURY

E.T.GARAYEV

SUMMARY

The article deals with the peasant-landlord confrontation in Iravan Gubernia (government) in the 50-60s of the 19th century. The archive materials show that disputes between the peasants and landlords on the land, on fulfillment of tax and duties had got a large-scale in all the uyezds of the gubernia. Sometimes these disputes caused open conflicts. The government bodies were also guilty in the intensification of the situation. Despite the complaint letters addressed to them, they pronounced judgement in landlords' favour, and considered the peasants' complaints groundless.

Key words: Iravan, province, landowner, peasant, complaint, discontent, conflict, struggles

UOT 39(4/9); 94(479.24)**TƏBRİZDƏ QƏDİM TOY NƏĞMƏLƏRİ VƏ MƏRASİM RİTUALLARI**

M.M.ABBASOVA
AMEA Folklor İnstitutu
abbasova-metamet@list.ru

Təbrizdə qədim toy adət-ənənələri və mərasim ritualları tarixiliyi etibarilə xalqın əski təsəvvür, düşüncəsi, inam və etiqadlarını özündə ehtiva etməkdədir. Məqalədə Təbrizdə bu mərasimlərin təşkili, sənəmə təcrübələrin qaynağında uyğun ritualların həyata keçirilməsi nəğmə mətnlərinin motivləşməsi və s. araşdırılmışdır.

Açar sözlər: Təbriz, ritual, toy, mərasim, sənəmə

Güney Azərbaycan folklorunda Təbrizin qədim adət-ənənələri, xalq inanc, sənəmələri, deyimləri, əfsanə və nağıl mətnləri, ayrı-ayrı mərasim rituallarının zənginliyi, daha əski görüşlərin qaynağında tarixiliyi və s. baxımından milli-mədəni irsin araşdırılmasında ayrıca yer tutur. Təbriz folklor mühitinin çoxşaxəli şifahi ənənəsində mərasimlər, xüsusilə toy mərasimləri, onun ritual, mifoloji kökləri mükəmməl, ənənəvi etnoestetik modeli, universal semantik sistemi ilə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Toy mərasimlərinin mənşəyi, təşəkkül prosesi ümumtürk məişət törənlərinin məzmununa bağlı Təbrizdə də tarixən bu ənənəyə uyğun mərhələli şəkildə keçirilmişdir. “Elçilik”, “hə alma”, “şirni və kəbin kəsmə”, “paltar aparma və üzük taxma”, “həna gecəsi” mərasimləri gəlinin bəy evinə köçürülməsi “toy günü” ilə yekunlaşdırılmışdır. Qeyd edək ki, toy adət-ənənələrində burada qızın uzun müddət nişanlı qalması və toydan sonrakı təşkil olunan məclislərə uyğun “Bayram payı aparmaq”, “Nubarçalıq”, “Qurbanlıq”, “Çilə payı” (çilə qarpozunun qız evinə aparılması), “Ayaq açma”, “Əl öpmək”, “Xonça aparmaq” kimi ayrıca mərasimlərdən təşkil olunmuşdur. Təbrizdə qədim toy mərasimləri günlərlə davam etmiş, aşuqların məclisə dəvəti, müxtəlif məişət oyunlarının keçirilməsi, əski zamanlardan qorunub saxlanan rəqs ənənələri, qavalla müşayiət olunan ayrı-ayrı nəğmələrlə keçirilmişdir. Toy günü bu bölgədə ilk olaraq bəyin sağdış-soldışı, gəlinin qız-gəlinlər, məşşatə ilə hamama yola salınıb, qarşılınması ilə başlanmışdır. Yaxın qohum, dostlardan hədiyyələr toplanılması, qızıl-zinət əşyalarının bağışlanması, qurban ritualları, nəzir-niyazla təşkil edilən bu mərasimdən sonra bəy qız evinə yollanıb, gəlini ata evindən öz ocağına gətirir. Analoji şəkildə digər mərasimlərdə olduğu kimi, oğlanın qız evin-

də qarşılanması müxtəlif lirik nəğmələrlə başlanmışdır:

Bazardan aldix soğanı,
O soğanı, bu soğanı
Sağ olsun oğlan doğanı,
Toylar mübarək, mübarək.

Bazardan aldix seyini,
O seyini, bu seyini.
Sağ olsun ağa qeyini,
Toylar mübarək, mübarək (1, 40).

Oğlan evinin qarşılanması da bu mərasimdə çox vaxt məşşatəyə həvalə olunmuş və o, əlində qaval çalib oxuya-oxuya qonaqları qarşılamişdır.

İfa prosesinin gerçəkləşdiyi bu mərasimdə nəğmələr qarşılıqlı şəkildə oxunaraq şəxsi hiss, lirik duyğularda ifadə olunur və eyni zamanda mətnlərdə emosionallıq artır, nida formasında nitq vasitələri üstünlük təşkil edir:

Toyun başlarux sazınan,
Şirin-şirin avazınan.
Gəlin gəlir sazınan,
Toylar mübarək, mübarək! (1, 41)

Yaxud başqa bir ritmdə:

Toy düyüsün arıtmışuq,
Damnan dama dağıtmışuq,
Qız nənəsin qarıtmışuq,
Ey güli-reyhan,
Reyhan biçərəm mən,
Damad toyunda candan keçərəm mən (6, 30).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, toyun bu mərhələsində qız və oğlan tərəfindən oxunan nəğmələr xalq lirik şeirinin ümumi poetik ənənəyə tabeliyi, formul təbiətindən irəli gələrək ayrılıq, sevinc, vüsal, ev, yol və s. bir çox situasiyalar əsasında motivləşir. Oxunan müxtəlif məzmunlu nəğmələrin ardınca gəlinin beli onun qayını, qardaşı, yaxud oğlan evinin gənclərindən biri tərəfindən aşağıdakı arzulamayla bağlanılır:

Anam, bacım qız gəlin,
Əli-əyağı düz gəlin,
Yeddi oğlan istərəm,
Son beşiyi qız gəlin.

Maraqlıdır ki, Urmiya adət-ənənələrində bu ritual bəzən “yeddi oğlan bir kor qız”a arzulanaq icra olunur. Ata evindən çıxan qızın namus, ismət, gələcək taleyinin oğlan evinə, onun ailəsinə tapşırılması mənasında bu adət od-alovun şöləsi, şam tutmaqla yerinə yetirilir. Qədim Təbriz toy adətlərində gəlinin oğlan evinə uğurlanmasında nəğmələrin motivi ilk olaraq ona müraciətlər üzərində qurulan lirik mətnlərdə yer alır:

Gəlinə getdi bir cüt qoyun,
Qız adamı yeyin doyun.
Gəlinin başmağın qoyun,
Bizi yola salın gedək.
Boynuna şal dola gedək.
Gəlin dur gedək, dur gedək,
Bacım dur gedək, dur gedək (2, 339).

Yaxud

Gəlin başmağın sarıdı,
Geymə, dabanın ağrıdı.
Maşın qapıda hazırdı,
Gəlin dur gedək, dur gedək,
Bacım dur gedək, dur gedək (2, 339).

Gəlinin musiqi, nəğmələrin sədaları altında yola salınması, həmçinin burada uyğun rituallarla həyata keçirilirdi ki, onların izi bugünkü toy mərasimlərində də qorunub saxlanmaqdadır. Gəlinin üzünə al-qırmızı sal salınması, üzərlik dolandırma, ayna tutma kimi müxtəlif sınımlarla bağlı inanclar bu qəbildəndir. Qədim dövrlərdə gəlinin ata mindirilməklə ata evindən yola salındığında müxtəlif inanc və təcrübələrin məzmununa bağlı atın bəzənməsi, bəyin, gəlinin yəhərdə oturmazdan əvvəl bir çox rituallara əməl etməsi vacib sayılırdı. Gəlin atı burada şənliyin, mərasimin mahiyyətinə bağlı al-qırmızı şalla süslənirdi ki, bu rəng çaları sevinc, həyat, fərəh, xoşbəxtliyə, işarə etməklə, eyni zamanda geyim, əşyalarda buta təsviri elementi ilə birlikdə şər qüvvə, bəd ruhlardan qorunma inancını daşıyırdı. Mərasim folklorunda toy törənlərinin təşkilində geyimlərin məhz bu rəng üzərində qurulması da oxşar inancların məzmununu ilə əlaqədardır. Təbriz toy törənlərində uyğun rituallar bərəkət, dini qorunma rituallarına görə fərqlənir. Bərəkət-bolluq arzulaması toy rituallarında əsasən çörək, düyü, nabat və müxtəlif şirniyyat, un məmulatlarının bölünməsi, paylanması, səpilməsi ilə həyata keçirilirdi.

Dini ritualların toy törənlərində yerinə yetirilməsi əslində tarixən tayfa, qəbilə, xalqların tarixi-dini mənsubiyyətinə bağlı formalaşmış, zamanla mövcud ehkamların xalq məişətində sınaq, təcrübələrdə qorunmasını şərtləndirmişdir. Toy mərasimində bu baxımdan kəbin kəsilməsi ayrıca qeyd olunur. Kəbin kəsilməsi mərasimində “əqd” süfrəsi açılır ki, din xadimi-mollanın iştirakı ilə əqd siğəsi oxunub, kəbin kəsilir. Daha çox Urmiya ərazisi toy dəblərində yerinə yetirilən qızın “bəxt köynəyi”ni tikmə ritualı əski Təbriz toy törənlərində də vaxtilə icra olunmuşdur. Bu rituala görə, kəbini kəsilən oğlan və qızın başı üzərinə rəngli parça tutulub, daha sonra qənd ovulur. Qızların əlində ayna, müxtəlif alqış, arzulamalarla bağlı nəğmələr oxunmaqla “bəxt köynəyi”nin tikilməsi ritualaşır.

Bərəkəti təmsil edən sınaq, inanclardan fərqli olaraq, dini rituallarda dua, üzərlik və s. daha çox qoruyucu rituallara daxildir.

Mərasimə yerinə yetirilən bu ritualların digər qaynağı söz-deyim-alqış-

lara bağlıdır. “Ağ bəxt görəsən”, “Ağ bəxt, altın təxt olsun”, “Ağ bəxti xeyir olasan”, “Ağ günlü, ağ ipəkli olasan”, “Allah bəxt versin, təxt ayağına gəlsin”, “Allah bir yasdıxda qocaltsın”, “Bəxtin üzüvə gülsün”, “Qız-gəlin görəsən”, “Taza gəlinin qədəmi sayalı olsun” və s. alqışları da bəd, şər qüvvələrin uzaqlaşdırılması, dağıdılması ovsun təcrübəsi əsasında formalaşmışdır.

Təbriz toy törənlərinin ən mühüm tərəfi məclisin müxtəlif musiqi, nəğmələr üzərində qurulmasıdır. Məzmun baxımından bu nəğmələr çoxşaxəlidir. Qədim dövrlərdə xüsusi ifaçı, çalğıçıların olmaması səbəbindən bu mərasimlər elə toy iştirakçıları, qız-gəlinlər, el aşıqları tərəfindən həyata keçirilirdi. Gəlinin ata evində öyüd-nəsihətlərilə yola salınması, oğlan evində qarşılama, bəy-gəlin, toya gələn qonaqların tərifləri və s. bu nəğmələrin motivlərini təşkil edir. Bu motivlərə uyğun zamanla ana-nənələrimiz, qız-gəlinlər bir-birindən fərqli şux, lirik, məzəli nəğmələr qoşmuş və bu nəğmələri, toydan-toya, mərasimdən-mərasimə ötürərək yaşatmışdılar. Folklor ədəbiyyatının spesifikliyindən irəli gələrək bu lirik parçalar məclisdən-məclisə, eldən-elə yayıldıqca “ifaçı” tərəfindən improvizasiya olunaraq müxtəlif variantlarda yayılmışdır.

Lokal, yerli nəğmə mətnlərini nəzərə alaraq bu nəğmələrin bir neçəsinə diqqət yetirək. Məlumdur ki, ümumiyyətlə, Azərbaycan toy mərasimlərində oxunan “Gəlin xoş gəldin, xoş gəldin” nəğməsi bu bölgədə də daha geniş şəkildə yayılmışdır:

Gəlin deyir, qardaş-qardaş,
Yaşın tökər yavaş-yavaş.
Ağa-qeynin sənə qardaş,
Gəlin xoş gəldin, xoş gəldin.

Gəlin deyər bacı, bacı,
Yaşın tökər acı-acı.
Xanım baldız sənə bacı,
Gəlin xoş gəldin, xoş gəldin (1, 41).

Gəlin deyər ata-ata,
Yaşı tökər yata-yata.
Ağa qaynatan sənə ata.
Gəlin xoş gəldin, xoş gəldin (6, 32).

Qeyd edək ki, bu mahnının Qüzeydə yayılmış ən geniş variantı isə aşağıdakı şəkildədir:

Gəlin deyər: “Hamı, atam?
Qoyunu quzuya qatam”.
Qaynatandır sənin atan.
Gəlin deyər: “Hamı qardaş?”
Axıdar gözlərindən yaş.
Qayınıdır sənə qardaş.
Gəlin deyər: “ – Hamı bacım?”

Su üzündə qaldı saçım”.
Baldızındı sənin bacın...
... Gəlin xoş gəldin, xoş gəldin,
Bizim bu evə xoş gəldin (3, 82).

Təbriz toylarında mütəmadi olaraq oxunan belə nəğmələrdən biri də “Əli bala” mahnısıdır:

Əlibala, başmaxların yağlaram,
Sənə qurban, üstünə gül bağalaram,
Əlibala, mərəxəslig almasan,
Sənə qurban, zülüm-zülüm ağılaram.

Əlibala, peykanıvın şəstinə,
Sənə qurban gül bağlaram üstünə.
Əlibala, eşitdim evlənmişən,
Sənə qurban, məni də al üstünə (2, 341).

Təbriz toy mahnılarının digər bir qrupunu oğlan-qız, ata-ananın dilindən oxunan nəğmələr təşkil edir ki, bu nəğmələrin bəziləri məzəli forma, məzmununda ifa edilir:

Oğul atası deyir:

Ay dədə dul allam, dul allam,
Dula qul ollam, qul olam.

Ata cavabında:

Dul arvat sağır gamış,
Bizə gəlir fısafıs.
Dul arvat duvardan aşdı,
Saçı qıçına dolaşdı.
Ay oğul dul alma, dul alma,
Dula qul olma, qul olma (6, 33).

Təbii ki, zaman keçdikcə ana-nənələrin oxuduğu bu nəğmələr daha təkmil formada xanəndələrin repertuarına daxil edilərək oxunmuş, eyni zamanda məclislərin təşkili, idarə olunması aşıqlara həvalə edilmişdir. Aşiq sazı, sözü toy mərasimlərinin başlıca məzmununu təşkil etməklə tarixi bir ənənəyə çevrilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdər Zəhra. Təbrizdə qədim toy dəbləri. “Azərbaycan El bilimi” dərgisi, 1391, 699 s.
2. Güney Azərbaycan Folkloru. V kitab (tərtib edənləri: f.ü.f.d. Mətanət Maşallah qızı (Abbasova). Dr. Hüseyn Şəqidəracək (Soytürk). Bakı: Elm və təhsil, 2015, 388 s.
3. Nəğmələr, İnanclar, alqışlar (Hazırlayan A.Nəbiyev). Bakı, 1986, 342 s.
4. Polad Əli. Mədəniyyətin beşiyi: Təbriz. İstanbul: Novruz, 2015, 861 s.
5. Toy və halay mahnıları. Bakı: Gənclik, 1980, 111 s.
6. Valayi Həmid. Subay oğlan-qızların oxumaları. “Azərbaycan El bilimi” dərgisi. 1391, (25), s.33

РИТУАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И СТРАННЫЕ СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ В ТЕБРИЗЕ

М.М.АББАСОВА

РЕЗЮМЕ

В Тебризе старинные свадебные обычаи и традиции, ритуальные обряды с точки зрения историчности, включает в свой состав древние представления народа, их мышление и веру. В данной статье исследуется организация этих обрядов в Тебризе, и претворение в жизнь сообразных ритуалов и мотивация текстов песен и т.д. в источнике проверки навыков.

Ключевые слова: Тебриз, ритуал, свадьба, церемония, тест

TABRIZ WEDDING SONGS AND CEREMONIAL RITUALS

M.M.ABBASOVA

SUMMARY

Historical traditions and ceremonial rituals in ancient Tabriz contain ancient vision, thoughts and beliefs of the people. The article studies organization of these ceremonies in Tabriz, implementation of appropriate rituals at the source of test experiences, motivation of song lyrics and so on.

Key words: Tabriz, ritual, wedding, ceremony, test

UOT 94(479.24)**БРИТАНСКОЕ “ПРИСУТСТВИЕ” НА КАСПИИ (1918-1919 гг.).
ИСТОРИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ
(по материалам британских источников)****Н.А.МАКСВЕЛЛ
AMEA Tarix İnstitutu
Slivamax54@gmail.com**

В статье рассматривается исторический период 1918-1919 гг. в свете глобальных изменений в Южнокавказском регионе относительно Каспийского акватория с привлечением новых архивных и литературных источников, в основе своей англоязычных. Сделана новая попытка проанализировать планы Великобритании относительно установления контроля над Каспийским акваторием после окончания Первой Мировой войны. Обоснованы причины, по которой Каспий, и так называемая «бакинская проблема» выделялись англичанами от общекавказской проблемы в целом.

В качестве первой попытки в этом направлении рассматриваются цели и задачи вооружённых сил генерала Денстервиля-Данстерфорс и как итог провала его военной операции в этом регионе. Второй приход английских оккупационных сил в этот регион под командованием генерала Томсона, его попытки по превращению Каспия в чисто английский порт также подвергаются в статье анализу.

Ключевые слова: Каспийская флотилия, Деникин, Томсон, Южный Кавказ, британские войска

Интерес к Каспийскому региону великих держав мира на протяжении ни одного столетия оставался неизменным. Менялись экономические формации, изменялся политический строй стран Каспийского региона, но Каспий по-прежнему был и оставался объектом острого геополитического соперничества мировых держав. Несомненно, что Азербайджан, как страна расположенная в акватории Каспийского моря, уже в силу этого фактора была одним из ключевых пунктов в серьёзной политической игре ведущейся крупными мировыми государствами за доминирование в этом регионе.

Рассматриваемый нами исторический период 1918-1919 гг., бесспорно имеет свои особенности, к главной из которых можно отнести глобальные изменения в Южнокавказском регионе произошедшие в результате I мировой войны. Это был тот короткий исторический отрезок времени, когда здесь образовались небольшие государства, сумевшие за

этот период достигнуть определенных успехов в построении институтов власти нового типа, и как результат этого добиться признание де-факто своей независимости Верховным Советом Альянса.

Этот период истории был и остаётся предметом пристального внимания как отечественной, так и зарубежной историографии, хранящей в своих арсеналах много интересных публикаций, посвящённых роли Каспийского моря на развитие исторических событий стран этого региона. Не останавливаясь на историческом обзоре данной литературы, следует отметить, что в этих работах рассматривались политические, экономические, военные, социальные аспекты, связанные с историей самого Каспия. В этом море информации мы выделили небольшой островок для освещения в свете новых архивных и литературных источников, в основном англоязычных, для освещения исторических сюжетов связанных с попытками Великобритании установления своего контроля над Каспийским морем после окончания I мировой войны. Как известно, за короткий исторический период 1918-1919 гг. на территории Азербайджана дважды, с коротким перерывом времени, находились британские оккупационные войска – в первый раз это были небезизвестные силы Данстерфорс, возглавляемые генералом Денстервиль, во второй раз миссию возглавлял генерал В.Томсон. Оба раза англичане прибывают в Азербайджан морским путём – из порта Энзели в порт Баку. Для британцев изначально смысл Баку и Каспийского моря были связаны неразрывно – господство над Баку предполагало господство над стратегически важным Бакинским портом и соответственно выполняло главную стратегическую задачу британцев – установления господства над Каспийским морем. «Наш план, – писал Денстервиль, – сводился к господству над Каспийским морем, а так как этого мы могли достигнуть лишь оккупацией Баку, то необходимо было, значит защищать город от захвата неприятеля» [9, 112].

К моменту окончания I мировой войны весь Каспийский акваторий в английских стратегических планах был разделён на несколько секторов, каждый из которых был олицетворением одного из важных портов на Каспии-Красноводск, Энзели, Астрахань, Баку. Занятие этих портов, бесспорно, сделало бы англичан господствующими на Каспии. Несомненно, Бакинский порт в этом ряду имел одно из главных значений, ибо обладание им предполагало бы закрытие доступа других государств к запасам бакинской нефти, а также предотвратило бы возможность проникновения в Центральную Азию вражеских Великобритании сил. Именно поэтому, Бакинская проблема выделялась англичанами от общекавказской проблемы в целом [1, Report by Mr.R.Macdonell, December, 5, 1918, p. 69].

В списке стратегически важных для англичан портов был также Красноводск. Но для британцев он был защищён проанглийским правительством Куна, честно охраняющим ворота в Центральную Азию от неприятельского вторжения. Оставались Энзели и Астрахань. Для марш-

броска в пункт назначения – бакинский порт, должен был быть использован Энзелийский порт, освобожденный к этому времени от небезизвестного Кучук-хана. Оставалась Астрахань – к этому времени единственный оплот большевиков на Каспии. Таким образом, если Данстерфорс удалось бы установить контроль над Бакинским портом, практическое господство над Каспием было бы обеспечено для англичан. К началу 1918 г. в бакинской бухте стояли 2 канонерские лодки – «Карс» и «Ардаган», посыльные суда «Астрабад», «Геоктепе», «Красноводск», небольшое количество катеров. Все они составляли арсенал Каспийской военной флотилии (КВФ). Огневая мощь этих кораблей была ослаблена в связи с тем, что ещё летом 1916 г. по приказу Ставки Верховного Главнокомандующего с судов флотилии было снято несколько морских орудий, которые были переданы Черноморскому флоту. К тому же боевые суда, особенно «Ардаган», «Геоктепе» нуждались в серьёзном ремонте [10, 182]. Но даже при таком состоянии боевого оснащения флота, Бакинский порт можно было считать достаточно подготовленным в военном плане для защиты города со стороны моря. Учитывая, что политические силы контролирующие КВФ не были полностью пробольшевистскими (на флоте шла острая политическая борьба между большевиками и эсерами за влияние на матросские массы), от того кто удерживал бы контроль над флотом, во многом зависела судьба самого Баку. Как уже отмечалось, англичане, готовя свой бакинский поход, придавали первостепенное значение Каспию. Надо сказать, что подготовка самой военной экспедиции Денстервиля, тщательность, с которой он готовился к ней, взвешивание всех деталей военной операции, включали в себя специальные пункты о состоянии бакинской флотилии, которая, по его мнению, должна была послужить ему не только основным средством доставки его сил на место назначения, но также возможность быстрой эвакуации с места боевых событий в случае поражения. Вообще, как ни парадоксально бы это не выглядело, сама подготовка к бакинскому походу Данстерфорс, его длинный, изнурительный путь от Багдада до порта назначения – Баку, занял больше времени, чем само пребывание Денстервиля в Азербайджане, и как результат, позорно окончившаяся его бакинская экспедиция. К началу августа 1918 г., окончательно потеряв надежду на возможность самостоятельной защиты города от продвижения вглубь страны объединённых азербайджано-турецких сил, правительство ЦентрКаспия, вопреки возражению бакинских большевиков, в связи с этим сложивших полностью свои полномочия руководством обороной города, официально обращаются к англичанам за военной помощью. Офицеры Данстерфорс к этому времени в спешном порядке уже осматривают пригодные для экспедиции корабли. Выбор их был остановлен на нескольких кораблях из их Энзелийского портового арсенала. Денстервиль выбирает для себя хорошо оснащённый корабль «Президент Крюгер», пожалуй, самое быстроходное их всех су-

дов Каспийского моря на тот момент. С первых часов своего присутствия в Баку, Денстервиль серьёзно занимается вопросом организации и подчинения кораблей Каспийской флотилии, придавая им важное значение не столько для обороны самого города – (основные бои разворачивались на суше), но во многом во имя главной стратегической задачи – создание британской мощной флотилии на Каспии с целью полного господства над ним. К этому моменту, благодаря силам самих центрокаспийцев в бакинский порт было возвращено 13 захваченных бакинскими комиссарами судов, на которых они попытались совершить свой побег из города, но были возвращены обратно. Это спасло на время ситуацию, защитив город со стороны моря. Серьёзным препятствием для английского командования в плане организации и подчинения флотилии являлось выстраивание отношений с силами руководящими флотом, имеющими большое влияние и на само правительство «Центрокаспия». Англичане всячески пытались заручиться их поддержкой для последующего овладения всем флотом.

Поскольку основную военную помощь турецкое командование получало по железной дороге, некоторые отрезки которой близко подходили к береговой линии, Денстервиль считал необходимым укрепления этих позиций с моря кораблями соединённого флота. Придерживаясь линии своей основной стратегии – господства на Каспийском море, Денстервиль предпринимает безуспешную попытку реквизировать Дербентский, Красноводский, Энзелийский и даже Ленкоранский порты, имеющие важное значение для его главной задачи на Каспии – создании своей мощной флотилии. Но как результат, ему удаётся с трудом достичь берегов Энзели и с большим трудом, подвергаясь обстрелу вернуться в Баку. После этого он сосредотачивает все силы только на укрепление бакинской флотилии. Манипулируя между представителями флота, полагавшими, что с передачей кораблей в британское пользование они потеряют контроль над флотилией, а также правительством Центрокаспия, которое также было не расположено к передаче в пользование судов британцам, последним все же удалось убедить их дополнить свой арсенал кораблей, находящихся в их пользовании ещё 2 судами – «Игнатий» и «Вектор». Англичане попытались в спешном порядке вооружить их. Однако время уже работало против англичан [9, 142].

11 сентября 1918 г. началось генеральное наступление Кавказской Исламской армии на Баку. Перед отплытием на «Президенте Крюгер» англичанам удаётся захватить ещё один корабль «Армянин», оснащённый пушками и также принадлежащей Центрокаспию [5, 16], но это уже не спасает ситуации. Так безрезультатно завершается первая попытка британцев установить контроль над Бакинской частью акватории Каспийского моря.

17 ноября 1918 г., по условиям Мудросского соглашения на рейде в

Баку появилась группа вооружённых английских кораблей, возглавляемый генералом В.Томсоном, который, как и его предшественник генерал Денстервиль, сам приплыл на небезизвестном корабле «Президент Крюгер». Ко времени реокупации англичанами Баку, основная часть Каспийского флота находилась под британским контролем в гавани Энзели (после эвакуации «Данстерфорса» в середине сентября англичане сосредоточили усилия на удержании Энзели и Красноводска как плацдарма на Каспии), где была создана королевская Каспийская флотилия, состоявшая из восьми вооружённых кораблей и нескольких мелких военных судов, переброшенных на Каспий по суше из Персидского Залива [4, 217]; другая часть находилась в распоряжении Бичерахова в Петровске, оставшаяся – у большевиков в Астрахани) [1, Memorandum by Foreign office. November 1918-1919, 206]. Помимо этого для операции использовались торговые суда из Баку (всего было задействовано 17 транспортных судов, сопровождаемых 6 бронированными торговыми судами под командованием капитана первого ранга Д.Нориса). В эскадрилью входили также 3 крейсера из бывшей российской Каспийской флотилии, что создавало довольно впечатляющую армаду [6, 9].

С первых же дней своего пребывания в Азербайджане англичане уделяют особое внимание наращиванию своей военной мощи в этом регионе. Вскоре занятый к тому времени англичанами Батум, превращается в основную базу английских войск на Южном Кавказе – именно через батумский порт англичане осуществляют транспортировку бакинской нефти на Запад. Бесспорно, Каспий вновь занимает в английской политике важную роль. «Британские войска высадились в Батуми и быстро заняли Кавказскую железную дорогу от Чёрного моря до Каспийского, другими словами до Баку. Они организовали флотилию судов, которая вскоре обеспечила им превосходство на Каспийском море. Британские войска оказались обладателями одной из самых больших стратегических линий в мире» [12, 105]. Одной из основных английских морских сил в Баку становится торговый флот. Поскольку все суда флотилии были в своё время национализированными, англичане немедленно приступают к их денационализации и взятие под свой контроль, привлекая к этому представителей комитетов судовладельцев. Русские торговые моряки поддерживают британцев, им регулярно платят, их семьи поселяются на берегу, а не на судах как раньше [1, Memorandum by Foreign office. November 1918-1919, 206]. Но в целом обстановка среди моряков ещё оставалась напряжённой, в связи с тем, что судовладельцы пытались вернуть свои суда обратно. Британцы начинают также налаживать работы на судоверфях [1, Memorandum by Foreign office. November 1918-1919, 206].

Таким образом, укрепление бакинского порта, по сути означало, что то, чего в своё время не смог добиться Данстерфорс – установление контроля над треугольником Баку-Красноводск-Энзели, удалось сделать ге-

нералу Томсону. Но политическая ситуация в эти напряженные месяцы 1919 г. в мировой политике меняется так стремительно, что в какой-то момент для британского командования являлось долгосрочным планом действий, в одночасье заменяется новой стратегией, кардинально меняющей их действия в этом регионе. К середине 1919 г. английские войска вынужденно покидают Азербайджан. К тому времени акваторий Каспия уже был поделён на 3 порта, контролируемый разными политическими силами: Порт-Петровск, удерживался белогвардейцами, в Астрахани базировалась Советская Волжско-Каспийская военная флотилия, а Баку на тот момент был под контролем британцев. Эта ситуация тревожила азербайджанское правительство. Оно остерегалось, что после ухода британцев, морские границы государства будут открыты для вторжения со стороны военно-морского флота Добровольческой Армии, в захватнических намерениях которой у Азербайджана не было никаких иллюзий. Азербайджанское правительство понимало, что в случае поражения Деникина, его флот может перейти к большевикам, что даст им всю власть над Каспийским морем. Как показало время, опасения национального правительства были не напрасными – накануне вывода английских войск из Азербайджана британское командование передало часть Каспийской флотилии, находящейся в их ведении Деникину. Это решение встретило резкий протест азербайджанского правительства. Оценив эту акцию как покушение на суверенитет республики и неуважение к её правительству, МИД Азербайджана направило английскому командованию ноту протеста [7, 396].

В целом Деникинской армии было передано – 11 вспомогательных крейсеров, 12 быстроходных катеров, 54 орудия, около 23 тысяч другого снаряжения [3, 135]. Азербайджану были оставлены лишь несколько канонерских лодок – «Карс», «Ардаган», «Астарабад», «Геок-тепе» и «Красноводск», на которых британцами заблаговременно были изъяты замки огнестрельных орудий, а двигатели лодок нуждались в серьёзном ремонте [1, Memorandum by MR.F.Khoisky. February 23, 1920, 458-459]. Всё это предполагало, что правительству для защиты своих морских границ требовалась заново создавать и укреплять свой военный порт в Баку. В этом направлении правительство столкнулось с рядом значительных трудностей, связанных с объективными и субъективными факторами. Это, в первую очередь касалось создания материально-технической базы флотилии, и в особенности национальных военно-морских кадров. Среди офицеров флота были лишь два азербайджанца-командиры канонерских лодок «Ардаган» и «Карс» – капитан морской службы Гасан Чилингиризаде и капитан 1-го ранга Китабчизаде [2, 19].

Не случайно в связи с этим, премьер-министр Н.Усуббеков, в своём обращении к главе британской миссии на Южном Кавказе О.Уордропу, просил англичан оказать помощь в предоставлении азербайджанскому

флоту представителей из числа английских офицеров и личного состава для подготовки национальных кадров [1, Report by mayor T.Daly. April 5, 1920, 467]. Отмечая тот факт, что азербайджанский народ защитил свою независимость, и в короткий срок создал стройную государственную политику, Ф. Хойский выражал обеспокоенность, по поводу возможности столкнуться с жестокой угрозой, надвигающейся на него с севера. «Надеясь на сочувствие Альянса, азербайджанское правительство привлекает его внимание к серьёзности настоящего политического положения, и берёт на себя смелость и обязательство указать на меры, которые необходимы и неотложны в настоящей ситуации» [1, Memorandum by MR.F.Khoisky. February 23, 1920, 459]. Со стратегической точки зрения необходимо было обезопасить границы Азербайджанской Республики со стороны континента так же, как и со стороны Каспийского моря. Ещё большое обострение азербайджано-деникинских отношений было вызвано требованием Деникина к Азербайджанскому правительству о снятии флагов Азербайджана со своих судов и прекращения использования своих кораблей на Каспии. При этом генерал ссылался на небезизвестной 1828 г. Туркменчайский договор, согласно которому только Россия имела право иметь свои военно-морские силы на Каспии. Протест на это заявление немедленно поступает от азербайджанской стороны, утверждающей неприятие условий этого договора, и рассматривающий этот шаг со стороны Деникина, как акт проявления агрессии в отношении Азербайджана. Министр иностранных дел Ф.Хойский, в связи с этим просит передать через О.Уордропа протест азербайджанского правительства, правительству его Величества [1, Decipher from MR.O.Wardrop, October 24, 1919, 373]. Вся эта ситуация ставила англичан в довольно щекотливое положение. Их главной стратегической задачей на тот момент было не допустить распространения большевизма в этом регионе. Англичане все ещё видели главным гарантом в этом вопросе армию Деникина. В то же время англичан тревожили настоятельные требования со стороны Грузии и Азербайджана о прекращении помощи Деникину, объясняющие это тем, что в случае разгрома деникинской армии большевиками, весь арсенал этой армии будет использован последними для установления своей гегемонии на Каспии. Несмотря на подписание 16 июля 1919 г. между правительствами Грузии и Азербайджана военно-оборонительного договора о совместной борьбе против общего врага, в вопросе обороны морских границ, между этими государствами не было единого мнения о значимости портов. Грузины настаивали, что главная угроза от России, будь то Деникин или большевики, исходила со стороны побережья Чёрного моря, и что со стороны Каспия нет такой угрозы. Аргументами азербайджанского правительства являлось то, что в случае разгрома большевиками армии Деникина, они легко овладеют Дербентом и отсюда путь их будет открыт по морю к Баку [1, Protokol by Allied Peporesentati ves. Yanuary 16, 1920,

416]. Однако как Азербайджан, так и Грузия, несмотря на то, что все ещё основным гарантом в борьбе с большевизмом видели Великобританию, в то же время пытались самостоятельно усилить охрану своих государственных рубежей. В Баку предпринимается ряд мер по организации морской обороны города. Это, прежде всего, относилось к установлению постоянного наблюдения за морем, подготовки артиллерийской защиты подступов к городу с моря, создания морской полиции и портовой бригады [8, 172; 10, 348-350]. Было очевидно, что без иностранной помощи Азербайджану не удастся отразить натиск с Севера.

19 января 1920 г. Верховный Совет Альянса с участием представителей самих республик Азербайджана и Грузии проводит совещание, посвящённое обсуждению вопроса о помощи Южнокавказским республикам. По вопросу относительно Каспийского моря и флотилии предполагается обеспечение обороны Каспийского побережья, недопущение большевистской армии к Каспийскому морю и к Каспийской флотилии. Флот возвращается в общее пользование союзников, а в случае невозможности – её потопление [1, Protokol by Allied Representatives. January 19, 1920, 420-421; 9, 535]. Однако к весне положение в регионе ещё более ухудшается. После перехода Порт-Петровска в руки Советской России, практически не осталось надежды на возможность решительного отпора большевикам. Как показал дальнейший ход событий, судьба Азербайджанской Республики же была predetermined. Избежать апрельского переворота было уже невозможно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Azerbaijan Democratic Republic. The Great Britain Archive documents. Baku: Şərq-Qərb, 2008, 576 s.
2. Адрес-календарь Азербайджанской Республики. Баку: Азербайджан, 1920. 335 с.
3. Алиев Н.А. Военно-морская история Азербайджана. Баку: Элм, 2002, 344 с.
4. Безугольный А. Генерал Бичерахов и его Кавказская армия. Неизвестные страницы истории гражданской войны и интервенции на Кавказе 1917-1918 гг. М.: Центрполиграф, 2011, 315 с.
5. Brian Pearce. Dunsterforce and Defence of Baku. Sbornik "Revolutionary Russia", v. 10, 1997.
6. Brian Pearce. J.H.Tomson. Caucase in 1918-1919. Sbornik "Revolutionary Russia", v.10, No 1.London, UK, June 1997.
7. Гасанлы Дж. Русская революция и Азербайджан. Трудный путь к независимости 1917-1920 гг. М.: ФЛИНТА, 2011, 672 с.
8. Дарабади П. Военно-политическая история Азербайджана (1917-1920 гг.). Баку: Элм, 2013, 205 с.
9. Денстервиль. Британский империализм в Баку и Персии 1917-1918 гг. (воспоминания). Тифлис, 1925, 281с.
10. Директивы командования фронтов Красной Армии 1917-1922 гг. Сборник документов в 4-х томах. Том 1-й. М.: Гос.Воен.издат., 1971, 788 с.
11. Доклад М.А.Сулькевича С.С.Мехмандарову о мерах необходимых для укрепления подступов к Баку с моря. – август 1919 г. – в кн.: - Азербайджанская Демократиче-

ская Республика 1918-1920 гг. Армия. Баку: Азербайджан, 1998, 440 с.
12. Черчилль У. Мировой кризис. М.: Гос.Воен.издат., 1932, 328 с.

**XƏZƏRDƏ BRİTANİYANIN FƏALİYYƏTİ (1918-1919). TARİXİ SÜJETLƏR
(İngilis mənbələrinin materialları əsasında)**

N.Ə.MAKSVELL

XÜLASƏ

Məqalədə Böyük Britaniyanın arxiv sənədləri əsasında 1918-1919-cu illərdə Xəzər akvatoriyasında ingilis hərbi komandanlığının siyasəti təhlil olunur. İngilis qoşunlarının Cənubi Qafqaza müdaxiləsinin iki dövrü (şərti olaraq general Denstervil və general Tomson dövrü) arasında paralellərin aparılmasına cəhd edilir. Həmçinin Xəzər dənizi akvatoriyasında ingilis qoşunlarının tam nəzarətinin bərqərar edilməsi kontekstində Bakı limanı da daxil olmaqla bütün akvatoriyanın vəziyyəti araşdırılır. İngiltərənin siyasəti fonunda bu dövrdə Xəzər hərbi donanmasının vəziyyəti, ingilislərin həyata keçirdiyi donanmanın milliləşdirilməsinin ləğv edilməsinin nəticələri izlənilir. Məqalə Xəzər məsələsində ingilis siyasətinin iflası uğramasının səbəblərinin təhlili ilə yekunlaşır.

Açar sözlər: Xəzər donanması, Denikin, Tomson, Cənubi Qafqaz, ingilis qoşunları

**BRITISH "PRESENCE" ON THE CASPIAN SEA (1918-1919)
(Historical plots based on British sources)**

N.A.MAKSWELL

SUMMARY

The article is dedicated to the analysis of the policy of the British Military Command on the Caspian water basin in the period 1918-1919, as per the documents of the British Archives. An attempt is to draw parallels between the two periods of the British military presence in the South Caucasus – the period of General Dunsterville, and his follower General Thomson. The author examines the situation on the Caspian Sea in general, and the Baku Port in particular, in the context of establishing full control over the sea basin. Against the background of investigation of the British policy, the condition of the Caspian Navy at this period, and the results of the fleet denationalization policy undertaken by the British are reviewed. In conclusion, the reasons for the collapse of the British policy on the Caspian are studied.

Key words: Caspian fleet, Denikin, Thomson, South Caucasus, British troops

UOT 39\$ 94(479.24)**AZƏRBAYCANDA ORUCLUQ BAYRAMI ƏNƏNƏLƏRİ****T.M.ŞİRİYEV****AMEA Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi
tural.shiriyev@mail.ru**

Orucluq bayramı Azərbaycan xalqının islam dini ilə əlaqədar olan milli bayramlarından biridir. Dünyanın bütün müsəlman xalqlarında Orucluq bayramının keçirilməsi qaydaları oxşar olsa da, hər bir ölkədə onun lokal cəhətlərini də izləmək mümkündür. Oruc tutmaq hər bir müsəlmana nəfsin saflaşdırılması, iradənin möhkəmləndirilməsi kimi keyfiyyətlər aşılarsa da, onun cəmiyyətin sosial-ictimai həyatında da mühüm təsirləri olmuşdur. Odur ki, xalqımızın mədəni-əxlaqi xüsusiyyətləri ilə uzlaşdığı üçün, tarixən bu bayramın keçirilməsinə böyük rəğbət bəslənmişdir.

Açar sözlər: islam, ənənə, məişət, Ramazan, bayram

Azərbaycan xalqının milli bayramları arasında islamla əlaqədar olan Orucluq bayramı xüsusi yer tutur. Bu bayram bilavasitə islam şəriəti ilə bağlı olduğu üçün tarixən bütün müsəlmanların ortaq bayramı kimi qeyd edilmişdir. Lakin islamın müəyyən etdiyi qaydalar əsasında tənzimlənməsinə baxmayaraq, müsəlman xalqların hər biri bu bayramın keçirilməsində öz ənənələrini yaratmışdır.

Başqa müsəlman xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycanda da Orucluq bayramının keçirilməsində bir çox milli ənənələr mövcud olmuşdur. Bu ənənələr zaman-zaman xalqımızın etnik xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq formalaşmışdır. Qeyd edək ki, ümumxalq xarakteri daşımaqla bərabər, bu bayramın lokal cəhətlərini Azərbaycanın hər bir etnoqrafik bölgəsində də izləmək mümkündür.

Qurani-Kərimə əsasən islam şəriətində müsəlmanların icra etmələri vacib bilinən əməllərdən biri Ramazan ayında oruc tutmaqdır. Quranda Orucluq hər il hicri-qəməri təqviminin Ramazan ayında 30 gün müddətinə təyin edilmişdir. İslamda Ramazan orucu hicrətin 2-ci ilində (miladi 624-cü ildə) Bəqərə surəsi, 183-cü ayənin nazil olması ilə vacib buyuruldu (10, 30).

Qeyd edək ki, oruc tutmaq haqqında islamdan əvvəlki səmavi dinlərdə – yəhudilik və xaçpərəstlikdə də müəyyən göstərişlər olmuşdur. Qurani-Kərimdə bu barədə belə xəbər verilir: “Ey iman gətirənlər! Oruc tutmaq sizdən əvvəlki

ümmətlərə vacib edildiyi kimi, sizə də vacib edildi ki, (bunun vasitəsilə) siz pis əməllərdən çəkinəsiniz!” (8, Bəqərə, 183). Göründüyü kimi, Qurani-Kərimdə keçmiş ümmətlər üçün oruc tutmağın vacib olduğu qeyd edilsə də, bunun hansı qayda və müddətdə icra olması haqqında heç bir məlumat verilmir. Yəhudi və xaçpərəstlərin istinad etdiyi Tövrat və İncildə isə orucun önəminə dair bəzi fikirlərə təsadüf edildiyi halda, onlara oruc tutmağın vacib edilməsi barədə heç bir göstərişə rast gəlmək mümkün deyil. Faktiki olaraq, hal-hazırda yəhudi və xaçpərəstlər müxtəlif formalarda ildə bir neçə gün oruc tutmaqla, ya qidaların bəzilərindən, ya da ümumiyyətlə, yeməkdən çəkinirlər (11, 8). Bundan başqa, qədim misirlilərin, yunanların, romalıların və Hindistan büt-pərəstlərinin özlərinə xas oruc tutma adətlərinin olması məlumdur (11, 8). Tarixi ədəbiyyatda qeyd edilir ki, cahiliyyət dövrü ərəb cəmiyyətində də oruc tutmaq adəti olmuşdur. M.Dadaşzadə yazır ki, islamaqədərki dövrdə ərəblərdə oruc tutmaq, bir qayda olaraq, isti yay fəslində icra olunduğu üçün təsərrüfat işləri adətən axşam görülürdü (4, 67). Qeyd edək ki, Azərbaycanın islamı qəbul etməmiş yeganə aborigen etnoslarından olan udinlərin də özlərinə xas oruc tutmaq adətləri olmuşdur. “Mayın axsibay”, yəni qara bayram adı ilə 7 həftəlik pəhrizi nəzərdə tutan xalq bayramında udinlər bəzi yeməklərdən, o cümlədən ət xörəkləri və yumurta yeməkdən imtina edirdilər. Üç mərhələdən ibarət olan bu bayramda əhali axsibaya 40 gün qalmış pəhriz saxlayardı. Qara axsibayda udinlər, qaydaya görə, müsəlman orucluğundan fərqli olaraq, gün ərzində yalnız bir dəfə - axşamdan axşama yemək yeyərdilər (3, 168).

Qeyd edək ki, islam inancında da bir neçə günlük oruc tutmaq adətinin olduğu qəbul edilir. Naxçıvan bölgəsində Xıdır Nəbi bayramı ilə bağlı, qışın ağır olacağını nəzərə alaraq, əhalinin Xızır peyğəmbəri yardıma çağırmasını nəzərdə tutan mərasim haqqında yazan etnoqraf Q.Qədirzadə qeyd edir ki, Şərqi Anadolunun bəzi yerlərində bu vaxt Hz. Xızır üçün “Xızır orucu” adlandırılan üç günlük oruc tutulur. Müəllif bunu “Qurani- Kərim”in “İnsan” surəsinin bəzi ayələrinin aid edildiyi Hz. Əli, Hz. Fatimə və ailəsinin 3 gün oruc tutması hadisəsi ilə əlaqələndirir (7, 37).

Qurani-Kərim nazil olduqdan, yəni islam dini meydana gəldikdən sonra, oruc tutmanın insanın mənəvi inkişafını nəzərdə tutan bir proqram kimi məhz Ramazan ayında icra edilməsi şəriət qaydalarına əsasən müəyyən edildi. Qurani-Kərimə görə oruc tutmaq insan nəfsinin paklanması, iradəsinin möhkəmlənməsi üçün nəzərdə tutulan əsas ibadətlərdən biri hesab edilir. İslam baxımından oruc tutmaqla insanın etdiyi günahlar da bağışlanır (8, Bəqərə, 185). Müsəlman ilahiyyatçılar orucu nəfsin cilovlanması üçün mühüm vasitə hesab edirlər; oruc tutmaqla insan iradi səylərini bir yerə cəmləyir və instinktiv qüsurlardan xilas olmaqla, öz ruhunu gücləndirir. Belə hesab edilir ki, nəfsini saxlamaqla insan özünü ruhən nəcibləşdirmiş olur və s.. Beləliklə, monoteist dinlər arasında oruc tətliminin mahiyyəti, insanın fərdi və ictimai inkişafı üçün olan əhəmiyyəti yalnız islam dinində kamil və dolğun əksini tapmışdır (2, 76).

Etnoqrafik materiallar göstərir ki, müasir dövrün Oruculuqla əlaqədar adət

və qaydaları keçmiş dövrlərdən ciddi şəkildə fərqlənmişdir. Bunun əsas səbəbləri müsəlmanların Qurani-Kərimin heç zaman təhrif olunmayacağına dair qəti inancları və sözsüz ki, bu ibadətəin şəriət qaydaları əsasında icra edilməsi ilə bağlı olmuşdur. Məhz bu iki amil tarixin bütün dövrlərində islam şəriəti ilə bağlı olan başqa ibadətlər kimi, oruc tutmağın da dəyişməz qaydalarla keçirilməsini təmin etmişdir.

Qeyd edək ki, başlıca olaraq şəriət qaydaları ilə tənzimlənməsinə baxmayaraq, Orucun keçirilməsində Azərbaycan xalqının özünəməxsus adət-ənənələri mövcud olmuşdur. Başqa sözlə, xalq şəriət qaydalarını əsas tutmaqla, Orucun müəyyən özünə xas ənənələrini də yaratmışdır.

Qaydaya uyğun olaraq, Ramazan ayı başlamazdan bir-iki gün qabaq niyyət edilər və oruc namazı qılınardı. Oruc tutan adam paklığını qorumalı, günün müəyyən edilmiş vaxtında – səbh namazı azanından axşam namazınadək hər cür qidalanma və şəriət qaydalarında nəzərdə tutulan bir çox başqa işlərdən uzaq durmalı, mümkün olduğu qədər Quran oxuyub, dualar etməklə, yalnız Allahın bəyəndiyi həyat tərzini yaşamağı idi.

Adətən səbh azanına yaxın vaxtda yeyilən yemək Azərbaycanın əksər bölgələrində “obaşdanlıq” adlanırdı. Qazax rayonunun kəndlərində buna “yas-tılıq” yeməyi deyirdilər (1, 120). Gün batandan sonra “iftar açma” adlanan vaxtda isə yeməyə icazə verilirdi. Azərbaycanda iftarla da bağlı əhalinin özünəməxsus adət-ənənələri olmuşdur. Belə ki, adətə görə imkanı çatanlar evlərində geniş iftar süfrələri açar və oruc tutan dost-taşıqları yeməyə dəvət edirdilər. Xalq arasında belə bir inanc var idi ki, iftar süfrəsində ehsan yemək həmin ailəyə savab qazandırır. Odur ki, tavanalı ailələrdə bəzən oruc tutub-tutmaması nəzərə alınmadan, yaxın qohumlar və qonşular da iftar yeməyinə dəvət edilərdi. Geniş təşkil edilən belə iftar məclislərinin qaydalarına görə, iftar vaxtına qədər Quran və Ramazan ayı ilə bağlı xüsusi dualar oxunardı. Şəriətə görə şam azanı ilə orucun kəsilməsinə icazə verilsə də, ibadətə xüsusi rəğbətlə yanaşan şəxslər öncə namaz qılar və daha sonra iftar süfrəsinə oturur, orucunu kəsərdilər.

Azərbaycanlıların Ramazan ayında icra etdiyi adətlərdən bir də, bu ayda ölümlər üçün Quran xətm etmək adəti olmuşdur. Azərbaycanın əksər bölgələrində icra edilən bu adətə görə, hər bir ailə mollaya pul verib, günahlarının bağışlanması niyyətilə dünyasını dəyişən ailə üzvləri, yaxud yaxın qohumları üçün Quran oxutdurardı. Qaydaya görə belə niyyətlə oxunan Quran Ramazan ayı ərzində xətm olunmalı və “tapşırılmalı” idi. Bunun üçün “Quran tapşırma” mərasimi keçirilər, qonaqlar dəvət edilərdi. Xalq arasında belə bir inanc var idi ki, Quranın Ramazanın əhya gecələrində tapşırılması mərhuma daha çox savab qazandırır. Odur ki, hamı mərasimin ilk növbədə həmin günlərdə keçirilməsinə çalışardı. Burada Quran tapşırma duası oxunandan sonra ehsan yeməyi də verildiyi üçün, mərhumun qəbrinin ziyarəti ilə başlanan belə mərasimlər, oruc tutanlara görə, adətən, iftar vaxtı keçirilərdi.

Qeyd edildiyi kimi, islam dinində Ramazan xüsusi ibadət ayı hesab edil-

diyinə görə, müsəlmanlara tövsiyə olunardı ki, bu ayda dünya işlərindən mümkün qədər uzaq durub, daha çox ibadətlə məşğul olsunlar. Odur ki, əhali şəriətlə qadağan edilməsə də, toy və bir çox ailə adətləri ilə bağlı mərasimləri ənənəvi olaraq təxirə salar və Ramazan ayının ehtiramını qoruyardı. Lakin bu ayla əlaqədar xalqın bir çox adətləri olmuşdur ki, bu da məhz Oruculuqla əlaqədar olaraq qeyd edilmişdir. Etnoqrafik materiallara görə, keçmişdə Ordubad şəhəri və onun ətraf kəndlərində Ramazanın 15-ci gününü xüsusi təntənə ilə qeyd edirdilər. Uşaqlar dəstə-dəstə qapılara gedib torba atar, orucluq payı yığaraq oxuyardılar:

Orucun on beşidir gəlmişik sizə,
Orucun niyazın (payın) verəsiniz bizə (2, 79).

Oruculuq xalq arasında, həm də mehribanlıq, ruhun saflaşdırılması ayı kimi qəbul edildiyi üçün, insanlar, xüsusi olaraq, bu ayda yalan danışmaq, böhtan atmaq kimi pis işlərdən mümkün qədər çəkinməyə, başqalarına qarşı münasibətdə hörmətli olmaq, qəlb qırmamaq və mərhəmət göstərməyə çalışırdılar (5, 33).

Xalq təcrübəsinə əsasən hesab edilirdi ki, Oruculuqda ac qalmaq bir çox xəstəlikləri müalicə etmək üçün də çox faydalıdır. Təbiblər də təsdiq edirdilər ki, oruc tutmaq bir tərəfdən insanda mədə və həzm sisteminin dincəlməsinə səbəb olaraq orqanizmi zəifləməkdən qoruyub insanlara yeni qüvvə verir, digər tərəfdən isə sağlamlıq üçün zərərli olan yağları və zəhərli maddələri əridib azaltmaqla, bütövlükdə, insanın fiziki sağlamlığı üçün də mühüm əhəmiyyət kəsb edir (2, 78).

İslamda Oruc tutmaq vacib sayıldığı kimi, müəyyən hallarda xəstələr, səfərə çıxanlar, hamilə və südəmər körpəsi olan qadınlar, uşaqlar və yaşlılar kimi oruc tutmaqda çətinlik çəkənlər isə Qurani-Kərimə əsasən ondan azad olunurlar: “Sizdən xəstə və səfərdə olanlar tutmadığı günlər qədər başqa günlərdə orucu tutmalıdırlar” (8, Bəqərə, 184).

Ramazan ayının ən mühüm hissəsini Qədr gecələri təşkil edir. Bir qayda olaraq, Oruculuğun 19, 21 və 23-cü günlərinə təsadüf edən bu gecələr xalq arasında “əhya gecələri” və ya sadəcə olaraq “əhya” (ərəbcə “dirilmə”, “yeniləşmə”, “bərpaetmə” mənalarını bildirir) adlanırdı. Qurani-Kərimdə qeyd olunur ki, “Qədr gecəsi savabına görə min aydan daha xeyirlidir” (8, Qədr, 3). Qurani-Kərimə görə Qədr gecəsi, həm də Quranın nazil olduğu gecədir. Allah-Taala Quranın Qədr gecəsində nazil edilməsinə, eləcə də bu gecənin sonsuz xeyir və hikmətlərinə işarə edərək buyurur: “Həqiqətən, Biz onu (Quranı) Qədr gecəsi (ləvhə-məhfuzdan dünya səmasına) nazil etdik. (Ya Peyğəmbər!) Sən nə bilirsən (hardan bilirsən) ki, Qədr gecəsi nədir?! Qədr gecəsi (savab cəhətdən) min aydan daha xeyirlidir! O gecə mələklər və ruh (Cəbrail) Rəbbinin izni ilə (həmin gündən gələn ilin Qədr gecəsinədək dünyada baş verəcək) hər bir i^odən dolayı (Allah dərgahından əmrlər alaraq) yerə enərlər. O gecə, dan yeri ağarana qədər salamatlıqdır (əmin-amanlıqdır)” (8, Qədr, 1-5). Göstərilən ayələrə və bu barədə olan hədislərə əsasən formalaşmış müsəlman inancına görə Qədr gecə-

lərində göyün qapıları açılır və dualar daha tez qəbul olunur. Odur ki, əhali əh-ya, yəni Qədr gecələrində, adətən gecədən səhərə qədər məscidlərdə oyaq qalib ibadət edər, Quran oxuyar və dualar edib Allahdan bağışlanma diləyərtilər.

Ramazın ayının sonuncu günündə isə Oruculuq bayramı qeyd edilirdi. Hilal Ayın müşahidə edilməsi Ramazan ayının başa çatması əlaməti kimi qəbul edildiyindən, şəriətə görə Oruculuq bayramı da, adətən yeni doğan hilalın görünməsi xəbəri ilə başlayardı. Hilal ayın müşahidə edilməsi xəbəri, adətən, böyük sevinc hissi ilə qarşılanar və oruc tutanlar bir-birini təbrik edərtilər. Ayın görüldüyü günün səhəri, günorta namazına qədər, adətən, bayram namazı qılınardı. Adətə görə bu namaza bütün oruc tutanlar qatılırdı. Həmin gün ənənəyə görə camaat qəbiristanlığa gedib, dünyasını dəyişən yaxınlarını ziyarət edər, dualar oxuyardılar.

Oruculuq bayramında, yəni hilalın görünəcəyi ehtimal edilən gündə qeyd edilən adətlərdən biri də yoxsullar üçün ailə üzvlərinin sayına uyğun “fitrə çıxarmaq” idi. Fitrə çıxarmanın qaydaları və həcmi, adətən, şəriətlə müəyyən edilirdi. Belə ki, şəriətə görə yalnız müsəlmana verilən fitrə zəkəti buğda, un, düyü, xurma, kişmiş, və başqa bu kimi ərzaq məhsullarından hər adambaşına 10 girvənkə (1 girvənkə 400 qrama bərabərdir) (9, 150), yaxud üç kq-dan az olmamaq şərtilə, hər ailənin imkanına görə çıxarılırdı. Qeyd edək ki, keçmişdə ayrı-ayrı dövrlərdə xalq arasında fitrənin müxtəlif miqdarları qəbul edilmişdir.

İslam şəriətində fitrə çıxarmaq vacib əməl sayılmasa da, “Əl tutmaq Əlidən qalıb” deyən xalqın yoxsullara əl tutması, ehtiyacı ailələrin qayğısına qalması onun öz mənəvi-əxlaqi xarakterindən irəli gələrək, ənənəyə çevrilmişdi.

Bayram günü camaat bir-birilə qaynayıb-qarışır, həmrəy olurdu. Beləliklə, Oruculuq bayramı nəfsin cilovlanması, ruhun möhkəmlənməsi və mənəvi təkamül üçün əhəmiyyət daşıdığı kimi, qarşılıqlı yardım, sosial həmrəylik üçün də zəmin yaradırdı.

ƏDƏBİYYAT

1. Allahmanlı M. Azərbaycanın Qərbi bölgəsinin mənəvi mədəniyyətindən (tarixi-etnoqrafik tədqiqat). Bakı: Nurlan, 2011, 176 s.
2. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cild. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2017, 557 s.
3. Cavadov Q., Hüseynov R. Udilər (tarixi-etnoqrafik tədqiqat). Bakı: Elm, 1999, 256 s.
4. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. Bakı: Elm, 1985, 216 s.
5. Əhməd Ə. XII-XV əsrlərdə Azərbaycanın mənəvi mədəniyyəti (tarixi-etnoqrafik araşdırma). Bakı: Elm, 2012, 372 s.
6. Həmidullah M. İslama giriş. Bakı: Qismət, 2006, 338 s.
7. Qədizadə Q. Milli-mənəvi dəyərlərimiz: Bayramlar, mərasimlər, adətlər, münasibətlər. Naxçıvan: Əcəmi, 2012, 128 s.
8. Qurani-Kərim (Z. Bünyadov və V. Məmmədəliyevin tərcüməsi). Bakı: Elm, 1991.
9. Məmmədova İ. Azərbaycanda qarşılıqlı yardım formaları (tarixi-etnoqrafik tədqiqat). Bakı: Elm, 2011, 240 s.
10. Şərifov Ş. İslam tarixi. Bakı: Nurlar, 2013, 640 s.
11. Təbatəbai M. Əl-mizan təfsiri. 20 cild. II cild. Bakı: Qələm, 2011, 712 s.

ТРАДИЦИИ ПРАЗДНИКА РАЗГОВЕНИЯ (ОРУДЖЛУГ БАЙРАМЫ) В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Т.М.ШИРИЕВ

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена изучению праздника разговения после священного поста с историко-этнографической точки зрения. В результате исследования выяснилось, что на этот праздник, связанный с правилами мусульманского общежития (шариатом), в Азербайджане наложились многочисленные национальные обычаи и устои. На основании этнографического материала приходим к выводу, что в различных регионах Азербайджана возникли свои особые традиции в проведении праздника разговения, существующие и поныне.

Ключевые слова: Ислам, традиция, быт, Рамазан, праздник

RAMADAN TRADITIONS IN AZERBAIJAN

T.M.SHIRIYEV

SUMMARY

The article is dedicated to the studying of Ramadan from the historical-ethnographic point of view. It becomes clear from the study that, although the holiday has a connection with sharia law, there were peculiar rules and traditions in Azerbaijan in order to celebrate it. According to the ethnographical materials, every province of Azerbaijan has its characteristic way to celebrate Ramadan. These traditions are preserved well even today.

Key words: Islam, tradition, daily life, Ramadan, holiday

УДК 39(4/9)

РАЗВИТИЕ ТРАНСПОРТНЫХ СРЕДСТВ В АНТИЧНОМ
АЗЕРБАЙДЖАНЕ (IV в. до н.э. - III в. н.э.)

С.Т.САМЕДОВА

НАН Азербайджана, Институт этнографии и археологии и Этнографии
sevdasamedova@mail.ru

История народных средств передвижения, а также этнографическое исследование этой проблемы свидетельствует о том, что некоторые виды народного транспорта, несмотря на их появление в архаические времена, долгое время использовались в сельских местностях. Собирали грибы, рыболовство, охота, сооружение примитивных жилищ, а затем и более сложных построек, сбор урожая и другие проблемы, связанные с сельскохозяйственным хозяйством, появление и развитие таких ремесел как гончарство, металлургия, торговля и др. содействовали развитию транспортных средств.

Ключевые слова: Албания, транспорт, конь, верблюд, лодка, сухопутная дорога

Как известно, первым транспортным средством был собственно человек. На одной из шумерских зарисовок был изображён человек, у которого на боковой части талии висел сосуд, закреплённый, по всей вероятности, специальным ремнём. Первоначально, люди грузы средней тяжести переносили на себе, то есть здесь речь идёт о пешем передвижении. В некоторых сельских районах подобное перемещение груза можно встретить и сегодня. Несут их, как правило, на голове, в обхват и на спине. В специальном глиняном сосуде с большой ручкой, тулуке (кожаный бурдюк) с завязками несли жидкость, как правило, воду. Воду несли на плече, продев одну руку в ручку кувшина и замкнув пальцы обеих рук на затылке, плечо же служило подпоркой кувшину. Весомые грузы, объёмные сосуды с жидкостью, называемые в народе фарш, несли на спине мужчины. Для удобного перемещения жидкости в медном узкогорлом кувшине фарш, а также в керамическом сосуде (səhəng), водоносами, был изобретён специальный носил - «хереке», который изготавливали из досок. Его надевали на спину, после в него помещали один наполненный кувшин с объёмом воды приблизительно около двух вёдер. Кувшин располагали в вертикальном положении (1,32). Значительное число сосудов для воды было выявлено в кувшинных погребениях в Ялойлутепе (2, 41). Женщины на плече и на голове несли небольшой груз. Как правило, они на голо-

ве несли средней величины кувшин с водой, сыпучие продукты питания – зерновые, муку, сухофрукты и т.д. Нередко, при этом, они пользовались специальной подставкой круглой формы, которую обволакивали тканью – «бичанэ». В главе о гончарстве, упоминалось, о переметной суме, куда наполняли груз и перекидывали его через плечо. В народе эти сумы называют хурджуном (3, 218). Их перекидывали через плечо, что позволяло регулировать тяжесть груза. Иногда, в передний кошелёк клали больше груза и несли его спереди, чтобы в нужный момент сбалансировать равновесие (1, 19).

Во время археологических работ были найдены сосуды для воды и выявлены способы их переноса. Исследователь транспортных средств в Азербайджане Т.Керимов описывает народные способы переноса воды. Кувшины для воды, как известно, имели узкое горлышко и потому, горлышко его завязывали. Правой рукой берут «səhəng» за ручку, а левой – за дно и поднимают на плечо. При ходьбе кувшин с водой поддерживают за ручку. По другому способу переноса «səhəng», его опоясывали куршаком. Дно одной стороны устанавливали на куршак, и затем обвязывали 2-3 м верёвкой. Один конец верёвки очень крепко привязывали к ручке сехенга, затем перекидывали его на плечо. Верёвка проходила под мышкой, затем под дном сосуда и вновь перекидывалась через плечо, а затем её зажимали в руке. Этот способ особенно был распространён в горных местностях. Для переноса трав, хвороста, дров на спине издревле использовали вязанку. Вязанку обвязывали веревкой, на одном конце веревки делали петлю, либо закрепляли деревянным крюком – «doğanaq». Наружный груз обвязывали верёвкой и закрепляли крюком (şələ). Затем вязанку взваливали на спину и закрепляли её на спине тем же способом, что и сехенг (səhəng). Корзины («səbət») и мешки («kisə») служили для переноса фруктов, овощей, зерновых, посуды и т.д. Корзины несли на плече или на голове, в зависимости от тяжести груза, а мешки исключительно на спине.

Для переноса груза на близкое расстояние до недавнего времени использовали род коромысла, называемое в народе «düşəli», известного в других зонах как «çiünağacı». Коромысло изготавливали из дубовых жердей длиной 2-2,5м. Появление этого примитивного приспособления на территории Азербайджана исследователи относят к древнейшим временам (1, 19, 21). Им пользовались торговцы керосином и другими мелкими товарами. В античную эпоху, по всей видимости, роль амбалов, существовавших до начала XX в. играли, в основном, рабы, слуги и военнопленные. У амбалов имелось седло для равновесия тяжести, взваленной на плечи, верёвка и ремень с кольцами на конце. Ремень использовали для переноса особо ценных грузов, которые были более подвижны, и их надо было прочнее закрепить для осторожности посередине, этот груз опоясывали ремнём, и концы с кольцами сходились на груди носильщика (1, 21).

Самым архаичным видом транспорта на древней земле Азербайджана, богатого водными ресурсами, являлся водный транспорт. В глубокой древности морская фауна кормила прибрежных жителей, но само море являлось непреодолимой преградой для передвижения. С 3 тыс. до н.э. горцы научились каботажному плаванию, и по морю пролегали важные сообщения с дальними странами (4, 8). И это естественно, так как издревле крупными водоёмами Азербайджана являлись Каспийское море, большие реки - Кура и Аракс, а также наличествовало множество малых рек. Развитие водного транспорта, как известно, было неразрывно связано с кораблестроением, а, следовательно, деревообрабатывающим делом. Среди наскальных рисунков Азербайджана встречаются изображения лодок. Имеется сведение, что у персов имелись, круглые торговые суда, обладающие малой скоростью, подобными же судами пользовались и греки. У фокийцев (Средняя Греция) наличествовали 50 весельные военные корабли триеры (с тремя рядами вёсел), развивающие большую скорость (7) Геродот, I, 166).

После водного транспорта древним видом передвижения служили верховой и вьючный транспорт. Первый тип транспорта получил широкое развитие в связи с одомашниванием лошадей, второй - развитием верблюдоводства. Позже, появились упряжные бесколёсные транспортные средства (волокуша, сани, которые, преимущественно, использовали в высокогорной полосе) и упряжные колёсные средства (арбы различного вида), как правило, их применяли на подножьях гор и низменностях. Можно смело сказать, что в истории человечества, включая современность, появление и развитие колёсного транспорта сыграло поистине революционную роль. Как и во всех других видах хозяйственной деятельности человека, в возникновении, развитии, а также в применении тех или иных транспортных средств определяющую роль играли природно-географические условия. Здесь и проблема рельефа, гидрографии и типов лесов и т.д. Таким образом, с процессом одомашнивания таких животных как конь, буйвол, зебу, верблюд, бык, осёл и др. в истории человечества появился новый вид транспорта - вьючно-верховой. Этот вид транспорта оставался одним из основных средств передвижения, начиная с древнейшего периода истории Азербайджана, вплоть до последних десятилетий XIX века.

В древности, коня, прежде всего, использовали как транспортное средство при перегонах скота на яйлаги и кишлаки, а также в качестве средств передвижения в непроходимых горных местностях. В современном скотоводческом хозяйстве Азербайджана, в сельских местностях всё ещё можно встретить применение коней в качестве вьючной силы для транспортировки клади. Лошадь, как вьючное животное, особо высоко ценилась в горных местностях, а с появлением же арабы её роль в горных местностях ещё больше возросла. В качестве верхового животного, конь в

исследуемое время имел первостепенное значение, особенно с появлением такого рода войск как конница.

Приручение лошадей к верховой езде и навьючиванию - трудный процесс, требующий опытных наездников. Для этого нужен был аркан с петлёй. Когда петля захватывала шею лошади, аркан затягивали и таким образом лошадь успокаивалась. Этот процесс совершался уже несколькими людьми. Если лошадь особо противилась этому процессу, то аркан затягивали до конца. С целью обессилить лошадь, её держали в тёмном месте голодной, затем животное приводили на вспаханный участок или болотистое место. Один человек брал под уздцы, другой садился на неё. Приручали лошадь, как правило, с 3-4 летнего возраста.

Для управления лошадью пользовались недоуздкой и уздой. Недоуздки состояли из оголовья (başlıq) и соединённого концами в кольцо намордника (buruntaq) и длинного поводка (qantarğa). Последнее создавали из верёвки, иногда из ремня (1, 26). В упряжной набор входит удило, изготовленное из ремня в два слоя, которое тщательно отделялось кистями и металлическими бляшками. Этим она отличалась от недоуздки. Как и другие части сбруи, уздечку украшали серебряными накладками, кистями, нашивками из яркой ткани, а поводки шёлковыми лентами. На одной из обнаруженных костяных ручек ножа имелось изображение всадника с чётко выраженными деталями одежды, были изображены колчан и сбруя коня (5, 135).

Как уже упоминалось, среди находок в Хасанлу имеется золотое изделие с изображением богов на военных повозках, связанных с мулами и быками, что говорит о том, что их использовали как средство передвижения. В древности мулов (qatır) применяли, большей частью, для транспортировки различного рода вьюков, а также в качестве верховой и тягловой силы. В настоящее время мулов и ослов широко применяют в сельских местностях как вьючную и упряжную силу. У этих животных нет особых проблем с приручением к вьюкам и упряжке. Мул особенно был незаменим в горных местностях зимой. В то же время он высоко ценился в более засушливых местностях, так как он лучше лошади переносил жару, да и в целом меньше подвергался болезням, лучше приспосабливался к каменистым местам. В качестве рабочего скота их широко использовали в земледелии и виноделии, в ведении собственного хозяйства. Кроме того, мул, по сравнению с ослом, мог быть использован на более дальних расстояниях.

Осла использовали при перевозке дров, воды, извести, сноп и других различных сельскохозяйственных продуктов на ближайший рынок. Осёл более спокойное животное, потому чабаны использовали их в качестве вьючных животных во время перекочёвок со стадом. Мулы и ослы имели специальные седла из войлока и набитые соломой паланы. Укреплялись они на спине специальными ремнями. Как наиболее дешёвый и

неприхотливый вид животного он пользовался особым спросом у крестьян. В случае необходимости перевозки более тяжёлых грузов сверху войлочного седла на спину ослов устанавливали соответственно грузу различной формы деревянные носилки. В ходе археологических раскопок были найдены подковы ослов, что указывает на то, что ослов в качестве транспортного перевозок грузов использовали с древнейших времён.

В античные времена как транспортное средство большую ценность представлял собой верблюд, особенно в условиях развития торговых связей Албании и Атропатены с зарубежьем. Как известно, не последнюю роль в этом деле сыграли караваны, способствующие появлению и развитию исторического сухопутного Шёлкового Пути в столь далёкие времена. Об этом свидетельствуют находки многочисленных импортируемых артефактов и обнаружение зарубежных монет в античном Азербайджане.

Античные авторы сообщают об использовании верблюдов на древней земле Азербайджана, прежде всего, как вьючных животных. Как транспортное средство это животное использовали вплоть до начала XX в. Там, где не могли применить колёсный транспорт для перевозки тяжёлых грузов на дальние расстояния, использовались верблюды. Безусловно, их использовали и для нужд внутреннего рынка. На них перевозили хлопок, соль, и, как известно, даже нефть и медь. Таким образом, на территории Азербайджана верблюды были, прежде всего, вьючными животными. Известно, что в Средней Азии их использовали и как упряжных животных. Нередко их использовали для перевозки снопов. В целом, на территории Азербайджана в зависимости от пола, возраста и происхождения были известны шесть видов верблюдов самцы - *lök, buğur* - могут переносить 130-170 кг груза, верблюдицы *mauə, ərvanə* 65-100 кг. По силе и выносливости самыми ценными верблюдами были верблюды - *herne*, которые могли перевозить около 500 кг груза. В народе, его называют кораблём пустыни. Приручали верблюдов с 3 лет. Для этого устанавливали навар-седло (состоял из пары веток и войлока, концы которых были обёрнуты вокруг деревянных брусков) (59, 34). Верблюдов не подковывали. На некоторых каменистых местах на их ноги надевали специальные башмаки и привязывали седло одного верблюда к седлу другого. В период обучения их не кормили и два месяца непрерывно эксплуатировали. Ещё известно, что с целью увеличения работоспособности их кастрировали. Об этом, в частности, сообщает античный автор Юлий Солин. Он сообщает о том, что кастрировали, как правило, самок. Навьюченного верблюда привязывали к переднему верблуду, а навар - седло к заднему верблуду. В создании караванов использовали около двух метров верёвки. Новых прирученных верблюдов, как правило, привязывали к старым караванным верблюдам. Жили верблюды около 35 лет. Работоспособны были около 20 лет. Как правило, караванщики «чарвадары» с навьюченными караванами в жару отправлялись в путь с полуночи и до 11 утра.

Питались по пути камышами, колючками, могли напиться даже дождевой водой, в среднем за день проходили 30-35 км. С отдыхом и могли и больше (около 50 км). Во время отдыха груз снимали. Скорость движения около 4 км в час. Но бывало и такое, что верблюд мог пройти без усталости, еды и воды около 50-55 км. Возможно, это зависело от возраста верблюда, от состояния дорог, от тяжести и вида груза. Сунниты не употребляют верблюжье мясо, шииты же употребляют убойное мясо верблюдов. В ходе перевозки на близкое расстояние использовали паланы (большой и малый палан). Малый палан плотно привязывали двумя ремнями между горбами верблюдов. В свою очередь, чтобы привязи не ослабевали, эти ремни, крепили друг другу. В зависимости от характера груза для его перевозки использовали чувалы, плетёные корзины, сундуки и бурдюк. Продукты питания - в чувалах, стекло и оружие - в сундуках и плетёных корзинах, а жидкость - в бурдюках.

Таким образом, до появления железной дороги, то есть до начала XX в. перевозку грузов на дальние расстояния совершали с помощью верблюдов и лошадей. Великий Шёлковый Путь, пересекающий исторические земли Азербайджана первоначальное развитие получил в античную эпоху и был неразрывно связан с верблюдоводством. О применении верблюдов в качестве транспорта свидетельствуют изображения караванов на скалах Гобустана. Так, в пещере Беюкдаш на камне № 155 есть изображение каравана в три ряда. Караваны зародились в далёком прошлом не только как транспортное средство, но также для защиты купцов от грабежей, переправ через бурные реки и преодоления других трудностей во время дальних перевозок, их использовали также при строительстве каналов (6, 110).

Согласно этнографическим данным, в районах Азербайджана, хоть и изредка, но можно встретить, когда в качестве транспортного средства используют крупный рогатый скот. Как уже отмечалось, одомашненных животных этого вида скота издревле использовали в земледельческом хозяйстве, кроме того, население от этих животных получало ценные пищевые продукты. В силу сказанного, у многих народов древности они считались особо почитаемыми. Природою эти животные не были предназначены для верховой езды, к примеру, как лошади, их, главным образом, использовали как тягловую и вьючную силу. В древности это имело место там, где не было развито верблюдоводство и не имелись табуны лошадей. По мнению же исследователей, верблюдоводство не получило должного развития там, где внешний рынок, по сравнению с внутренним рынком, был развит слабо и преобладал, внутренний товарообмен. Безусловно, в древности, те или иные стороны экономического развития той или иной местности сильно зависели от природно-географических условий, рельефного состояния местности и т.д. Таким образом, крупный рогатый скот - буйволов, волов, быков и, редко, коров использовали в каче-

стве вьючного транспортного средства. Прежде всего, их применяли в перекочёвках на высокогорные яйлаги. Быков и буйволов приучали к работе с 3-4 лет. К 5-6 годам они становились более окрепшими и потому их более успешно использовали в хозяйстве. Для приручения крупный рогатый скот в мае месяце в 9-ти месячном возрасте оскопляли. Этим занимались специалисты- *buğuçu* (1, 38). С целью приручения этих животных к спине скоту привязывали тяжелую ношу груз, имелось седло (*alığ*) – набитый соломой палан.

Говоря о степени эксплуатации животных в хозяйстве, следует отметить, что, по сравнению с быком и волком, буйволы более сильные и работоспособны. До недавнего времени в некоторых болотистых местах буйвол использовали как тягловую и вьючную силу. Буйволиц применяли ещё и как молочный скот. Летом буйволы наиболее работоспособны в ночное время, так как жару они не выдерживают. Быки же, в отличие от буйволов, могут работать и днём, и ночью, вследствие чего их выгоднее иметь в хозяйстве, особенно, в земледельческом. Возможно, отсюда следовало особое почитание этого животного. Работоспособны были буйволы в течение 10-12 лет. Процесс приручения буйволов, быков, волов к упряжке также не прост. Их впрягали в ярмо и заставляли тащить тяжёлое бревно или камень. У животных, идущих в одной упряжке, связывали рога, для того, чтобы они не потянулись в разные стороны и не поломали рога и ярмо. Затем животных, приучённых к ярму, впрягали в паре с другими такими же животными в арбу или к молотильной доске и молотили зерна. Этим животных с целью хорошей работоспособности подковывали. Их подковы отличались от лошадиных подков. Они имели форму полумесяца и состояли из двух частей.

По всей вероятности, на территории Атропатены в прошлом, в качестве вьючного и тяглового животного использовали также зебу, завозимых сюда из Ирана. Указанное животное применяли при пахоте, обмолоте пшеницы и риса. Знаменитый средневековый бронзовый водолей из Ширвана, на котором имелось изображение зебу, даёт возможность предположить, что указанное животное разводили и в Северном Азербайджане.

Этнографическое исследование, некоторые археологические находки и эпиграфические памятники в совокупности указывают на существовавшие типы упряжного транспорта в древности, сохранившие свои традиционные черты и существующие в быту Азербайджана вплоть до первой половины XX в. Упряжные транспортные средства делились на бесколёсные – волокуши и сани и колёсные - арба и её разновидности. Примитивность создания волокуш говорит об их древнем происхождении. В горных и лесных районах, по сей день, можно встретить использование волокуш в хозяйстве. Волокуши представляли собой собранные концы толстых трёх ветвей крепкого дерева. В неё впрягали животных,

как правило, лошадь и быка, клали на ветки груз и путём волочения перемещали груз. В земледелии так перемещали копны сена. Особенно волокуша ценилась при перемещении груза с крутых склонов гор. Затем появилось упряжное транспортное средство, что - то среднее между волокушей и санями, назывался он “сэрэ”. В основном его использовали в гористых дождливых местах. Оно состояло из двух хорошо обструганных брусьев с одной стороны с вогнутыми концами.

Скальные рисунки Гобустана засвидетельствовали существование на древней земле Азербайджана двухколёсной арбы. Интересно то, что они здесь существовали тогда, когда, как считается в науке, их изобрели впервые шумеры, а именно в 3 тыс. до н.э. В Триолете была обнаружена и реконструирована четырёхколёсная арба (2 тыс. до н.э.). Полемика в науке по поводу изобретения колеса все ещё продолжается. В основном учёные считают родиной колеса Месопотамию, древних шумеров. Однако имеется мнение о месте появления первого колеса в 4-3 тыс. до н.э. на Кавказе, в районе реки Кура, где имеются богатые леса в отличие от Месопотамии. Последнее время все сильнее звучат предположения о первом появлении колеса в Европе. На некоторых обнаруженных археологами из античной Албании на керамических сосудах были запечатлены колёса.

Таким образом, история появления и развития транспорта прошла долгий исторический путь, сохранив некоторые свои традиции и способы передвижения до недавнего времени. В античные времена и в последующие века, вплоть до недавнего времени, главными транспортными средствами служили собственно человек, упряжные и вьючные животные. Для перевоза груза на дальние расстояния применяли водные транспортные средства – корабли и лодки. Наиболее быстрым средством передвижения, безусловно, являлись кони, их широко применяли в военных атаках, в том числе с применением боевых колесниц. В античные времена верблюды как вьючные животные играли неоценимую роль в перевозке импортных и экспортных грузов, грузов перевозимых на дальние расстояния. В целом, развитие транспорта в античную эпоху было неразрывно связано с проблемами скотоводства, в частности, с процессом domestikации животных, а также с такими ремёслами, как деревообработка и кузнечное дело.

ЛИТЕРАТУРА

1. Керимов Т.М. Из истории транспортных средств Азербайджана в XIX - нач. XX вв. (историко-этнографическое исследование). Баку: Азербайджанский технический университет, 2004
2. Vahidov R.M. Mingəcevir III -VIII əsrlərdə. Bakı: Elm, 1961
3. Каракашлы К.Т. Материальная культура азербайджанцев северо-восточной и центральной зон Малого Кавказа. Баку: АН Азерб., 1964
4. Папов К.А. // Кавказский этнографический сборник. Вопросы исторической этнографии Кавказа. Т. IX. М.: Наука, 1989, с.6-13

5. Халилов Дж. А. Материальная культура Кавказской Албании (IV в. до н.э.- III в. н.э.). Баку: Элм, 1985
6. Андрианов Б.В. Древние оросительные системы Приаралья (в связи с историей возникновения и развития орошаемого земледелия). М.: Наука, 1969
7. Геродот. История в IX томах (Пер. Г.А.Стратановского). Научный издательский центр. М.: Ладомир «Ас», 1999

QƏDİM AZƏRBAYCANDA NƏQLİYYAT VASİTƏLƏRİNİN İNKİŞAFI
(IV əsr e.ə. - III əsr b.e.)

S.T.SƏMƏDOVA

XÜLASƏ

Təqdim olunan məqalədə göstərilir ki, nəqliyat öz yaranmasında və ortaya çıxmasında uzun tarixi yol keçmişdir. Bəzi nəqliyyatın növləri tarix boyu inkişaf edərkən bu yaxınlardakı öz ənənələrini saxlaya bilmişdir. Qədim zamanlarda və sonrakı əsrlərdə, hətta son vaxtlara qədər şəxsi daşınma nəqliyyatı və qoşqu heyvanlarından uzun məsafələrdə malların daşınması üçün nəqliyyat vasitələri kimi istifadə edilirdi - gəmi və qayıqlar - su nəqliyyat vasitələri. Sürətli nəqliyyat vasitələri, əlbəttə, atlar idi, onlar hətta geniş şəkildə döyüşlərdə istifadə olunurdular, o cümlədən hərbi arabalara qoşurdular və hücumlarda istifadə olunurdular. Qədim zamanlarda dəvə quru yollarda əvəzsiz rol oynamışdır. Uzun məsafələrdə karvan nəqliyyatı idxal və ixrac yüklərinin daşınması ilə məşğul idi. Qədim zamanlarda nəqliyyatın inkişafı ağac emalı və dəmirçilik sənətləri ilə bağlı olmuşdur, heyvanların əhliləşdirməsi prosesi xüsusilə də vacib idi və mal-qaranı saxlama problemləri ilə bağlıdır.

Açar sözlər: Albaniya, nəqliyyat, at, dəvə, qayıq, quruyolu

THE DEVELOPMENT OF VEHICLES IN ANCIENT AZERBAIJAN
(IV century bc - III century ad)

S.T.SAMADOVA

SUMMARY

The history of the appearance and development of transport has gone a long historical path, preserving some of its traditions and modes of movement until recently. In ancient times and in subsequent centuries, until recently, the main vehicles were actually man, harness and pack animals. For transportation of cargo to long distances water vehicles - ships and boats were used. The most rapid means of transportation, of course, were horses; they were widely used in military attacks, including using battle chariots. In ancient times, camels as pack animals played an invaluable role in the transportation of imported and exported goods, goods transported over long distances. In general, the development of transport in the ancient era was inextricably linked with the problems of cattle breeding, in particular, with the process of domestication of animals, as well as with such crafts as woodworking and blacksmithing.

Key words: Albania, transport, horse, camel, boat, overland road

UOT.94(479,24)

1917-1918-ci illərdə BAKIDA GEDƏN SİYASİ MÜBARİZƏDƏ MƏDƏN RAYONLARININ ŞƏHƏRƏ BİRLƏŞDİRİLMƏSİ MƏSƏLƏSİ

A.S.ƏZİMOVA

AMEA A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutu
aygun.azimova77@gmail.com

1917-ci ilin yayında siyasi qüvvələrin fikrini məşğul edən məsələlərdən biri Bakının fəhlə kütləsinin əsas mənbəyini təşkil edən neft mədənlərinin yerləşdiyi ərazilərin şəhərə birləşdirilməsi məsələsi idi.

Mədən-zavod rayonlarının aqibəti ilə bağlı üç mövqe mövcud idi. Məsələnin həllini inqilabçı qüvvələr olan sosialistlər (ilk növbədə bolşeviklər), Azərbaycan milli qüvvələri və neft sənayeçilərini müxtəlif cür görürdülər. Bolşeviklər şəhərə yalnız mədənlərin, milli qüvvələr isə Bakı kəndlərinin də birləşdirilməsini tələb etdikləri halda, əsas etibarilə erməni burjuaziyası olmaqla neft sənayeçiləri mədənlərin əlahiddə şəkildə özünüidarəsinin yaradılmasını istəyirdilər.

Mədən rayonlarının şəhərə birləşdirilməsi məsələsi mahiyyət etibarilə sosial-iqtisadi məsələ olsa da, bəhs edilən dövrdə siyasiləşərək 1917-1918-ci illərdə Bakının ictimai-siyasi həyatında üzə çıxan bir sıra başqa məsələlər kimi milli qüvvələrlə inqilabçı-sosialist düşərgə arasında ziddiyyətin bariz nümunəsinə çevrilmişdi.

Açar sözlər: mədən rayonları, siyasi mübarizə, Xüsusi Zaqafqaziya Komitəsi, bolşeviklər, Müsəlman Komitəsi

1917-ci il Fevral inqilabından sonra Bakıda siyasi mübarizəyə başlayan inqilabçı demokratların-sosialistlərin maraqlarının Azərbaycan milli və milli-demokratik qüvvələrin maraqlarına uyğun gəlmədiyi aydın oldu. Zəhmətkeş kütlənin, əsasən də fəhlə sinfinin maraqlarının müdafiəsini özlərinə şüar edən bu inqilabçı demokratlar yerli vəziyyəti, milli amili nəzərə almırdılar. İnqilabçı demokratların-eser, menşevik və bolşeviklərin öz aralarında fikir ayrılığına baxmayaraq ümumən yerli vəziyyətin dəyərləndirilməsində yol verilən səhvlər onların hər birinə aid idi. Həmin dövrdə Bakının ictimai-siyasi həyatına aid müxtəlif məsələlərin həllində bu cür mövqe özünü göstərirdi. Onların araşdırılması 1917-1918-ci illərdə Bakıda mübarizə aparən siyasi qüvvələrin fəaliyyətini daha düzgün müəyyən etməyə imkan verir. Çünki ilk baxışda sırf sosial və iqtisadi mahiyyətli görünən məsələlərin arxasında çox vaxt siyasi mübarizə şəraitindən dolayı irəli çıxan siyasi məqsədlər gizlənirdi.

1917-ci ilin yayında siyasi qüvvələrin fikrini məşğul edən belə məsələ-

lördən biri Bakının fəhlə kütləsinin əsas mənbəyini təşkil edən neft mədənlərinin yerləşdiyi ərazilərin – şəhərə birləşdirilməsi məsələsi idi. Daha dəqiq olarsa, söhbət neft mədənləri yerləşən rayonların – Balaxanı, Suraxanı, Sabunçu və s. yerlərin şəhərə birləşdirilərək şəhər bələdiyyəsinə tabe edilməsindən gedirdi. Birləşdirilmənin mədən rayonlarında yaşayan və işləyən əhalinin sosial-ictimai vəziyyətinin yaxşılaşdırılmasına xidmət edəcəyi vədi üzəndə olan təbliğat şüarı idi və məsələnin həllində problem görünmürdü. Lakin məsələ ortaya çıxdıqdan sonra onun ətrafında başlanan mübahisələr ortaya ciddi bir problemin olduğunu göstərdi.

Bakıda neft sənayesinin inkişafı ilə əlaqədar olaraq mədənlər yerləşən rayonların ərazisi bəhs edilən dövrdə çox genişlənmişdi. 1917-ci ilin əvvəlində artıq burada daimi və müvəqqəti olmaqla 119-minə qədər adam yaşayırdı [35]. Mədənlər təkcə fəhlələrin iş yeri deyil, yaşayış yeri olmaqla, demək olar ki, xüsusi bir sosial orqanizmə çevrilmişdi. Mədən rayonlarının sosial-inzibati idarəsinin təşkil olunmasına ehtiyac var idi. Uzun müddət mədən-zavod rayonlarında sosial-ictimai işlərlə yalnız neft sahibkarlarının Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası adlanan təşkilatı məşğul idi.

1906-cı ildən mədən rayonları Bakı qradonaçalnikliyinin yaradılması ilə əlaqədar olaraq şəhərlə müəyyən inzibati vahid daxilinə düşmüşdü [4, 101]. Lakin bu həmin ərazilərin idarəsində yaranan problemləri həll etməyə kifayət etmirdi. Buna görə də, hələ əsrin əvvəllərində Qafqazda zemstvo idarəçiliyinin tətbiqi layihəsi ilə əlaqədar mədənlərdə də özünüidarənin təşkil edilməsi məsələsi də gündəmə gəlmişdi. Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası mədən rayonlarında sosial-ictimai işlərdən azad olmaq üçün belə bir idarənin yaradılmasında maraqlı idi. Lakin həmin vaxt mədənlərdə ayrıca zemstvo yaradılması və ya şəhərə birləşdirilərək şəhər bələdiyyəsinə daxil edilməsi kimi təkliflərin üzərində fikir ayrılığı olmuşdu. Bir müddət məsələ müzakirə obyektinə olsa da, öz həllini tapmamışdı. Sonuncu dəfə 1916-cı ildə Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası bu barədə xüsusi rəy vermiş və mədənlərin şəhərə birləşmədən orada ayrıca özünüidarənin yaradılmasını məqsədəuyğun hesab etmişdi [34].

Fevral inqilabından sonra məsələ yenidən üzə çıxmışdı. Bu zaman Bakıda yeni inqilabi hakimiyyət orqanlarının yaradılması ilə yanaşı köhnə hakimiyyət orqanlarının demokratikləşdirilməsinə də başlanılmışdı. Müvəqqəti Hökumət köhnə senzli dumanın əvəzinə yeni demokratik tərkibli дума yaradılması barədə qərar vermişdi. Qərarla şəhər ətraflarının da bələdiyyələrə daxil edilməsi şərtləri və mümkünlüyü göstərilmişdi [12].

Məsələnin mahiyyətinin tam aydın olması üçün bir qədər haşiyəyə çıxaraq qeyd edək ki, 1878-ci ildən yaranan Bakı şəhər Dumasının bir yerli hakimiyyət orqanı kimi artıq sabitləşmiş, müəyyən təcrübəyə əsaslanan idarəçilik sistemi var idi. Bu xüsusiyyət onu şəhərdə kifayət qədər güclü hakimiyyət subyektinə çevirə bilirdi. Bakının ictimai-siyasi həyatında olan bütün siyasi qüvvələr də bu xüsusiyyəti öz fəaliyyətlərində nəzərə alırdılar. Müvəqqəti Hökumətin və Xüsusi Zaqafqaziya Komitəsinin (OZAKOM) yerli hakimiyyət

yətin təşkili haqqında qanunu özünüidarə hakimiyyətini hüquqi cəhətdən təsdiq edir və Müvəqqəti Hökumətin yerli orqanı olan İctimai Təşkilatların İcraiyyə Komitəsi (İTİK)nin öz hakimiyyətini seçkilərdən sonra yeni demokratik Dumaya verməsini nəzərdə tuturdu. Həmin dövrdə bütün siyasi partiyalar duma seçkisinə ciddi əhəmiyyət verirdilər. Bolşeviklərin də mədənlər məsələsinə xüsusi diqqət yetirməsi bununla bağlı idi.

Ümumiyyətlə, mədən-zavod rayonlarının aqibəti ilə bağlı üç mövqe mövcud idi. Məsələnin həllini inqilabçılar-sosialistlər, milli qüvvələr və neft sənayeçiləri müxtəlif cür görürdülər. İnqilabçıların, ilk növbədə bolşeviklərin, təklifinə görə həmin mədən rayonları (bir neçə yaxın yerləşən kəndlərlə birlikdə - A.Ə) şəhərə birləşməli və onunla vahid özünüidarəyə aid edilməlidir. Təbliğat işini genişləndirən bolşeviklər mədənlərin şəhər idarəsi səlahiyyətlərindən kənardə qaldığını, fəhlələrin sosial-ictimai problemlərinin həlli üçün bu addımın zəruriliyini göstərərək birləşdirilmə tələbini irəli sürmüşdülər. Bu zaman onlar mədənlərin şəhərlə sıx iqtisadi əlaqəsinin olmasını, fəhlələrin xeyli hissəsinin şəhərdə yaşadıklarını və mədənlərdə şəhər həyat tərzinin olmasını əsas gətirirdilər. Qeyd edək ki, bu dövrdə hələ ki, bolşeviklər dinc mübarizə aparmaqda idilər. Birləşdirmə baş tutacağı halda bolşeviklər mədənlərin fəhlələrinin səsləri hesabına dumaya seçkilərin nəticəsinin onların xeyrinə olacağına inanırdılar. Bu məsələdə fəhlələrin mənafeyini əsas götürdüklerini bəyan edən bolşeviklər həm də onlar arasında nüfuz qazanmış olacaqdılar. Bütün bunları nəzərə alan S.Şaumyan bu məsələdə xüsusi canfəşanlıq göstərirdi.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələyə fəhlələrin münasibətini aydınlaşdırmaq üçün fəhlə rayonlarında hər halda ümumi rəy sorğusu keçirmək barədə menşeviklərin təklifi çıxılmaqla sosialist bloku bu məsələdə büsbütün bolşeviklərin tərəfində idilər [3, 129]. Eyni zamanda menşeviklər hələ ki, yalnız Bibiheybət və Ağ şəhər rayonunun birləşdirilməsinin mümkün hesab edirdilər [17].

Milli qüvvələr isə mədənlərin bütün Bakı kəndləri (33 kənd cəmiyyəti və ona daxil olan 45 kənd nəzərdə tutulur-A.Ə) ilə birlikdə vahid zemstvo idarəsinə daxil edilməsini təklif edirdilər. Onlar bununla mədənlərdən gələn gəlir hesabına Bakı kəndlərinin abadlaşdırılması və mədəni həyat səviyyəsinin yüksəldilməsinə nail olmağa çalışırdılar. Bu isə öz növbəsində haqlı tələb idi. Milli demokratların lideri M.Ə.Rəsulzadə həmin dövrdə bu cür birləşmənin zəruriliyini belə ifadə edərək yazırdı: “Mədən ət, kənd sümükdür. Sümüyü ətdən ayırmaq olmaz. Mədənlər kəndlərin qan damarıdır. Kəndləri qansız buraxmaq olmaz...” [6, 277.]

Beləliklə, müsəlman kəndləri mədənlərdən uzaq düşdüyü halda onlarda mədəni həyat tərzinin, sosial-ictimai vəziyyətin yaxşılaşdırılması üçün görüləsi tədbirlər mümkünsüz olurdu. Milli-demokratlar bolşeviklərin məqsədlərini düzgün qiymətləndirərək fəhlələri ona da diqqət yetirməyə çağırırdılar ki, mədənlər şəhərə birləşdikdə yaranan yeni dumada mədənlərdən seçilən fəhlə nümayəndələri onsuz da say hesabı ilə üstünlük qazana bilməyəcəklər və bu sə-

bəbdən də dumada öz xeyirlərinə qərarlar verilməsinə nail ola bilməyəcəklər [6, 283]. Əksinə kəndlərlə birgə zemstvo yaradılacağı təqdirdə ictimai idarə işində aparıcı qüvvələr yenə də fəhlə nümayəndələri (onların ictimai-siyasi fəallığı səbəbindən-A.Ə) olacaq [6, 284]. Rəsulzadə tamamilə məntiqi şəkildə əsaslandırır ki, mədənlərin kəndlərlə birgəliyi heç də inqilab amilini zəiflətməyəcək. O, mədənləri yalnız şəhərə birləşdirmək istəyən bolşeviklərin əslində fəhlələrin deyil, ilk növbədə öz siyasi mənafeələrini güddüklərini isbat edirdi [6, 284]. Bolşeviklərin mədənlərdə həyat səviyyəsinin yüksəldilməsi, mədənlərin abadlaşdırılması, səhiyyə və sanitariya sahəsində işlər görülməyi barədə vədlərini yalnız şəhərə birləşməklə deyil, kəndlərlə birgə zemstvoda da həyata keçirmək mümkün idi.

Üçüncü təklif neft sənayeçilərinin və ya mədən sahiblərinin təklifi idi. Onlar əvvəlki kimi, öz mənfəətlərini güdərək mədənlərin ayrıca özünüidarəsi olmasını istəyirdilər. Aydın idi ki, yaradılacaq zemstvo və ya şəhər özünüidarəsi daha çox yerli büdcə hesabına maliyyələşəcəkdi. Mədənlər isə bu zaman əsas maliyyə mənbəyi rolu oynayırdı. Sənayeçilər öz gəlirləri hesabına nə şəhərin problemlərinin həlli ilə məşğul olmaq, nə də kəndlərin abadlaşdırılmasında maraqlı deyildilər.

Məlum olduğu kimi, neft mədənlərinin böyük hissəsi əsas etibarilə qeyri-azərbaycanlı kapitalla məxsus idi. İsveç, ingilis, fransız kapitalistləri ilə yanaşı burada erməni milli burjuaziyasının çəkisi böyük idi. Mantaşov, Taqionosov, Lionozov, Qukasov, Mirzoyev və başqaları bu sahədə ön sıralarda idilər. Ümumiyyətlə, xırda və orta burjuaziyadan fərqli olaraq Bakıda iri burjuaziya sıralarında ermənilərin çəkisi böyük idi. Yarandığı vaxtdan Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası da fasiləsiz olaraq erməni sənayeçilərinin (Qukasovlar) rəhbərliyi ilə fəaliyyət göstərirdi. Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurasının tərkibinin onun fəaliyyətinə istiqamətverici təsiri o qədər qabarıq idi ki, hələ vaxtilə 1905-ci ildə tətıl edən müsəlman fəhlələrin sahibkarlar qarşısında qoyulan tələblərində həmin şurada müsəlmanların sayının artırılması bəndini daxil etmişdilər [9, 219].

Mədənlərdə ayrıca özünüidarə yaradılması məhz bu qurultay şurasının təklifi idi. Bu zaman isə kəndlərin mədənlərdən ayrılması nəzərdə tutulurdu. Bakı kəndləri isə bu fikrə daima etiraz etmiş və ayrılmağa qarşı çıxmışlar. Buna qədər də mədənlərdə neft sənayeçilərinin apardığı sosial tədbirlərdən həmişə mədən rayonunda yerləşən və onunla üzvi şəkildə bağlı olan kəndlər məhrum olmuşdular [6, 277]. Lakin mədənlərin ayrıca özünüidarəsinin yaradılması kəndlər üçün heç bir ümid yeri qoymurdu. Əlbəttə ki, müsəlman kəndlərinin mədəni inkişafı nə erməni neft sənayeçilərinin, nə də bolşeviklərin məqsədi deyildi. Bu yalnız milli burjuaziya və milli demokratların məqsədləri ola bilərdi.

Məsələnin bu və ya başqa cür həll edilməsi üzərində bir neçə ay gərgin müzakirələr getmişdi. Bolşeviklər öz məqsədlərinə nail olmaq üçün İTİK-ya təsir etdiyi halda, milli qüvvələr və burjuaziya öz maraqlarını Duma vasitəsilə həyata keçirməyə çalışırdılar. Qeyd etmək lazımdır ki, sonuncu senzli dumaya

seçilən 80-deputatdan 40-ı azərbaycanlı idi [5, 59] Onların bəziləri dumadan uzaqlaşsalar da, yenə orada kifayət qədər idilər. İTİK-da isə məlum olduğu kimi, azərbaycanlı nümayəndələrin sayı cüzi idi.

Hələ 1917-ci ilin martında Müvəqqəti Hökumətin Daxili İşlər Nazirliyi yanında Zemstvo islahatı üzrə komissiya yaradılmış və onun qərarında Bakı mədən rayonlarının qəza kəndlərində ayrıca xüsusi özünüidarəsi yaradılması və ya şəhərə birləşdirilməsi məqsədəuyğun hesab edilməmişdi [6, 343].

Dumaya seçki kompaniyası başlayan kimi sosialistlər tez diqqətlərini mədənlər məsələsinə yönəltdilər. Bakı Soveti iyun ayının əvvəlində həmin vaxt Petroqradda olan S.Şaumyan və S.Saakyana (sağ eser) Müvəqqəti Hökumətin qarşısında bu məsələni qaldırmaq, yəni mədənlərin şəhərə birləşdirilməsi barədə qərara nail olmaq barədə göstəriş vermişdi [18]. Lakin orada məsələnin yerli orqanlar tərəfindən həll edilməli olduğu bildirilmişdi.

Bir tərəfdən Şəhər Duması, digər tərəfdən İTİK müxtəlif siyasi qüvvələrin maraqlarını ifadə edərək öz nümayəndələrini Tiflisə-Xüsusi Zaqaqaziya Komitəsinə (XZK) göndərərək məsələnin orada həll edilməsinə çalışmışdılar. İyunun 19-da XZK məsələni müzakirə edərək bu məsələnin həllinin XZK-nin səlahiyyətində olduğunu bildirmişdi [19, 9]. İTİK-da öz növbəsində iyulun 7-dəki iclasında yeni Şəhər Duması seçilənədək mədənlər məsələsinin həllinin təxirə salınmasını qərara almışdı. Qərar ilk növbədə bolşeviklərin narahatlığına səbəb olmuşdu. Onlar bundan sonra Bakı Soveti İcraiyyə Komitəsinə (BSİK) mədənlər məsələsinin həllində bir iş görməməkdə ittiham edərək özləri hərəkətə keçmişdilər. Bolşevik təşkilatının Bakı komitəsi ilk növbədə İTİK-nin üzvü olan Bakı Soveti nümayəndələrindən bu məsələnin necə olursa-olsun həllinə nail olmağı tələb etmiş [10], məsələnin təcili həllinə nail olmaq üçün isə iyulun 11-də Şaumyanın sədrliyi ilə iclas keçirərək bütün mədən rayonlarında fəhlələrin nümayişə çıxmasını, hətta qərarı gözləmədən mədənlərdə seçki məntəqələrinin yaradılması barədə Bakı Sovetinə təklif ünvanlamışdılar [11]. Artıq iyulun 12-dən başlayaraq bolşeviklər öz qəzetlərinin manşetinə “Yoldaşlar, Şəhər dumasına seçkilərə hazırlaşın. Mədənlərin birləşdirilməsini tələb edin!” sözlərini çıxarmışdılar.

Hər hansı qarışıqlığın yaranmasından çəkinən XZK şəhərlə sıx iqtisadi əlaqə və mədənlərdə şəhər həyat tərzinin olmasını əldə əsas tutaraq iyulun 12-də İTİK mədən rayonlarının şəhərə birləşdirilməsi barədə qərar verməsinə icazə verir. Bundan sonra İTİK iyulun 26-da mədənlərin şəhərə birləşdirilməsi barədə qərarını qəbul edir. Qərara görə Balaxanı, Suraxanı, Bibi-Heybət, Ağ şəhər rayonları şəhərə birləşdirilirdi. Ətraf kəndlərə gəlincə isə, qərarla kəndlər birləşmək istəməsələr və ya bu barədə fikirlərini bildirməyə geciksələr, o halda onların birləşdirilməsi məsələsinin növbəti Duma seçkisinə kimi təxirə salınması göstərilirdi [14]. Bu zaman cəmi bir neçə kənddən söhbət gedirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, İTİK-nin bu qərarı qəbul etməsində Bakı Sovetin bu orqandakı təmsilçiləri, o cümlədən bolşeviklərin əsas nümayəndəsi S.Şaumyan mühüm rol oynamışdılar. Belə ki, qərar qəbul edilən zaman həmin

iclasda komitənin 25 üzvündən 15-i iştirak edirdi ki, onun da 10 nəfəri Bakı Sovetinin komitədəki nümayəndəsi idi. Şaumyanın məruzəsindən sonra komitə müvafiq qərarı qəbul etmişdi [23]. Oradaca 3 nəfərdən ibarət komissiya yaradılmış və ona birləşdiriləcək əraziləri müəyyənləşdirmək tapşırılmışdı [13]. Komissiyaya S.Şaumyan, Ter-Arakelov, Arakelyan və doktor Seyidov daxil edilmişdilər [19, 9].

Təbii ki, Müsəlman Milli Komitəsi nümayəndələri məsələnin bu cür həllinə razı deyildilər. Onlar qəti şəkildə müsəlman kəndlərinin rəyinin nəzərə alınması tələbindən sonra İTİK-nın yaratdığı komissiya gecə ikən kəndlərə nümayəndə göndərərək səhər saat 9-a kimi kəndlərdən birləşmək niyyətlərinin olub-olmaması barədə cavab istəmişdi. “Bakinskiy raboçiy” qəzetinin məlumatında komissiyanın mədənlərə bitişik olan-Sabunçu, Balaxanı, Ramana, Zabrat Keşlə və Zığ kəndləri nümayəndələri ilə görüşdüyü, Zabrat kəndlilərinin birləşməyə etiraz etdikləri, digər kəndlərin isə qərar qəbul etmək üçün ayın 30-na kimi vaxt istədikləri qeyd olunurdu [14]. Əlbəttə, bu addım bir nəticə verə bilməzdi. Çünki qısa vaxtda kəndlilərə məsələnin mahiyyətini anlatmaq mümkün deyildi.

Məsələnin ciddiliyini nəzərə alan və bir tərəfdən Müsəlman Milli Komitəsinin, digər tərəfdən burjuaziya nümayəndələrinin müqaviməti ilə bacarmayan İTİK iyulun 29-da yenidən iclas çağıraraq özünün Balaxanı, Suraxanı, Bibiheybət və Ağşəhər mədən rayonları birləşdirilməsi barədə qərarını XZK-nın qarşısında müdafiə etmək üçün Şaumyan və Ter-Arakelyanı Tiflisə göndərməli olmuşdu.

Bu addım öz növbəsində Dumada olan burjuaziya nümayəndələrini də qətiyyət göstərməyə məcbur etmiş, onların tələbi ilə avqustun 1-də məsələ ilə bağlı Dumanın da fəvqəladə iclası çağırılmışdı [23]. Dumada fəal şəkildə milli mövqeyi müdafiə edən deputatlar- Q.Qasımov və A.Aşurov məsələnin bu cür həllinə qəti şəkildə öz etirazlarını bildirmişdilər. Onların mövqeyi milli demokratik qüvvələrin mövqeyilə üst-üstə düşürdü. İclasda milli burjuaziyanın millətçilikdə ittiham olunmasına qarşı Azərbaycan burjuaziyasının fəal nümayəndəsi M.Əsədullayevin verdiyi cavab da diqqəti cəlb edir: “Bəli, mən burjuaziyam, neft sənayeçisiyəm. Lakin buranın yerli sakiniyəm. Mənim doğma kəndimin maraqları mənim üçün çox yaxındır” [23]. Azərbaycanlı milli qüvvələrin narahatlığı kəndlərin aqibəti ilə yanaşı Duma seçkilərinin ləngiməsi ilə də bağlı idi. Məlum olduğu kimi onlar şəhərin idarəsində əsas rol oynayan inqilabi hakimiyyət orqanlarında layiqincə təmsil oluna bilməmişdilər və indi də дума seçkilərinə ümid bəsləyirdilər ki, şəhərin idarəçiliyində iştirak edə bilsinlər.

Beləliklə, İTİK nümayəndə heyətinin ardınca Duma da özünün üç nəfərdən – A.Aşurov, X.Vermişev və Ter-Mikaelyandan ibarət nümayəndə heyətini XZK ilə danışıq aparmaq üçün Tiflisə yollamışdı [15]. Tiflisdə XZK-nın 8 avqust tarixli iclasında əvvəlcə hər iki tərəfin mövqeyi dinlənilmiş, lakin mədənlərin dərhal şəhərə birləşdirilməsi barədə göstəriş verilmişdi. Sonradan menşevik Frolov vaxtilə XZK bu qərarı məhz Şaumyanın təzyiqi əsasında

qəbul etdiyini göstərmişdi [36, 93]. Şaumyanın demokratiyanın maraqlarının müdafiəçisi kimi canfəşanlılığı nəticəsini vermişdi. Lakin Duma nümayəndəliyi müsəlman əhalinin məsələnin bu cür həllindən narazı olduğunu eləcə də, mədənlərdən ibarət ayrıca özünüidarə orqanı yaradılmasının fəhlələrin mənafeyinə daha uyğun olduğunu bildirməklə qəti şəkildə qərara etiraz etmişdilər.

Yeri gəlmişkən, burada müxtəlif maraqların toqquşduğu bu məsələ ilə bağlı bir məqama da diqqət yetirmək lazımdır. Məsələ burasında idi ki, bir tərəfdən azərbaycanlı və erməni burjuaziyası nümayəndələri mədənlərin şəhərə birləşdirilməsinə qarşı çıxmaqla ortaq mövqe göstərir, digər tərəfdən isə eyni erməni burjuaziyası nümayəndələri mədənlərin kəndlərlə birləşməsinin yolverilməzliyi fikrində bolşeviklərlə bir mövqeni paylaşmışdılar. Ümumən isə burjuaziyanın mövqeyini kadet partiyası ifadə edirdi. Bu səbəbdən də, müəyyən mərhələdə Dumanın kadet partiyasından olan nümayəndələri və azərbaycanlı burjuaziya nümayəndələri ilə eyni mövqedən çıxış edirdilər. Erməni kadet X. Vermişevin də XZK qarşısında çıxış edərək müsəlman kəndlərinin birləşmə əleyhinə olduqlarını bildirməklə bolşeviklərə qarşı çıxması bundan irəli gəlirdi. Kadetlər mədənlərin şəhərə birləşəcəyi halda дума seçkilərində kifayət qədər səs qazana bilməməkdən narahat idilər. Amerika tədqiqatçısı R. Suni də öz əsərində bu vəziyyəti “Kadet rəhbərliyi müsəlman liderlərlə birləşərək Sovetə müxalif oldu” fikri ilə ifadə etmişdi [8, 116]. Mədənlərin şəhərə birləşdirilməsinə qarşı çıxmaqda neft sənayeçilərinin mövqeyi milli-demokratların mövqeyi ilə üst-üstə düşsə də, qeyd olunduğu kimi müsəlman kəndlərinin birləşməsi məsələsində onlar təcrid olunmuş vəziyyətdə qalırdılar. Buna baxmayaraq Azərbaycan milli burjuaziya nümayəndələri və milli-demokratları öz mövqelərindən çəkinmirdilər. Milli qüvvələrin tələbindən sonra, belə demək olar ki, müsəlman fəhlələrində bolşeviklərin siyasi məqsədləri ilə bağlı şübhələrin yaranmaması xatirinə Şaumyanın mədənlərə bitişik 10-12 kəndin də şəhərə birləşməsinin mümkünlüyünü bildirmişdi. Lakin onun bu “güzəşt”i ilə razılaşmayan A. Aşurov və müzakirələrdə iştirak edən X. Sultanov Bakı qradonaçalnikliyinə daxil olan 33 kənd cəmiyyətinin hamısının mədənlərə birləşdirilməsinə tələb etmişdilər [16]. Nəticədə XZK-da bu gərgin mübahisədən sonra məsələni araşdırmaq üçün Əmək komissarı İ. Ramişvili, XZK üzvləri Papacanov və M. Y. Cəfərovun köməkçiləri T. Bekzadyan və Məlik Aslanovun daxil olduğu komissiya yaradılmışdı [16].

Qeyd edilməlidir ki, Bakı kəndləri özləri də fəaliyyətsiz dayanmayaraq, XZK-nın bu qərarına etiraz etmişdilər. Belə ki, həmin vaxt Sabunçu kəndində İsa bəy Aşurbəylinin sədrliyi ilə Məhəmmədi, Sabunçu, Masazır, Xırdalan, Şamaxı, Şağan, Mərdəkan, Keşlə, Bülbülə, Balaxanı, Qobu, Suraxanı, Zabrat, Əmircan, Əhmədli, Maştağa, Xocahəsən kəndlilərinin yığınağı çağırılmış, burada hər kənddən 1 nəfər daxil olmaqla Bakı kəndlilərinin ittifaqı yaradılmışdı. İ. Aşurbəyov ittifaqın sədri, M. Y. Mehdiyev, H. Məmmədquluyev, M. Quliyev, H. Abdullayev isə onun müavinləri seçilmişdilər. Adları çəkilənlər içərisində “İttihad” təşkilatı nümayəndələrinin olması bu ittifaqın həmin təşkilatın təşəb-

büsü ilə yaradıldığını göstərirdi. Yaranan ittifaqın ilk addımlarından biri də bu olmuşdu ki, İ.Aşurbəyov Bakı kəndliləri adından XZK-nın üzvü M.Y.Cəfərova müraciət ünvanlayaraq kəndlərin mədənlərdən ayrılmasına mane olmağı xahiş etmişdi [24].

Nəhayət, avqustun 31-də XZK-nın fərqli tərkibdə - İ.Ramişvil, Erzinkyan, Ə.M.Topçubaşovdan ibarət komissiyası Bakıya gəlir. Ə.Topçubaşov komissiyaya sədr təyin edilmişdi. Sentyabrın 1-də komissiya şəhər idarəsi, Bakı Soveti İcraiyyə Komitəsi, Şəhər seçki komitəsi, Müəssisələr Məclisinə seçki üzrə komissiya və Müsəlman Komitəsinin nümayəndələrinin iştirakı ilə geniş iclas təşkil edilirdi. Lakin Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurasının nümayəndələri burada iştirak etmirdilər. İclasda Şaumyan çıxış edərək bir daha öz tələblərinin üzərində dayanaraq Bakı kəndlilərinin mədənlərə birləşdirilməsinin mümkün olmamasını sübut etməyə, patriarxal müsəlman kəndinin mədənlərlə heç bir ümumiliyinin olmadığını göstərməyə çalışır. Şaumyan məqsədinə nail olmaq üçün neft sənayeçilərinin də məhz bu səbəbdən vaxtilə mədənlərin kəndlərlə birləşdirilməsinə razı olmadıqlarını qeyd etməklə milli qüvvələrin təklənməsinə nail olmağa cəhd edir [25]. Sonradan Rəsulzadə yaranmış bu vəziyyəti təhlil edərək yazırdı: "...erməni burjuaziyası deyilən mədəncilərin keçmişdə söylədiklərini indi də fəhlə ideoloqları təkrar edirlər. Bu məsələdə Taqianosovlarla Şaumyanlar birləşirlər" [6, 314]. Sonda Şaumyanın bu taktiki addımı öz nəticəsini vermiş oldu. Uzun müzakirələrdən sonra komissiya zahirən kompromis variant kimi görünən qərar qəbul edərək, mədənlərlə yanaşı 10 kəndin də şəhərə birləşməsinə məqsəduyğun hesab etmişdi. Lakin qərar Azərbaycan milli siyasi qüvvələrini razı salmamışdı. Topçubaşov özü isə qərarla qətiyyətlə razılaşmayaraq onu imzalamaqdan imtina etmişdi [21]. Mövcud vəziyyətdə başqa yolu qalmayan Milli Komitə kəndlilərin rəyinin öyrənilmədiyi barədə XZK qarşısında məruzə etmək üçün Ə.Topçubaşov, F.Xoyski, M.Əsədullayevdən ibarət komissiya yaratmışdı [26]. Ümumiyyətlə isə azərbaycanlılar məsələnin yeni Duma seçiləndən sonra onun həll edəcəyi fikrində idilər.

Baş verənlərdən sonra Müsavat partiyası məsələnin əhəmiyyətini, xüsusən də onun siyasi nəticələrini görərək fəal işə başlamışdı. Partiyanın lideri Rəsulzadə bir tərəfdən müsəlman kəndlisini "Harda mədən, orda mən!" tələbi ilə çıxış etməyə çağırır, lakin eyni zamanda müsəlman kəndlilərinin ictimai-siyasi işdə passivliyini də düzgün qiymətləndirərək müsəlman fəhlələri ayağa qaldırmağa çalışır. Sentyabrın 7-də partiya bu məsələ ilə bağlı qətnamə qəbul edərək mədənlərin şəhərə birləşdirilməsinin yol verilməz olduğunu bəyan edir [27]. Sentyabrın 8-də isə müsəlman fəhlələrin böyük mitinqi təşkil edilir. Burada Müsavat rəhbəri fəhlələrə aydın şəkildə izah edir ki, bolşeviklərin vədlərinə baxmayaraq birləşmədən sonra mədənlərin gəlirləri elə şəhər xərclərinin ödənilməsinə gedəcək. Buna görə də müsəlman fəhlələr çalışmalıdırlar ki, kəndlərin şəhərlərdən ayrılmasına və mədənlərin şəhərə birləşdirilməsinə yol verilməsin. Eləcə də müsəlman fəhlələrə izah edilir ki, digər fəhlələrin də mədənləri birləşdirmək cəhdlərinə qarşı hər vasitə ilə çıxmaq lazımdır [28].

Milli demokratların fəaliyyəti təsirsiz qalmadı. XZK-nin qərarına görə mədənlərin şəhər birləşməsi barədə qərar qəbul edilsə də, mədənlərlə bərabər Zığ, Bibiheybət, Sabunçu, Zabrat, Binəqədi, Suraxanı, Biləcəri, Əmircan (Əmirhacıyan) Digah, Bülbülə, Əhmədli, Keşlə, Balaxanı daxil olmaqla 13 Bakı kəndinin də birləşməsinə razılıq verildi [1]. Bununla belə, bu məsələdə mütləq müvəffəqiyyət əldə edilmədiyini diqqətə çatdıran Müsavat lideri “Bir dərs daha” adlı məqaləsində müsəlman demokratiyasını birləşməyə və “Daha ziyadə təşkilat, daha ziyadə ittihad!” söyləməklə baş verənlərdən dərs almağa çağırmışdı [6, 32].

Lakin burjuaziya, o cümlədən azərbaycanlı burjuaziya nümayəndələri öz mövqelərini təslim etmək fikrində deyildi. Sentyabrın 19-da Dumada məsələ yenidən müzakirə olunur və burada yaradılan hüquq komissiyası XZK-nin belə bir qərarı verməsinə səlahiyyətinin çatmadığını əsaslandırır. Bundan sonra XZK-dan yan keçməklə birbaşa Müvəqqəti Hökumətin bu məsələyə baxmasına nail olmaq üçün Petroqrada nümayəndəlik göndərilir [29]. Nəhayət, Q.Qasımovun da olduğu həmin nümayəndə heyətinin səyi nəticəsində Müvəqqəti Hökumətin Daxili İşlər Nazirliyi yanında Xüsusi Müşavirə üzvlərindən təşkil edilən komissiyası mədənlərin şəhərə birləşməsi barədə qərarı ləğv etdi [2, 104].

Məsələ burasında idi ki, avqust ayında baş vermiş Kornilov qiyamından sonra bütün Rusiyada bolşeviklərin mövqeyinin gücləndiyindən onların Müvəqqəti Hökumət üçün təhlükə yaratdıqları aydın idi. Bu səbəbdən də, bolşeviklərin siyasi məqsədlərinin reallaşmasına kömək edə biləcək amillərin aradan götürülməsi milli-demokratik qüvvələri burjuaziya ilə birləşdirirdi.

Baş verənlərdən sonra mədənlər məsələsi bir müddət diqqətdən kənar qalmışdı. Bolşeviklər bu vaxt diqqətlərini daha çox Bakı Sovetinin yeni seçkilərinə yönəlmişdilər. Oktyabrın 22-də Bakı Sovetinə, oktyabrın 29-da isə Dumaya seçkilər (mədənlərsiz-A.Ə) keçirilmiş, lakin heç birində bolşeviklər mütləq üstünlük əldə edə bilməmişdilər. Öz mövqelərini möhkəmləndirməyə çalışan bolşeviklər yeni seçilmiş Dumanın ilk iclaslarından yenidən mədənlər məsələsini gündəliyə çıxarırlar. Noyabrın 14-də Dumanın iclasında çıxış edən Şaumyan artıq Müvəqqəti Hökumət devrildiyini əsas kimi göstərərək onun mədənlər barədə qərarına da yenidən baxılmasını tələb edir [30]. Dumanın növbəti 18 noyabr iclasında iki layihə-mədənlərin ayrıca özünüidarəsi olması və ya qəza zemstvosu yaradılaraq mədənlərin oraya daxil edilməsi layihələri müzakirə olunduqdan sonra məsələ bolşeviklərin istəyincə həll olunmuş, mədənlərin şəhərə birləşdirilməsi barədə lehinə 44, əleyhinə 24 səsle qərar qəbul edilmişdi. Qeyd edək ki, yeni Dumada milli qüvvələr azlıqda qalmışdılar. Onlar ümumi deputat sayının üçdə birindən də az idilər [5, 72]. Əlbəttə, bu vəziyyət də sözügedən qərarın qəbul edilməsinə təsir etmişdi. Digər ərəfədən isə, bu məsələdə Duma üzvü olan daşnakların da rolu olmuşdu. Onlar birləşməyə səs vermişdilər [22]. Lakin dəfələrlə olduğu kimi ikili oyun oynayaraq daşnaklar Dumanın öz qərarlarında qanunvericiliyi də nəzərə almasını və Zaqafqaziya Komissarlığına nümayəndə göndərməsini təklif etmişdilər. Təklən-

miş vəziyyətdə qalan Dumanın müsəlman fraksiyası nümayəndələri məsələnin bu cür həllinə ciddi etiraz etmişdilər. Topçubaşovun Müsəlman fraksiyası adından bir daha kəskin çıxışından sonra isə fraksiya qərara etiraz əlaməti olaraq iclası tərk etmişdi [22]. Bundan sonra Aşurov birləşdirilmənin yolverilməzliyini əsaslandıraraq geniş həcmli xüsusi rəy yazaraq Dumaya təqdim etmişdi [20].

Lakin Bakıda kəskinləşən siyasi mübarizə reallaşması üçün böyük iş tələb olunan mədən rayonlarının birləşdirilməsi məsələsini arxa plana keçirmişdi. Dumanın bu qərarı kağız üzərində qalmışdı. Duma mədənlər ilə bağlı məsələnin həlli üçün komissiya yaratsa da, bir iş görülməmişdi. Bolşeviklərin də diqqəti artıq ayrı məsələlərə yönəlmişdi. Artıq 1918-ci ilin əvvəllərindən öz siyasi mövqelərini hərbi qüvvə hesabına möhkəmlətməyə başlayan bolşeviklər üçün fəhlələrin marağı və dəstəyi uğrunda mübarizəyə ehtiyac qalmamışdı.

Sonuncu dəfə isə menşeviklər bu məsələni qabartmaqla zəif siyasi mövqelərini gücəndirməyə çalışmışdılar. Yanvarın sonunda onlar şəhər idarəsinə müraciət edərək Dumanın müvafiq qərarı ilə bağlı nə iş görülmədiyi barədə təcili məlumat tələb etmişdilər [31]. Onların fikrincə, mədənlərdə seçkilər keçirildiyi halda bu inqilabın sosialist mərkəzini gücləndirəcəkdə [32]. Eləcə də daha pragmatik düşünən menşeviklər mədənlər hesabına Bakı şəhərində iqtisadi, maliyyə problemlərinin həllinə kömək edə biləcəyi və kəskinləşmiş vəziyyətin bir qədər düzələcəyinə ümid bəsləyirdilər. Dumanın fevralın 10-da olan iclasında isə mədənlər məsələsi son dəfə ortaya atılsa da, bir nəticə olmamışdı [33]. Mart hadisələrindən sonra isə Dumanın ləğv edilməsi ilə faktiki olaraq məsələ siyasi baxımdan əhəmiyyətini itirmişdi.

Beləliklə, mədən rayonlarının şəhərə birləşdirilməsi məsələsi mahiyyət etibarilə sosial-iqtisadi məsələ olsa da, bəhs edilən dövrdə siyasi məsələyə çevrilmişdi. Bu məsələ də 1917-1918-ci illərdə Bakının ictimai-siyasi həyatında üzə çıxan bir sıra başqa məsələlər kimi milli qüvvələrlə inqilabçı-sosialist düşürgə arasında ziddiyyətin bariz nümunəsi idi. Məsələ bir tərəfdən inqilabçı və sosialist hesab olunan qüvvələrin yerli milli amili qətiyyənlə nəzərə almamalarını, digər tərəfdən isə Azərbaycan milli burjuaziyası ilə milli demokratlarının milli mənafə ilə bağlı məsələlərdə ümumi mövqedən çıxış etdiklərini göstərmişdi.

ƏDƏBİYYAT

1. «Açıq söz», 1917, 11 sentyabr, №564.
2. Adıgözəlova A. Fevral inqilabından sonra Şimali Azərbaycanda idarəçilik sistemi. Bakı: Elm və təhsil, 2017, 200 s.
3. Ağamaliyeva N. Yerli özünüidarə orqanlarının demokratikləşməsi və bu prosesdə siyasi partiyaların rolu. //Azərbaycan tarixinin problemləri. (məqalə toplusu) I hissə. Bakı, 1993, s.120-135.
4. Azərbaycan tarixi. 7 cildə, V cild. Bakı: Elm, 2001, 672 s.
5. Cəfərli C. Azərbaycanlı deputatların Bakı Şəhər Dumasında fəaliyyəti (1893-1917). Tarix elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı, 2004.
6. Rəsulzadə M. Ə. Əsərləri. 1917- aprel 1918. IV cild. Bakı: Qanun, 2013, 456 s.
7. Şaumyan S. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, II cild. Bakı: Azərənəşr, 1978, 487 s.

8. Suny R.G. Bakü Komünü. Rus devrimində Milliyyət və Sınıf. İstanbul, 1990, Belge-Uluslararası yayınları, 376 s.
9. Ахмедов А. Азербайджанские тюрки в революции 1905 года. Баку: ИПО Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002, 332 с.
10. «Бакинский рабочий», 1917, 9 июля, №24
11. «Бакинский рабочий», 1917, 14 июля, №26.
12. «Бакинский рабочий», 1917, 23 июля, №30.
13. «Бакинский рабочий», 1917, 28 июля, №32.
14. «Бакинский рабочий», 1917, 2 августа, №34.
15. «Бакинский рабочий», 1917, 4 августа, №35.
16. «Бакинский рабочий», 1917, 13 августа, №39.
17. «Бакинский рабочий», 1917, 18 августа, №41.
18. «Баку», 1917, 2 сентября, №195.
19. «Известия Бакинской Городской Думы», 1918, №1-2, II часть, январь-февраль.
20. «Известия Бакинской Городской Думы», 1918, № 3-4 март-апрель.
21. «Известия Совета рабочих и военных депутатов Бакинского района», 1917, 3 сентября, №126.
22. «Известия Совета рабочих и военных депутатов Бакинского района», 1917, 20 ноября, №190.
23. «Каспий», 1917, 3 августа, №172.
24. «Каспий», 1917, 19 августа, №185.
25. «Каспий», 1917, 2 сентября, №196.
26. «Каспий», 1917, 3 сентября, №197.
27. «Каспий», 1917, 8 сентября, №201.
28. «Каспий», 1917, 10 сентября, № 202.
29. «Каспий», 1917, 21 сентября, №210.
30. «Каспий», 1917, 16 ноября, №251.
31. «Наш голос», 1918, 30 января, №20.
32. «Наш голос», 1918, 6 февраля, №25.
33. «Наш голос», 1918, 24 февраля, №31.
34. «Нефтяное дело», 1916, 8 июня, №11.
35. «Нефтяное дело», 1917, 22 июня, № 11-12
36. Ратгаузер Я. Революция и гражданская война в Баку. Часть первая, 1917-1918 г. Баку: Аз.Г.из., 1927, 221 с.

ВОПРОС ПРИСОЕДИНЕНИЯ ПРОМЫСЛОВЫХ РАЙОНОВ К ГОРОДУ БАКУ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ 1917-1918 ГОДОВ

А.С.АЗИМОВА

РЕЗЮМЕ

Одним из вопросов, вызывавших интерес политических сил летом 1917 года, был вопрос присоединения к городу Баку территорий расположения нефтяных промыслов, где работала основная масса бакинских рабочих.

В целом, существовали три позиции относительно участи промыслово-заводских районов. Решение вопроса по-разному видели революционно настроенные социалисты (прежде всего, большевики) и азербайджанские национальные силы и нефтепромышленники. Большевики требовали присоединения к городу лишь промыслов, а азербайджанские национальные силы – также и бакинских селений. Между тем, армянская буржуазия, среди которой определяющую роль играли нефтепромышленники, выступали за

создание отдельного промыслового муниципалитета.

Несмотря на то, что вопрос присоединения промысловых районов к городу носил, по сути, социально-экономический характер, он превратился в рассматриваемый период в политический вопрос. Как и другие вопросы общественно-политической жизни Баку 1917-1918 годов, он выявил серьезные противоречия между азербайджанскими национальными силами и социалистическим лагерем. С одной стороны, силы, позиционировавшие себя в качестве революционной демократии, совершенно не учитывали местный, национальный фактор. А с другой, азербайджанские национально-демократические силы и национальная буржуазия выступали с общих позиций по вопросам, затрагивавшим национальный интерес.

Ключевые слова: промысловые районы, политическая борьба, Особый Закавказский Комитет, большевики, Мусульманский Комитет.

THE ISSUE OF THE ANNEXATION OF BAKU OIL FIELDS TO THE CITY DURING THE POLITICAL STRUGGLE OF 1917-1918

A.S.AZIMOVA

SUMMARY

One of the issues that aroused interest of political forces in the summer of 1917 was the question of the amalgamation to the city of Baku of the oil field areas, where the bulk of the Baku workers worked.

In general, there were three positions regarding the fate of oil field- factory areas. The revolutionary socialists (first of all, the Bolsheviks) and the Azerbaijani national forces and oil owners saw the solution of the problem differently.

The Bolsheviks demanded only oil fields to be amalgamated to the city, but Azerbaijani national forces - Baku villages as well. Meanwhile, the Armenian bourgeoisie, among whom the oil producers played a decisive role, suggested the creation of a separate oil field municipality.

Despite the fact that the question of joining the oil field areas to the city was, in fact, socio-economic in nature, it turned into a political issue during the period under review. Like other issues of the socio-political life of Baku in 1917-1918, it revealed serious contradictions between the Azerbaijani national forces and the socialist camp. On the one hand, the forces that positioned themselves as revolutionary democracies completely disregarded the local, national factor. On the other hand, the Azerbaijani national-democratic forces and the national bourgeoisie acted from a common position on issues affecting national interest.

Key words: oil field areas, political struggle, Special Transcaucasian Committee, Bolsheviks, Muslim Committee.

UOT 930. 2**KƏLBƏCƏR MUZEYİ MATERIALLARI AZƏRBAYCAN
ETNOQRAFİYASININ ÖYRƏNİLMƏSİNDƏ MƏNBƏ KİMİ****R.H.NƏCƏFLİ***Bakı Dövlət Universiteti**necefli.ramiz80@gmail.com*

Bu məqalədə 1980-ci ildə yaradılmış Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyinin etnoqrafiya şöbəsidən söz açılır. Məqalə etnoqrafik eksponatlarla zəngin olan muzeyin yalnız xalq oyunları, adət və ənənələrini əhatə edir. Həmçinin Kəlbəcəyə xas olan “Kilimarası”, “Maraloyunu”, “Yeddi hünər” və s. xalq oyunlarının xarakterik xüsusiyyətləri, onun istedadlı icraçıları və bu oyunların muzeydə necə əks olunduğu barədə məlumat verilir. Bununla da Azərbaycan etnoqrafiyasının tədqiqində muzey materiallarının əhəmiyyəti diqqətə çatdırılıb.

Açar sözlər: Kəlbəcər muzeyinin materialları, Zar, Zəylik, Kilimarası, Maraloyunu, “Keyti və Mehdi”

Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyi sanki budaqlarında müxtəlif meyvələr yetişdirən nəhəng bir ağaca bənzəyir. Bu bənzətmə mərhum filoloq alimimiz Tofiq Hacıyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında qeydlərindəndir: “Dədə Qorqud kitabı” gövdəsində müxtəlif meyvə calaqları yetişdirən nəhəng ağaca bənzəyir-mükəmməl sinkretik tarix sənədidir: salnamədir (oğuzun tarixidir) və bədii əsərdir, şifahi yaradıcılıq nümunəsidir və yazılı ədəbiyyatdır (4, 5).

Əbəs yerə Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyi haqqında bu bənzətməni aparmadıq. Erməni işğalı altında qalan bu muzeyin salonlarını izləyən tamaşaçıların ürək sözlərinin yer tutduğu rəy kitabını oxuyan hər kəs bu fikirdə ola bilər. Arxeoloqlar Kəlbəcər muzeyini arxeologiya muzeyi, bioloqlar biologiya muzeyi, geoloqlar geologiya muzeyi, etnoqraflar etnoqrafiya muzeyi və s. adlandırırlar. Ona görə ki, hər elm adamı bu muzeydə öz axtardığını tapa bilər. 1980-ci ildə yaradılmış Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyi Azərbaycan tarixinin öyrənilməsində əvəzsiz mənbədir. Hazırda muzey Bakı şəhərində fəaliyyətini davam etdirir.

Minilliklər boyu formalaşmış mədəniyyətimizin tərkib hissəsi olan etnoqrafiyamız bu muzeyin salonlarından parlaq bir günəş kimi keçmişimizə işıq salır. Dövlətçilik tariximizdən üzü bəri bayramlarımız, ənənələrimiz, xalq oyunları, sənətkarlıq, o cümlədən toxuculuq (xalçaçılıq və s.) və keçəçilik, əkinçilik mədəniyyəti, arıçılıq, Kəlbəcərin ədəbi mühiti və aşıq sənəti, lətifələr,

Kəlbəcər mətbəxi, xalq təbabəti, dərman bitgiləri, geyimlər və s. sahələrdən bəhs edən materiallar ölkə mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmaqla yanaşı, həmçinin bənzərsizliyi ilə də seçilir. Sadaladığımız etnoqrafiya sahələrinin Kəlbəcər muzeyində necə əks olunduğu ilə bağlı materialların hələlik cüzi bir hissəsindən söz açacağıq. Çünki yuxarıda qeyd olunanlar bir məqaləyə sığmaz. Odur ki, öncə xalq oyunlarının ekspozisiya salonlarında necə əks olunduğu və onların mədəniyyətimizin formalaşmasında yeri barədə açıqlama verək. Qeyd etmək lazımdır ki, Kəlbəcər özü açıq səma altında başdan-başa bir muzeydir. Təsadüf deyil ki, Kəlbəcər qaya təsvirləri Qobustanın əkiz qardaşı adlandırılmışdı. Bu təbiət muzeyinin içərisində qədim insanlar daşlar, qayalar üzərində bugünümüz üçün çox qiymətli izlər qoyub, təsvirlər yaradıblar. Həmin təsvirlərdə qədim insanların həyat tərzini, məişəti, Günəşə sitayiş, ov, səhnələri, ilkin xalq oyunları, rəqslər əks olunmuşdur. Bu barədə üç cildlik Azərbaycan etnoqrafiyasında müəyyən məlumatlar verilir, Anadolu abidələri, Qobustan və Gəmiqaya ilə paralellik aparılır: “Mədəniyyətimizin ən qədim abidələrindən olan Qobustan qaya təsvirləri, həmçinin Kiçik Qafqazın Kəlbəcər və Göyçə yaylaqlarından başlayaraq, Naxçıvandakı Gəmiqayaya qədər geniş bir ərazidə yayılmış və Anadolu abidələri ilə səsləşən qayaüstü rəsmlər arasında xalqımızın həyat və məişət tərzini əks etdirən təsvirlərdə Günəşə sitayiş, ov, əkin-biçin, cıdır, güləş səhnələri – ilkin xalq oyunlarının izləri əks olunmuşdur. Qayaüstü təsvirlərdə Azərbaycan xalqının bir sıra qədim inanclarının (oda, suya, Günəşə, Aya, totemlərə sitayiş və s.) və milli bayramlarının (məhsul, nəslin artım, Novruz və s.) kökləri ilə bağlı maraqlı təsviri səhnələr vardır” (2, 472). Xatırladaq ki, muzeydə 9 nümayiş salonu vardır ki, onun altıncı salonu xalq oyunları və yerli adət-ənənələrə bağlı materiallarla formalaşmışdı. Ulularımızın keçmişdə icra etdikləri xalq oyunları, dini inancları və həyata keçirdikləri digər ənənələr muzeyin bu guşəsində sanki canlıdır, əyanidir. Beləliklə, xalq oyunları və ənənələrinin bəziləri ilə tanış olaq:

“Kilimarası” – “oyuq” (kukla) tamaşasıdır. Repertuarının zənginliyi və məzmunun dərinliyi ilə seçilən bu tamaşa növü el şənliklərində olduqca məharətlə ifa olunurdu. Tədqiqatçılar “Kilimarası”nı oyuq teatrının tacı hesab etmişlər. 1928-ci ildə etnoqraf Ə.Ələkbərov Kəlbəcər, Şəmkir, Qazax və Göyçə bölgələrində bu oyunları müşahidə etmiş, onun ifaçılıq ənənələrindən bəhs etmişdir (2, 495).

Tədqiqatçı alim, Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyinin yaradıcısı Şamil Əsgərov etnoqraf Ə.Ələkbərova istinad edərək bildirir ki, bu oyun ilk dəfə Kəlbəcərdə qeydə alınıb (8, 277). Ş.Əsgərovdan bu oyun barədə daha geniş məlumat alan Azərbaycan etnoqrafları XX əsrin 70-80-ci illərində onun məşhur ifaçılarının – Kəlbəcərin Ağcakənd sakini, 90 yaşlı Mehralı Mehdiyev və onun oğlanları Süleyman və Şəfaqətin adlarını qeyd edirlər. Ş.Əsgərov yazır ki, bu oyun geologiya elmlər doktoru Şamil Allahverdiyev tərəfindən kinolentə çəkilib: Oyunun ən mahir ifaçıları Ağcakənddə Milli Məmmədali, sonralar Oruclu kənd sakini Səlim kişi sayılırmış. Öyrəndik ki, bu oyunu cavan vaxtı

Mehralı Süleyman oğlu Mehdiyev bacarırdı. Bunları bildikdən sonra 1967-ci ilin yayında geoloq alimlərlə (akademik Mirəli Qaşqay, elmlər doktoru Şamil Allahverdiyev, elmlər namizədləri Əli Məqribi və İbrahim Babayevlə) Ağcakəndə getdik. Mehralı kişi cavan şuxluğu ilə “Kilimarası” oyununu ifa etdi. Şamil Allahverdiyev oyunu kinolentə çəkdi. Bu lent indi də Şamil müəllimin evində saxlanılır” (8, 278).

İndi oyunun ifa olunması qaydasına diqqət edək. “Kilimarası” toy və ya el şənliklərində oynanılır. İfaçı kilimin arasına uzanır və onun üstü tamamilə bükülür. Kuklaların kilimdən çölə çıxarılması üçün bir qədər açıq yer qoyulur. İfaçı üç “adam”ı - kuklanı xüsusi qaydada bağlanmış iplərlə əllərində və dizlərinin üstündə hərəkət etdirir. Oyunu ilk dəfə görünlər kilimin arasında adam olduğunu bilmir. Saz və ya qara zurna sədaları altında oyun başlanır və “gəlin” kilimin arasından çıxıb rəqs eləyir. Bir azdan “ər”i də “gəlin”ə qoşulub oynayır. Çox vaxt keçmir ki, “ər” kilimin arasında yox olur. “Gəlin” qulağını kilmə söykəyərək ərinin yatdığına əmin olur. Kilimin o biri başını tiqqıldadır. “Gəlinin” aşiqi səsi duyub gizləndiyi yerdən – palazın arasından ortaya çıxır və “aşiq”-“məşuq” biri-birinə sarılaraq oynayırlar. Pusquda bunu gören “ər” kilimin arasından çıxaraq xəyanət edən “arvad”ının və onun “aşiqi”nin başını kəsir. Oyunçular “ər”i alqışlayırlar. Oyun beləcə sonuclanır. Muzeyin bu guşəsi tamaşaçıları canlı bələdçi olmadan aşağıdakı şeir parçası ilə məlumatlandırır:

Gərək yerə iri palaz sərəydik,
Ustadına yaxşı fikir verəydik,
Sonra “Kilimarası”nı görəydik.
Xain arvad kişisini satardı,
Axırda öz cəzasına çatardı (8, 278-279).

“Kilimarası” oyununun XX əsrin 30-cu illərindən fəaliyyətinə qadağa qoyulub. Bunun səbəbləri barədə elmi ədəbiyyatda məlumatlar olmasa da, şübhəsiz ki, bu, 30-cu illərin repressiyası ilə əlaqəlidir. Necə ki, türk-müsəlman ideologiyasına, milli mədəniyyətimizə, onun ayrılmaz hissəsi olan musiqimizə, tarımıza qarşı qanlı cəza tədbirləri aparılırdı. Amma 70-80-ci illərdə bu qədim oyun yenidən incəsənət nümayəndələrinin diqqətini cəlb etməyə başladı. “Kilimarası” oyunun sədası bir vaxtlar Fransadan, İraqdan və İsraildən gəldi. Oyunun məşhur ifaçısı Kəlbəcər Mədəniyyət evinin işçisi bu oyunu adı çəkilən ölkələrdə çox ustalıqla oynayırdı. Əslində oyunun ifaçısı Rövşən bu sənəti “Kilimarası”nın keçmişdə mahir ifaçılarının şəcərə daşıyıcılarından mənimsəmişdi. Belə ki, Rövşən bu oyunu Kəlbəcər Mədəniyyət Evinin müdiri Şəfaqətdən öyrənmişdi. Şəfaqət isə “Kilimarası”nın ən mahir ifaçısı Mehralı kişinin oğlu idi. Mehralı kişinin Süleyman adlı oğlu da bu oyunun mahir ifaçısı olub.

Qeyd edək ki, Nizami Gəncəvinin əsərlərində orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış xalq oyunlarından “Çövkən”, “Kəbbədə”, “Üzük-üzük”, “Kəndirbazlar”la yanaşı “Kilimarası”nın da adı təsvir edilmişdir (2, 474).

“**Maral oyunu**” muzeyin etnoqrafiya şöbəsində yer alan meydan tamaşaları sırasındadır. Əsasən bayramlarda, el şənliklərində və toylarda oynanılır.

Çox qədim və zəngin mifoloji tellərə bağlı olan bu oyun maral formasında paltar geyinmiş xalq incəsənəti nümayəndələri tərəfindən ifa olunur. Maral oyununun meydana gəlməsi ilə bağlı Kəlbəcərdə el arasında maraqlı bir əfsanə dolaşır. Əfsanəyə görə bir çoban sevdiyi qıza dağlardan maral balası tutub gətirir. Qız maral balasını sevgilisinin qiymətli hədiyyəsi olaraq əziz tutur və onu sevə-sevə böyüdür. Çox keçmir ki, o maral balasına oyun oynamağı öyrədir və el şənliklərində, toylarda onunla birgə oynayır. Qızın atası onu sevmədiyi başqa birinə ərə verir. Artıq sevgilisindən əli üzülən qız özünə qəsd edir. Toy günü camaat qızın ölüm xəbərini eşidir. Çoban da sevgilisinin acısına dözməyərək dünyasını dəyişir. Dünyadan nakam köçən aşiq-məşuq yanaşı dəfn olunur. Onların qəbrini ziyarət edənlər maralın da sevgililərin qəbrləri arasında öldüyünü görürlər. Beləliklə, maral oyununun nakam məhəbbətin rəmzi kimi yarandığı söylenebilir.

Maralla bağlı Kəlbəcər Muzeyində “Keyti və Mehdi” adlı maraqlı bir əfsanəyə dair guşə yaradılmışdı. El arasında yayılan məlumatlara görə onun dastan variantı da olub. “Keyti və Mehdi” dastanında baş verən hadisələr Kəlbəcərin Zəylik, Zar və Bəzixana kəndlərinin qarşısındakı dağda olub. Faktlar həqiqət olduğunu göstərir. Kəlbəcərli alim İlham Məmmədlinin “XX əsr Azərbaycan ədəbi mühiti” monoqrqafiyasında da bu əfsanə ilə bağlı məlumat ala bilirik. Rəvayətə görə bu kəndlərdə böyük hörmət sahibi olan Keyti və Mehdi adlı iki ovçu qardaş yaşayırmış. Qardaşlar bir dəfə yaxınlıqdakı dağa ova gedir. Onlar ayrı-ayrılıqda ov axtarır. Çox keçmir ki, Keyti bir maral ovlayır. O, maralın dərisini soyaraq əyninə geyinir və maralsayağı bir formada uzanır. Bununla o maralları özünə yaxınlaşdırmaq və daha çox ov etmək niyyətində olub. Amma bir azdan onu yuxu tutur. Elə bu zaman Mehdi yatmış qardaşını maral bilərək onu nişana alır. Ovuna yaxınlaşan Mehdi qardaşını vurduğunu görür. O, qardaşının dərdinə dözməyərək özünü də öldürür. Qardaşlar həmin dağın zirvəsində dəfn olunur. Əhali bu dağa Keytinin adını verir. Kəlbəcərin işğalındakı yaxın kəndlərin sakinləri Keyti dağının başındakı qəbrləri yay vaxtı ziyarət edirdilər (R.N.) (3, 50).

Muzeydə tamaşaçıların diqqətlə izlədiyi qədim xalq oyunlarından biri də **“Yeddi hünər”** oyunudur. Minilliklərdən xəbər verən “Yeddi Hünər” oyunu yeddi oyundan – “Yeddi Çoban”, “Yeddi Pəri”, “Yeddi Çapar”, “Yeddi Nər”, “Yeddi Qaçar”, “Yeddi Ovçu” və “Yeddi Gəlin”dən ibarətdir. “Yeddi Hünər”in tərkibində olan bu oyunların hər birinin adının nədən yeddi rəqəmi ilə başlanması maraqlıdır. Hər kəsə məlumdur ki, yeddi rəqəmi müqəddəs hesab olunur. Dünyanın əksər xalqları bu rəqəmi xoşbəxtlik rəmzi kimi qəbul edir. Qədim türk mənşəli şumerlərin ilahəsinin şərəfinə tikilən məbədin 7 darvazası və yeddi qapısı olub. Misirdə yeddi rəqəmi qədimdən əbədi həyatın göstəricisi hesab olunur. Planet və qitələrin yeddi olması da maraqlı və düşündürücüdür.

“Qurani-Kərim”in surələrində yeddi rəqəminin müqəddəs olmasına nəzər salmaq:

“Yer üzündə nə varsa, hamısını yaradan, sonra səməyə üz tutaraq onu yeddi qat göy halında düzəldib nizama salan Odur(Allahdır). O hər şeyi biləndir! (5, Bəqərə 29)

Orta əsrlərdən üzü bəri xalqımızın toy mərasimlərində oxunan

Anam, bacım qız-gəlin,
Əl-ayağı düz gəlin,
Yeddi oğul istərəm,
Bircə dənə qız gəlin.

bayatılarında da yeddi rəqəmi seçilib. Dahi Nizaminin “Yeddi Gözəl” poeması da təsadüfən yazılmayıb. Hürufilər də yeddi rəqəmini müqəddəs sayır.

“Yeddi Hünər” oyununun mənşəyini araşdıran Şamil Əsgərov hesab edir ki, bu oyunun dinlə əlaqəsi yoxdur və onluq say sisteminin hələ yaranmadığı, yeddilik say sisteminin mövcud olduğu dövrdə meydana gəlmişdir (9, 71). Mövzu ilə bağlı Ş.Əsgərov (10, 8).

“Yeddi Hünər” oyununu bir ağsaqqal və ağbirçək idarə edir. Hər bir oyunda iştirak edən adamlar, heyvanlar və əşyalar da hər dəfə yeddi-yeddi olur. Bu oyunlar adətən bayram günlərində, özəlliklə də ilin axır çərşənbəsi və ya Novruzun ilk günündə icra olunur. Oyuna hazırlıq işləri əvvəlcədən görülür və qaliblərə vermək üçün nəmər hazırlanır.

“**Yeddi Çoban**”- Əvvəlcə oyunu idarə edən ağsaqqal və ağbirçək ifaçıların şəninə şer deyib onları ruhlandırarmış:

Çoban hey!
Qoy dillənsin qarğı ney,
Yarın baxır qıyqacı,
Möhkəm saxla ağacı.
Ağac əlindən çıxmasın,
Yarın məlul baxmasın... (8, 274).

Bu oyunla bağlı muzeyin 6-cı salonunda olan bir guşədə lakonik bir şer parçası tamaşaçılara aydın izahat vermiş olurdu:

Yeddi çoban mərd meydanı qurardı,
Ağacını uca tutub durardı.
Hərə ona bircə dəfə vurardı,
Kimin əldən çıxmasaydı ağacı,
Gülümsəyib yar baxardı qıyqacı (Tablo 4426).

Şer parçasından görüldüyü kimi yeddi nəfər əli çomaqlı çoban bir-bir sınaqdan keçirilir. Öncə irəli çıxan daha ürəkli çoban çomağı əlində dik tutub saxlayır. Altı çoban bir-bir sınağa çıxan çobanın əlindəki ağacı öz əlindəki çomaqla vurub yerə salmağa çalışır. Əgər çobanların lap bircəsinin də vurduğu zərbə ilə ağac, sınılan çobanın əlindən çıxarsa, o məğlub olur. Beləliklə, hər bir çoban çomağını dik tutaraq tək-tək altı nəfərin zərbəsinə hazır dayanır. Hansı çobanın bu zərbədən ağacı əlindən çıxmasa, o qalib hesab olunur və oyunu idarə edən ağsaqqal ona nəmər verir. Hədiyyə camaatın imkanlarından asılı olaraq yapıncı, çomaq, çarix, corab və s. əşyalar olur (11, 30).

“**Yeddi Pəri**”. Çobanların ardınca corab toxuyan qızlar sınağa çəkilir. Yeddi qızın hər biri yeddi rəngli ipdən corab toxumağa başlayırlar. Ağbirçək yarışmanı idarə edərək qızları ruhlandırmaq üçün üzünü onlara tutur:

Deyiklin baxır sənə,
Qız, zirək tərپənsənə.
Dilində nəğmə oxu,
Əlində corab toxu.

Ağbirçəyin sözlərindən hərəkətə keçən qızlar zərif və zəhmətkeş əllərini işə salır, qalib gəlmək üçün var güclərini ortaya qoyurlar. Onlar müxtəlif naxışlı corabların incəliyinə diqqət etməklə yanaşı, həm də işi tez qurtarmaq üçün cəld olmalıdırlar. Yuxarıdakı şerdə də, görüldüyü kimi qızların deyiklisinin də (qızla oğlanın bir-birinə ad elənməsi – R.N.) orada iştirak etmələri yarışanlara əlavə stimül verirdi. Beləliklə, yarış üçün ayrılan vaxtın başa çatması ilə qızlar işlərini dayandırırılar. Bilici qismində oyunu idarə edən ağbirçək “Yeddi Pəri”nin işlərini gözdən keçirir. Daha incə, sıx və naxışlı toxuyan “Pəri” nəmər sahibi olur (8, 274).

“**Yeddi Çapar**”. Bəşəriyyətin yaşı boyu at igidlərin arxası və ən yaxın köməkçisi olub. Bir də, hər at minən kişi qəhrəman olmur. At belində yurduyasını yağılardan qoruyaraq torpağına bəd niyyətlə ayaq basanları süpürüb atıblar əcdadlarımız-at minən babalarımız. Vətənin dar günündə seçilib-sayılanlar, onun şad günündə də obanın-elin içində olub, bayramlarda, şənliklərdə at üstündə keçmiş ənənəvi bacarıqlar nümayiş etdiriblər. Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyinin salonlarında nümayiş etdirilən “Yeddi Çapar” oyunu da ulularımızın bizlərə yadigar qoyduğu qədim oyunlardandır. Bu, at üstündə oynanılan qədim oyunların bəlkə də birincisidir. Burada təsvir olunan hadisələr Azərbaycanın müəyyən bir dövr tarixi ilə səsləşir. Odur ki, muzey materiallarına tarixi mənbə kimi yanaşmaq bir tələb kimi qarşıya qoyulmalıdır.

“Yeddi Çapar” oyunu belə başlayır. Öncə Ağsaqqal meydana daxil olan yeddi atlının (çaparın) şəninə şer söyləyir. Əvvəlcədən yolun kənarına 7 erkək qoyulur. İgidlər atın çaparağında əyilib yerdən erkəyi götürüb sürətlə geri qayıdır. Bu qaydanı yerinə yetirə bilən çapar nəmər qazanır. Muzeyin salonunda qurulmuş yeddi çapar müqəvvası belə təəssürat yaradır ki, sanki onlar canlıdır. “Yeddi Çapar” guşəsinin qarşısında yazılmış şer parçası tamaşaçının bələdçisi olur.

Başlananda yeddi hünər oyunu,
Sanki bir el keçirərdi toyunu,
Çapar yerdən götürərdi qoyunu,
Qucağına alıb, atı çapardı,
Yeddi igid belə hünər yapardı (12, tablo 3335).

Yuxarıdakı göstərilən sitat işğal altında qalan Kəlbəcərdəki muzeyin salonlarında olan tablolardandır. Ermənilərin işğalı altında qalan dağıdılıb talan olunmuş muzeyi Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyinin yaradıcısı Şamil Əsgərov **Şahid Muzey** kimi səsləndirmiş və Bakıda qurduğu yeni muzeyə **Şahid**

Muzey adını vermişdir. Bu gün Şahid Muzeydə qeyd olunan tablolar və şəkillər bir sıra qaranlıq məqamlara aydınlıq gətirir.

“**Yeddi nər**” oyunu yeddi nər igidin ayrı-ayrılıqda yeddi kəl və ya cöngə ilə savaşımdan bəhs edir. “Yeddi nər” oyunu da Azərbaycan etnoqrafiyasının öyrənilməsi üçün yeni və qiymətli mənbədir. İnsanların heyvanlarla, xüsusilə də buğa ilə döyüşü istər şərq, istərsə də qərb ölkələrində rast gəlinir və bu gün də mövcuddur. Hələ “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanlar xanı Bayandur xanın oymağında dəli buğanı yıxıb başını kəsən Dirsə xanın oğlu Buğacla bağlı məlumatlılıq (4, 276-277). Çox güman ki, “Yeddi Nər” oyununu yaradan ulularımız Dədə Qorqudun müasirləri olublar. Burada rəqəmlərin yeddi seçilməsi ilə bağlı isə “Yeddi Hünər” oyununa giriş verdiyimizdən bir daha bunun üzərində dayanmağa lüzum bilmirik. Keçək oyunun icrasına. Oyunun getdiyi meydanın bir yerində öncə ağıla (heyvanlar saxlanılan yer) yeddi kəl gətirilir. Meydana gələn yeddi igidin hərəsindən bir kəlin boynunu burub yerə yıxması tələb olunur. Oyunu idarə edən ağsaqqal, elin say-seçmə oğullarını belə qarşılıyır:

İgid hey!
Boyun qatla peydərpey.
Gözlər səni gözləyir,
Yarın səni izləyir... (11, 31).

Bu çağırışla oyun başlayır. Nər igidlər kəllərlə kəllələşməli olur. Təbii ki, kəlin boynunu burmaq hər oğula qismət olmur. Hünər göstərən kəlin dizini yerə gətirən iştirakçı oyunun qalibi kimi yüksək nəmərə sahib olur. “Yeddi Hünər” oyununun digər hissələrindəki kimi, muzeydə “Yeddi nər” oyunu guşəsini seyr eləyənlərə canlı bələdçi gərək olmur. Çünki tabloda yazılmış bir parça şeri oxuyan hər kəs tam məlumat almış olur:

Yeddi buğa qatılardı ağıla,
Az qalardı helləşmədən dağıla.
Belə gülüş bənzəyirdi nağıla,
Kim onları boyunlayıb yıxardı,
Qazanardı nəmər, qalib çıxardı (13, tablo 4388).

“**Yeddi Qaçar**”. Oyunun şərtinə görə yeddi gənc oğlan uzaq məsafədən qaçıb, yeddi maneəni aşmalı və yeddi küləş topasını ayağı ilə vurub dağıtmalıdır. Oyunu idarə edən ağsaqqal bəzən şərtə kiçik dəyişiklik edirdi. Belə ki, maneəni keçib gələn oğlanlar sonda küləş topasını yandırmalı olurlar. Maneələri sürətlə keçərək daha tez küləşi yandıran gənc mükafat alırdı. Mükafatı bəzən bir deyil, bir neçə nəfər alırdı. Muzeyin etnoqrafiya şöbəsində yer alan “Yeddi qaçar” guşəsinin qarşısında yazılmış şer parçası tamaşaçılara oyun haqqında belə şərh verirdi:

Qaçar hey!
İgid qanad açar hey,
Yüyür bir-bir bəndi aş,
yolda büdrə, nə də çaş.

Dağıt, od vur topaya,
El çağırsa çat haya.

Bələdçi statusunu daşıyan şer parçasında “el çağırsa çat haya” sözlərini oxuyan hər bir tamaşaçı nəyə görə insanların keçmişdə min bir sınaqdan keçirilməsi məsələsinə diqqətsiz qala bilməz. Hər kəsə bəlli olur ki, sınaqlardan üzü ağ çıxan seçilmiş insanlar-igidlər dar gündə xalqın səsinə hay verirlər. Burada baş verən hadisələr lap qədim zamanlarda xalqımızın keçdiyi tayfa dönəmindən başlamış uğurlu dövlətçilik ənənələrindən xəbər verir.

“Yeddi ovçu”. Yerə yeddi paya (ağac) basdırılır. Bu payalar hər hansı ovun, bəzən isə yağı düşmənin rəmzi kimi qəbul olunurdu. Payalardan müəyyən məsafədə qərar tutmuş əlində yay-ox olan yeddi cavan oyuna başlamaq əmrini gözləyir. Yay-oxu bəzən daş əvəz edirdi. Hər ox və ya daşla payanı vurub aşırmaq tələb olunur. Ağsaqqal yarış iştirakçılarında ürək-dirək verir:

Ovçu hey!
Görməkdə ol qartal, ley,
Ox payada zey açsın,
Yarın dodağı qaçsın!

Göründüyü kimi, ağsaqqal cavanları qartal kimi diqqətli, iti baxışlı olmağa çağırır. Eyni zamanda cavanlar “Əgər oxun payada zey(yer) açarsa, yarın sevinər-dodağı qaçar”-deyə ruhlandırır. Aşağıdakı şer parçası əvvəlkilərdə olduğu kimi yenə də muzey tamaşaçısının hayına gələr, “yeddi ovçu” guşəsində nələr baş verdiyini anladardı:

Yeddi çöpü basdırardıq torpağa,
Başlayardıq bir-bir nişan almağa.
Çalışardı hamı qalib olmağa,
hərəsini bir daş ilə vuranlar,
Nəmər alıb sayıldadı bəxtiyar (14, tablo 4390).

“Yeddi gəlin”. Bu xalq oyununu başlamaq üçün yeddi yerdə ocaq qalınır. Hər bir ocağın üstündə bir qazan asılır. Ocaq başına gələn yeddi gəlinin hərəsi bir qazanda yemək bişirir. Şərtə görə gəlinlərin bişirdiyi yeməklər fərqli olmalıydı. Onlardan ciddi məsuliyyətli olmaq tələb olunurdu. Bişirəcəkləri yeməklərin dadlı olub-olmaması onları təşvişə salır, ürəkləri titrəyərdi. Belə bir anda oyunu idarə edən ağbirçək gəlinlərə öyüd-nəsihət verir:

Qızım hey!
Payla şərbət olsun mey,
Bişir ən dadlı xörək,
Yeyəndə ləzzət görək.

Yemək hazır olan kimi bütün məclis əhli süfrə başına keçir. Gəlinlər hazırladıqları yeməkləri ədəbi-ərkanla süfrəyə gətirir. Kimin bişirdiyi yemək dadlı olursa nəmərə layiq görülür. Bununla da bütövlükdə “Yeddi Hünər” oyunu başa çatır. Oyunun müsbət nəticələnməsi üçün bir neçə ay əvvəl hazırlıqlar görülür. Çomağı möhkəm saxlayanlar, corabı incə və əla naxışlı toxuyanlar, atın şıdırğı qaçarağında əyilib yerdən erkəyi götürənlər, kəlin boynunu sındıranlar,

hamıdan tez qaçıb tonqalı qalayanlar, rəmzi düşmən olan payanı bircə dəfəmə oxla vurub yerə aşırırlar və nəhayət, dadlı yemək bişirməkdə seçilənlər hamının sevimsisinə çevrilir. Sonda “Yeddi Hünər” oyunu üçün yazılmış şer parçası:

Yeddi qıza bir ağbirçək ip bölər,
Yeddi çoban, yeddi çapar, yeddi nər,
Yeddi ovçu, yeddi qaçar, hünərvər,
Yeddi gəlin xörəyə od qalardı
Qoçaq olan çoxlu nəmər alardı (8, 277).

Bunlar etnoqrafiyamızın nə qədər zəngin olduğunu göstərməklə yanaşı insanların fiziki sağlamlığına və qabiliyyətlərinin yüksəlməsinə xidmət edir. Bu xalq oyunu toplusu Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyində millətimizin əxlaqi-mənəvi dəyərlərini qoruyub saxlamaqda gələcək nəsillərə mənəvi və tarixi abidə kimi saxlanılır. “Yeddi hünər” oyunu tariximizin araşdırılmamış səhifələrindədir. Qeyd edək ki, yuxarıda ədəbiyyat kimi göstərilən tabloların şəkilləri Kəlbəcərin “şahid muzeyi”ndə saxlanılır.

“Şəhid Muzey”in altıncı salonunda yer tutmuş “Ayın tutulması” guşəsi xalqımızın minilliklərdən üzübəri gələnk və görənəklərindən xəbər verir. Bu guşədə ayın yarım tutulu vəziyyəti və kukladan düzəldilmiş bir ”Qoca kişi”nin qazana çəkic endirdiyi görünür. Həmin guşənin altında yazılan bir bənd şer parçası tamaşaçıya bələdçilik edir:

Dərd çatarmı keçən günün dadına,
Nələr düşür gör adamın yadına,
Ay tutulsa yetişərdik dadına.
Tez-tələsik mis qazanı döyərdik,
Ay çıxanda özümüzü öyərdik (11, 34).

Buradan görünür ki, qədim insanların islamdan qabaqkı inanclarına görə guya hansısa bir alətlə mis qazana döyməklə tutulmuş ayın üzünü açılır. Onların mis qazanı döyməsi anı ilə ayın üzünün açılması təsadüfünün üst-üstə düşməsi bugünümüzdə qədər gəlib çatmış bir ənənə ilə tanış oluruq.

Bildiyimiz kimi, Ayın və Günəşin tutulması ən qədim zamanlardan insanları düşündürən təbiət hadisələrindədir. Təxminən 3000 il əvvəl çinli astronomlar günəş və ayın tutulmasının baş vermə vaxtının əvvəlcədən təyin edilməsi ilə bağlı fikirlər söyləsələr də, hələ sual doğuran məqamlar kifayət qədərdir. Dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvi “İsgəndərnamə”sində ayın tutulması ilə bağlı rəvayətə toxunub. Əsərdə Makedoniyalı İsgəndərin Şərqi yürüşü zamanı Əhəmənilər sarayına və buradakı atəşpərəstlik məbədinə od vurularkən ayın tutulmasından söz açılır. Burada ayın tutulması bir əjdahının onu tutub gizlətməsi ilə əlaqələndirilir. Rəvayətlərə görə isə ay tutularkən insanlar guya onun qarşısını kəsən əjdahını qorxudub qovmaq üçün mis qabları ağaclarla döyərək hay-küy salarmışlar. Makedoniyalı İsgəndərin qoşunları tərəfindən atəşpərəstlərin məbədinin yandırılması ilə bağlı bir əhvalatda Azər Humayun adlı cadugər bir qadının adı çəkilir. Həmin qadın guya atəşin içində bir əjdaha quraraq igidləri öldürürmüş. Bundan xəbər tutan İsgəndər cadugərin qarşısını al-

maq məqsədilə vəziri ilə götür-qoy edir. Vəzir tilsimləri açan ovsunçu Bəlinası hökmdarın hüzuruna çağırtdırır.

Bəlinası tapdı, sordu İsgəndər:
“Bu cadu nə ilə əslinə dönər?”
Dedi: Əjdahını, böyük tacidar
Yalnız bir əfsunçu edər aşikar.
Bu sirri açmağa olsa buyruğun,
Başını kəməndə salaram onun (7, 180-181).

Bəlinas cadugərin düyününü açmaqla əjdaha məhv olur. Ayın üzünü açılmaqla yanaşı cadugər ay üzlü bir qadına çevrilir. Bəlinas Azər Humaynun bağışlanmasını İsgəndərdən xahiş edir və istəyinə nail olur.

Görkəmli ədib Abdulla Şaiq yazır ki, Ay tutulanda qadınlar kəsilmiş atın quyruğunu uzun bir payanın ucuna bağlayıb havada yellədə-yellədə “kişə kafir, kişə”- deyə-deyə haray-həşir salırlar (2, 380), (1, 33).

Muzeyin etnoqrafiya şöbəsində yerləşmiş **“Tale”** guşəsi də tamaşaçıların diqqətlə izlədiyi qədim ənənələrimizdəndir. Guşədə bir qızın çayın qırağında daşın altına yumurta, qırmızı boyaq və kömür qoyduğu seyr edilir. Bu adət ilin axır çərşənbəsində icra olunur. Yumurtanı çay qırağına qoyan gənc qız bununla bəxtini sınamaq istəyir. O hesab edir ki, əgər yumurta qırmızı boyanarsa ürəyində tutduğu oğlandan ona elçi gələcək, yox əgər yumurta kömürlə boyanarsa, onda onların taleyi bəzişməyəcək. Qızların çayın qırağında daşın altına yumurta qoyduğunu görənlər çox zaman gizləncə gedib yumurtanı qırmızı boyaymışlar. Bununla onlar minillərdən üzübəri gələn “Qonşun əsl qonşu olarsa, kor qızın ərə gedər” deyiminə əməl etmiş olurlar. Onlar bu əməlləri ilə qonşu qızının xoşbəxt olmasına şərik çıxmalarını nümayiş etdirirdilər. Səhər tezdən yumurtasının qırmızı boyandığını görənlər qızları sevindiyindən başlarına qırmızı şal bağlayarmışlar.

Paxıl və xəbis təbiətli insanlar isə yumurtanı kömürlə boyayardılar. Bəzən isə qızların gizlətdikləri yumurtanı əvvəlcədən pusquda duran azyaşlı uşaqlar da görərək kömürlə boyayardılar. Uşaqlar bu hərəkəti təbii ki, zarafatla edirdilər. Onlar qızların üzüldüklərini gördükdə “Tale”nin işinə biz qarışdıq deyə gülərmişlər.

Cavan qızlar yığışanda əl-ayaq,
Tapıb kömür, həm yumurta, həm boyaq.
Çay qırağı gizlin yerdə düzərdi.
Hənəkçilər gedib onu gəzərdi,
Ya qırmızı, ya da qara bəzərdi.
Səhər-səhər ağlayana baxaydın,
Qırmızı şal bağlayana baxardın (11, 36).

Tarixçi və istedadlı şair Mürvət Qədimoglundan redaktorluğu ilə Kəlbəcər Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyinin yaradıcısı Şamil Əsgərovun keçdiyi həyat yoluna həsr olunmuş “Hər çeşmədən bir damla” kitabında akademik Teymur Bünyadovun “Dağ vüqarlı, dağlar oğlu” sərlövhəli bir yazısı etnoqrafiyamıza

və onun incəliklərini qoruyan, yaşadaraq təbliğ edənlərə verilən bir dəyərdir: “Kəlbəcər etnoqrafik baxımından, tarixilik nəzərindən açıq səma altında zəngin və təkrarsız muzeydir. Ona görə də bu yerləri görmək, tarixi abidələri öyrənmək, ağsaqqal, ağbirçəklərin müdrik kəlamlarını, ibrətamiz hekayətlərini qələmə almaq, kitaba salmaq şərəf işi idi. Düz bir həftə Kəlbəcərin kəndlərini, ellərini, obalarını gəzdik, dolaşdıq. Gözəlliklərlə heyranlandıq, bənzərsizlikdə hey-rətə gəldik” (6, 96). Etnoqraf alim Kəlbəcər muzeyini seyr etdikdən sonra ondan söz açaraq belə bir muzeyin nəinki respublikada, hətta Qafqazda olmadığını dilə gətirib: “Şamilin yaratdığı və minlərlə eksponatları olan bu muzey bütün respublikaya nümunə idi. Nəinki Azərbaycanda, hətta Qafqazda belə muzey çətin tapılırdı. Şamili əsərləri qədər, yaratdığı muzey də şöhrətləndirər, dillər əzbəri edər..” (6, 97).

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla Şaiq. Əsərləri. 5 cildə. Xatirələr, məktublar. Bakı: Yazıçı, 1978, 267 s.
2. Azərbaycan Etnoqrafiyası. Üç cildə. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 568 s.
3. Məmmədli İ. XX əsr Kəlbəcər ədəbi mühiti. Bakı: Elm, 2010, 181 s.
4. "Kitabi- Dədə Qorqud". Bakı: Öndər, 2004, 376 s.
5. Qurani Kərim (Bəqərə29)
6. Qədimoğlu M. Hər çeşmədən bir damla. Bakı: Araz, 2000, 373 s.
7. Gəncəvi N. "İsgəndərnamə". Bakı, 2004, 257 s.
8. Dəlidağ Ş. Kəlbəcərin qəm dastanı, viran olan gülüstani. Bakı: Çıraq, 1998, 315 s.
9. Əsgərov Ş. Gəlməli, görməli muzey. "Qobustan" jurnalı. 1985. 2-ci sayı
10. Əsgərov Ş. "Ədəbiyyat" qəzeti. 1985. İyun 23, s. 8
11. Şamil Dəlidağ. Şahid Muzey, Şahid Muzey. Bakı, 1997, 72 s.
12. Tablo 3335
13. Tablo 4388
14. Tablo 4390
15. Tablo 4426

МУЗЕЙ КЕЛЬБАДЖАРА - БОГАТЫЙ ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Р.Г.НАДЖАФЛИ

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматривается этнографический раздел Историко-Краеведческого Музея Кельбаджара, который был основан в 1980 году. Из-за богатых этнографических экспонатов музея, в данной статье речь идет только о материалах, отражающих народные танцы, обычаи и традиции. Также дается информация о характерных для Кельбаджара народных игр «Килимарасы», «Маралоюну», «Йедди хюнер» и т. д. Речь идет о том, как эти народные танцы выставляются в музее и дается информация о его талантливых исполнителей в Кальбаджаре. Таким образом, упоминается важность музейных экспонатов в исследовании азербайджанской этнографии.

Ключевые слова: материалы Кельбаджарского Музея, Зар, Зейлик, Килимарасы, Кейти и Мехти

KALBAJAR MUSEUM - A RICH SOURCE OF STUDY OF AZERBAIJAN ETHNOGRAPHY

R.H.NAJAFLI

SUMMARY

This article examines the ethnographic section of the Historical and Local-lore Museum of Kalbajar, which was founded in 1980. Because of the rich ethnographic exhibits of the museum, the article deals only with the materials that reflect folk dances, customs and traditions. The folk dances in Kalbajar such as, "Kilimarasi", "Maraloyunu", "Yeddi Huner", etc., are studied. The paper notes how these folk dances are exhibited in the museum and provides information about their talented performers in Kalbajar. Thus, the importance of the museum exhibits in the study of Azerbaijan ethnography is marked.

Key words: Materials of the Museum of Kalbajar, Zar, Zaylik, Kilimarasi, Maraloyunu, "Keyti ve Mehdi"

MÜNDƏRİCAT

DİLÇİLİK

Məmmədova Ə.B.	
Orta fars dilinin yazı sistemi və fonem inventarı	5
Mürsəlov R.C.	
Kəmiyyət elementli antonim frazeoloji vahidlər	13
Abdullayeva Ü.M.	
“Vətən” anlayışı və ingilis dilinin leksik semantikasında “home/house və land” konsepti (“Beovulf” dastanının materialları əsasında)	23
Hüseynzadə V.R.	
Dil müstəvisində elm: eponim-terminlər azərbaycanlı alimlərin intellektual əməklərinin nəticəsi kimi	31
Abbasova G.R.	
Azərbaycan və ingilis dillərində antonimik leksik paralelizmin lingvopoetik xüsusiyyətləri	39

ƏDƏBİYYATŞÜNASLIQ

İslamzadə K.F.	
«Alı xan və Pəri xanım» dastanı süjetinin Azərbaycan folklorundakı transformasiyaları	45
Məmmədli S.M.	
Mühacirət ədəbiyyatı nəzəri təhlil müstəvisində	52
Quliyeva S.Ş.	
“Kitabi-Dədə Qorqud” obrazlarının tədqiqi	60
Məmmədzadə C.N.	
Foruğ Fərruxzadənin ictimai-siyasi lirikası	71
Quluzadə G.K.	
Azərbaycan və qırğız nağıllarında tülkü obrazı	79
Qasımov Ə.Y.	
Aşıq Alının lirikasında dilin səlisliyi	86

TARİX

Bünyadova Ş.T.	
Oruc bəy Bayatın kitabında maddi mədəniyyətə dair təsvirlər	92
Qocaturk N.S.	
Etno-psixoloji arxetiplər: tarixin dəyişməz kodları	98
Əhməd Ə.S.	
Səfəvilər dövründə Neymətullahilik	105

Xəlilov P.R.	
Bakı Neft Sənayeçiləri Qurultayı Şurası çarizmin müstəmləkəçilik siyasətinin icraçısı kimi	112
Abbasov A.M.	
Mil düzü əhalisinin geyim və bəzəkləri	117
Qarayev E.T.	
XIX yüzilliyin 50-60-cı illərində İrəvan quberniyasında kəndli-mülkədar qarşdurması tarixindən	124
Abbasova M.M.	
Təbrizdə qədim toy nəğmələri və mərasim ritualları	131
Maksvell N.Ə.	
Xəzərdə Britaniyanın fəaliyyəti (1918-1919). Tarixi süjetlər (İngilis mənbələrinin materialları əsasında).....	137
Şiriyev T.M.	
Azərbaycanda orucluq bayramı ənənələri.....	146
Səmədova S.T.	
Qədim Azərbaycanda nəqliyyat vasitələrinin inkişafı (IV əsr e.ə. - III əsr b.e.).....	152
Əzimova A.S.	
1917-1918-ci illərdə Bakıda gedən siyasi mübarizədə mədən rayonlarının şəhərə birləşdirilməsi məsələsi	161
Nəcəfli R.H.	
Kəlbəcər muzeyi materialları Azərbaycan etnoqrafiyasının öyrənilməsində mənbə kimi	173

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОВЕДЕНИЕ

Мамедова А.Б.
Система письменности и инвентар фонема среднеперсидского языка 5

Мурсалов Р.Дж.
Количественные элементы в фразеологических единицах антонимов 13

Абдуллаева У.М.
Понятие «родина» и концепция «home/house и land»
в лексической семантике английского языка (на основе материалов
эпоса «Беовульф»). 23

Гусейнзаде В.Р.
Наука в пространстве языка: термины-эпонимы как результат
интеллектуального труда азербайджанских ученых 31

Аббасова Г.Р.
Лингвопоэтические особенности лексического антонимов
параллелизма в азербайджанском и английском языках 39

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Исламзаде К.Ф.
Трансформации сюжета дастана «Али хан и Пери ханум»
в азербайджанском фольклоре..... 45

Мамедли С.М.
Эмигрантская литература на фоне теоретического анализа 52

Гулиева С.Ш.
Исследование образов дастана «Китаби-Деде Горгуд» 60

Мамедзаде Дж.Н.
Общественно-политическая лирика Форуг Фаррухзаде 71

Гулузаде Г.К.
Образ лисы в азербайджанских и кыргызских сказках 79

Гасымов А.Ю.
Четкость языка в лирике Ашыга Алы..... 86

ИСТОРИЯ

Бунятова Ш.Т.
Материальная культура в книге Орудж бека Баята 92

Годжатурк Н.С.
Этнопсихологические архетипы: неизменяемый код истории..... 98

Ахмед А.С.	
Братство Ниматуллахия в период правления сефевидов	105
Халилов П.Р.	
Совет Съезда Бакинских Нефтепромышленников как исполнитель колонизаторской политики царизма	112
Аббасов А.М.	
Одежды и украшения населения Мильской равнины	117
Гараев Э.Т.	
Из истории сопротивления крестьян и землевладельцев в Иреванской губернии в 50-60-е гг. XIX века.....	124
Аббасова М.М.	
Ритуальные обряды и странные свадебные песни в Тебризе	131
Максвел Н.А.	
Британское “Присутствие” на Каспии (1918-1919 гг.). Исторические сюжеты (по материалам британских источников).....	137
Шириев Т.М.	
Традиции праздника разговения (оруджлуг байрамы) в Азербайджане	146
Самедова С.Т.	
Развитие транспортных средств в античном Азербайджане (IV в. до н.э. - III в. н.э.)	152
Азимова А.С.	
Вопрос присоединения промысловых районов к городу Баку в политической борьбе 1917-1918 годов.....	161
Наджафли Р.Г.	
Музей Кельбаджара - богатый источник изучения азербайджанской этнографии	173

CONTENS

LINGUISTICS

Mammadova A.B.

The writing system and the phoneme inventory
of the middle - persian language 5

Mursalov R.J.

Antonymic phraseological units with quantitative elements 13

Abdullayeva U.M.

The “homeland” concept and the notions of “homehouse”
and “land” in the lexical semantics of the english language
(on the basis of the materials of the “Beowulf” epos) 23

Huseynzadeh V.R.

Science in the field of language: terms-eponyms as a result
of intellectual labour of the azerbaijani scientists 31

Abbasova G.R.

The linguopoetic properties of antonymous lexical
parallelism in the azerbaijan and english languages 39

LITERATURE

Islamzadeh K.F.

Transformations of the plot of the dastan
“Ali khan and Peri khanim” in the azerbaijani folklore 45

Mammadli S.M.

Immigration literature in terms of theoretical analysis 52

Guliyeva S.Sh.

Investigation of the characters of the epos “Kitabi-Dede Gorgud” 60

Mammadzade J.N.

Forugh Farrokhzad`s social-political lyrics 71

Guluzadeh G.K.

The character of fox in Azerbaijani and Kyrgyzian fairy tales 79

Gasimov A.Y.

The clarity of the language in the lyrics of Ashig Ali 86

HISTORY

Bunyadova Sh.T.

Material culture in the book of Orudj bey Bayat 92

Gojaturk N.S.	
Ethno-psychological archetypes: unchangeable codes of the history	98
Ahmad A.S.	
Nimatullahi in safavids period	105
Khalilov P.R.	
The council of the Congress of Baku Oil Industrialists as the executive of the tsarist colonization policy.....	112
Abbasov A.M.	
Clothes and adornment of the population of Mil steppe	117
Garayev E.T.	
From the history of peasant-landlord confrontation in Iravan gubernia (government) in the 50-60s of the 19 th century	124
Abbasova M.M.	
Tabriz wedding songs and ceremonial rituals.....	131
Makswell N.A.	
British “Presence” on the Caspian sea (1918-1919) (Historical plots based on British sources)	137
Shiriyev T.M.	
Ramadan traditions in Azerbaijan.....	146
Samadova S.T.	
The development of vehicles in ancient Azerbaijan (IV century bc - III century ad).....	152
Azimova A.S.	
The issue of the annexation of Baku oil fields to the city during the political struggle of 1917-1918.....	161
Najafli R.H.	
Kalbajar museum - a rich source of study of Azerbaijan ethnography	173

MÜƏLLİFLƏRİN NƏZƏRİNƏ!

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının sədrinin 20 dekabr 2010-cu il tarixli 48-01-947/16 sayılı məktubunu əsas tutaraq «Bakı Universitetinin Xəbərləri» jurnalının redaksiya heyəti bildirir ki, nəşr etdirmək üçün təqdim edilən məqalələr aşağıdakı qaydalar əsasında tərtib edilməlidir:

1. Təqdim olunan məqalənin mətni – A4 formatında, sətirlərarası – 1 intervalla, yuxarıdan – 4 sm, aşağıdan – 4,75 sm, soldan – 4 sm, sağdan – 3,5 sm, Times New Roman – 12 (Azərbaycan dilində – latın əlifbası, rus dilində – kiril əlifbası, ingilis dilində – ingilis əlifbası ilə) şrifti ilə yığılmalıdır.

2. Hər bir məqalənin müəllifinin (müəlliflərinin) adı və soyadı tam şəkildə yazılmalı, elektron poçt ünvanı, çalışdığı müəssisənin (təşkilatın) adı göstərilməlidir.

3. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər verilməlidir (açar sözlər məqalənin və xülasələrin yazıldığı dildə olmalıdır).

Məqalələr və xülasələr (üç dildə) kompyuterdə çap olunmuş şəkildə diskə birlikdə təqdim olunur, disketlər geri qaytarılmır!

Əlyazmalar kvartalin əvvəlindən bir ay keçməmiş verilməlidir.

4. Hər bir məqalənin sonunda verilmiş ədəbiyyat siyahısı Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının «Dissertasiyaların tərtibi qaydaları» barədə qüvvədə olan Təlimatının «İstifadə edilmiş ədəbiyyat» bölməsinin 10.2-10.4.6 tələbləri əsas götürülməlidir.

Kitabların (monoqrafiyaların, dərsliklərin və s.) biblioqrafik təsviri kitabın adı ilə tərtib edilir. Məs.: Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycan türklərinin təşəkkülü tarixindən. Bakı: Azər nəşr, 1994, 284 s.

Müəllifi göstərilməyən və ya dördədən çox müəllifi olan kitablar (kollektiv monoqrafiyalar və ya dərsliklər) kitabın adı ilə verilir. Məs.: Kriminalistika: Ali məktəblər üçün dərslik / K.Q.Sarıcalinskayanın redaktəsi ilə. Bakı: Hüquq ədəbiyyatı, 1999, 715 s.

Çoxcildli nəşrə aşağıdakı kimi istinad edilir. Məs.: Azərbaycan tarixi: 7 cildə, IV c., Bakı: Elm, 2000, 456 s.

Məqalələrin təsviri aşağıdakı şəkildə olmalıdır. Məs.: Vəlixanlı N.M. X əsrin ikinci yarısı – XI əsrdə Azərbaycan feodal dövlətlərinin qarşılıqlı münasibətləri və bir daha «Naxçıvanşahlıq» haqqında // AMEA-nın Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə, hüquq seriyası, 2001, № 3, s. 120-129.

Məqalələr toplusundakı və konfrans materiallarındakı mənbələr belə göstərilir. Məs.: Məmmədova G.H. Azərbaycan memarlığının inkişafında Heydər Əliyevin rolu / Azərbaycan Respublikasının Prezidenti H.Ə.Əliyevin 80 illik yubileyinə həsr olunmuş elmi-praktik konfransın materialları. Bakı: Nurlan, 2003, s.3-10.

Dissertasiyaya istinad belə olmalıdır. Məs.: Süleymanov S.Y. Xlorofill-zülal kompleksləri, xlorplastların tilakoid membranında onların struktur-molekulyar təşkili və formalaşmasının tənzimlənməsi: Biol. elm. dok. ... dis. Bakı, 2003, 222 s.

Dissertasiyanın avtoreferatına da eyni qaydalarla istinad edilir, yalnız «avtoreferat» sözü əlavə olunur.

Qəzet materiallarına istinad belə olmalıdır. Məs.: Məmmədov M.A. Faciə janrının tədqiqi. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., Bakı, 1966, 14 may.

Arxiv materiallarına aşağıdakı kimi istinad edilir. Məs.: Azərbaycan Respublikası MDTA: f.44, siy.2, iş 26, vv.3-5.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin ədəbiyyatına üstünlük verilməlidir.

PS: Rəhbərliyin bizə verdiyi göstərişə əsasən növbəti saylarda bu tələblərin hər hansı birinə cavab verməyən məqalələr nəşriyyat tərəfindən qəbul edilməyəcək.

Redaktorları: *Məryəm Qədimova*
Yafəs Quliyev
Nərgiz Əliyeva

Kompüter tərtibçisi: *Azadə İmanova*

Yığılmağa verilmişdir: 21.01.2019. Çapa imzalanmışdır: 04.02.2019
Formatı: 70x100 1/16. Həcmi 12,0 c.v. Sifariş 26. Sayı 120.

«Bakı Universiteti Nəşriyyatı», Bakı ş., AZ 1148, Z.Xəlilov küçəsi, 23.
Azərbaycan Respublikası Mətbuat və İnformasiya Nazirliyində qeydə alınmışdır.
Şəhadətnamə B310.30.04.1999.
bun@box.az