

ISSN: 2616-2458

*AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI TƏHSİL NAZİRLİYİ*

*BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ*

*FİLOLOGİYA FAKÜLTƏSİ*

*AZƏRBAYCAN ŞİFAHİ XALQ ƏDƏBİYYATI KAFEDRASİ*

**FOLKLORŞÜNASLIQ**

*BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL*

**FOLKLORE**

*INTERNATIONAL RESEARCH-THEORETICAL JOURNAL*

**ФОЛЬКЛОРИСТИКА**

*МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ*

**№1(5)**

*Jurnal ildə 2 dəfə nəşr olunur.*

**Bakı-2019**

**Baş redaktor:**

Prof. Səhər Orucova

**Baş redaktorun müavini:**

Dos. Elçin Məmmədov

**Məsul katib:** Dos.Kəmalə İslamzadə**Redaksiya heyəti:**

*Akad. İsa Həbibbəyli*

*Akad. Vəsim Məmmədəliyev*

*Akad. Nizami Cəfərov*

*Akad. Muxtar İmanov*

*Prof. Məhərrəm Qasımlı*

*Prof. Siyavuş Kərimi*

*Prof. Cəlil Nağıyev*

*Prof. Ramiz Əskər*

*Prof. Nizami Xəlilov*

*Prof. Nizami Tağısoy*

*Dos. Etibar Talıblı*

*Akad. Abdıldacan Akmatalıyev*

*(Qırğızıstan)*

*Prof. Tura Mirzəyev (Özbəkistan)*

*Prof. Təfiq Məlikov (Rusiya)*

*Prof. İrma Ratiani (Gürcüstan)*

*Prof. Uldanay Baxtikiriyeva (Rusiya)*

*Prof. İrfan Nəsrəddinoğlu (Türkiyə)*

*Prof. Ocal Oğuz (Türkiyə)*

*Fil.f.d. Seyfəddin Altaylı (Türkiyə)*

Müəllifə redaksiyanın mövqeyi uyğun gəlməyə bilər.

**“FOLKLORŞÜNASLIQ” Elmi-nəzəri jurnal**

**Bakı, “Təknur” nəşriyyatı, 2019, 170 səh.**

**Redaksiyanın ünvanı: AZ-1148, Z.Xəlilov küç., 23. I saylı korpus,  
I mərtəbə, otaq 105.**

**Telefon: (012) 538-73-90; (050) 858-16-22. E-mail: bdu-folklor@mail.ru**

**F**  $\frac{4965132743}{050-2019}$  qrifli nəşr

*©Toplunun materiallarından  
istifadə edərkən istinad zəruridir.*

## “VAQIF” DASTANININ POETİK SİSTEMİ VƏ MƏZMUN SƏCİYYƏSİ

*Mahmud ALLAHMANLI*

*ADPU, professor*

*Azərbaycan*

*m.allahmanli@mail.ru*

### Xülasə

“Vaqif” dastanı M.P.Vaqifin həyat və yaradıcılığını əks etdirir. Dastanda böyük şairin həyatının və yaradıcılığının ən maraqlı məqamları özünün bədii ifadəsini tapmışdır. Mətdə janr strukturu, dastan yaradıcılığının ümumi prinsipləri yüksək səviyyədə qorunub saxlanmışdır. Aşıq repertuarında mükəmməlləşmə keçirən bu abidə xalqın yaddaşında yaşamışdır. “Vaqif” dastanı şairin yaradıcılığına sonsuz məhəbbətin ifadəsidir.

*Açar sözlər: M.P.Vaqif, Qarabağ ədəbi mühiti, “Vaqif” dastanı, dastan ənənəsi, poetik struktur, janr, aşıqlar*

Bir şair, ictimai-siyasi xadim kimi həyat və fəaliyyətinin Vaqifin araşdırılmasında təhlil olunmalı problemlərdən biri ona həsr edilmiş “Vaqif” dastanıdır. Öncə, onu etiraf edək ki, şəxsiyyətin dastanlaşması, dastana gəlişi hansısa təsadüfi hadisə deyildir, əksinə dastan elə möhtəşəm sənət abidəsidir ki, orada yalnız etnosun əvəzsiz olanı yaşamaq haqqı qazanır. Türk xalqlarının, eləcə də dünya xalqlarının dastan ənənəsi, Azərbaycan dastançılığı bizə “Vaqif” dastanının genetikasını, məram və məqsədini aydınlaşdırmağa imkan yaradır. Dastan təfəkkürü və onun etnosun auditoriyasında yer alması hər xalqa nəsib olan hadisə deyildir. Böyük dövlət törənləri, dövlətçilik ənənələri, zəngin mədəniyyətləri olan xalqlar bu ruha köklənə bilir və burada öz tarixlərini yaşadırlar. “Yaradılış”, “Şu”, “Ərgənəkön”, “Boz qurd”, “Köç”, “Oğuz Kağan”, “Ural - batır”, “Koblandı - batır”, “Kitabi - Dədə Qorqud”, “Manas”, “Alpamış”, “Koroğlu”, “Corabatır”, “Edige”, “Tahir və Zöhrə”, “Əsli və Kərəm”, “Aşıq Qərib”, “Əmrah”, “Şahzadə Əbülfəz”, “Məsum və Diləfruz”, “Valeh və Zərnigar”, “Avdı və Mehriban” və s. dastanlar öz ehtiva etdiyi məzmun və poetik sistemi etibarlı ilə etnosun bədii düşüncəsinin, bədii-estetik dünyagörüşünün

ifadəçisidir. Burada ən mühüm olan problemlərdən birisi həmin dastanların ümumi məzmununda dayanan tarix məsələsidir. Hər bir dastan nümunəsi başlanğıcı etibarilə bu və ya digər dərəcədə tarixi hadisəyə bağlanır və onun üzərində pərvəriş tapır. Lakin onu da əlavə edək ki, dastan strukturu elə əlahiddə hadisədir ki, bütün ruhu ilə etnosun gəldiyi yolu özündə ifadə etmək məqsədinə xidmət edir. Bu janr etnosu ifadəyə yönəlikli hadisə kimi nəzər-diqqəti cəlb edir.

Dastanlar toy məclislərində, el şənliklərində yüz illər boyu söylənmiş, xalqın ruhunun, mənəvi-əxlaqi dəyərlərinin qorunmasında, bədii-estetik dünyagörüşünün formalaşmasında əvəzsiz hadisə kimi mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Ustad aşıqlar bu dastanlarla türk ellərini gəzmiş, onların genetik yaddaşının, təsəvvürlər sisteminin bütövləşməsində el anası funksiyasını yerinə yetirmişlər. Məhz böyük şairimiz S.Vurğunun “Tomris” əfsanəsi ilə bağlı dedikləri də həmin ənənənin əzəmətinə, davamlılığını aydınlaşdırır. Dastan təcrübəsi onu göstərir ki, bu möhtəşəm sənət abidələri bir bütöv olaraq etnosu olanları ilə təmsil edir və xalq məhəbbətinin izharı kimi yaxın-uzaq elləri gəzib dolaşır. “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu”, “Aşiq Qərib”, “Əsli və Kərəm”, “Abbas və Gülgəz”, “Tahir və Zöhrə”, “Arzu və Qənbər” bütünlükdə türk ellərini bu sevgi ilə gəzib dolaşmışdır. Xalq onun içərisində məişətini, əxlaqını, milli-mənəvi dəyərlərini görür və onun qoruyucusuna çevrilir, daha doğrusu onunla yaşayır, kimliyini orada tapır. Ona görə də bu xalq abidələrinin yaradıcıları yüz illər, min illər boyu xalqın ən əziz sənətkarı, yaxını kimi uca tutulmuşlar. Yaratdıqları ilə etnosun keçib gəldiyi və gedəcəyi yolun xəritəsini cızmışlar. “Vaqif” dastanı da belə bir sevginin, Vaqif yaradıcılığına məhəbbətin ifadəsi kimi ortaya çıxmışdır.

Azərbaycan dastan ənənəsində dastanların yaranma yolları bir müxtəlifliklə səciyyələnir ki, onlardan biri də böyük şəxsiyyətlərlə, yazılı ədəbiyyatın xalq şeiri üslubunda yazıb yaradan görkəmli sənətkarlarının həyat və yaradıcılığı ilə bağlıdır. Folklorşünas P.Əfəndiyev yazır ki, “aşiq və xalq poeziyası üslubunda yazıb-yaradan yazılı ədəbiyyat nümayəndələri haqqında da bəzən dastanlar düzəldilmişdir. Burada da əsas mövzu həmin sənətkarın tərcümeyi-halının bəzi cəhətlərindən ibarət olur. Onların şeirləri də dastana daxil edilir. “Vaqif”, “Zakir”, “Nəbati” dastanlarından bacarıqla istifadə edir” (5, 379). Bu sənətkarlar xalqın yaddaşında, ictimai mədəni həyatında xüsusi rol oynamış və qəlbinin dərinliklərinə iz salmış şəxsiyyətlərdir. Xalq arasında bu gün də danışılan

rəvayət, əhvalat, hadisələr onların nə qədər önəmli işlərinin olduğunu düşünməyə əsas verir. Digər tərəfdən bu yaradıcı şəxsiyyətlər ruhən etnosla bağlı olmuşlar. M.P.Vaqif, Q.Zakir, X.Natəvan belə şairlərin sırasında müstəsnalığı ilə seçilirlər.

“Vaqif” dastanı öz başlanğıcını heç şübhəsiz elə şairin sağlığından, xalq içərisində tanınmağa başladığı vaxtlardan götürmüşdür. Dastanı folklorşünas alimimiz, dastan yaradıcılığının tədqiqatçısı prof.R.Rüstəmzadə Qazax rayonunun Dağ Kəsəmən kəndində yaşayıb yaranan Aşıq Ədhəm Ərəbovun dilindən yazıya almış və “Məhəbbət dastanları” kitabında vermişdir.

Heç şübhəsiz, uzun illər “Vaqif” dastanı xalq sənətkarları tərəfindən məclislərdə söylənmiş və formalaşma prosesi keçirmiş, müxtəlif epizod, əhvalat əlavələrlə zənginləşmiş, repertuarı bəzəmişdir. Burada M.P.Vaqifin həyatının, yaradıcılığının müxtəlif məqamları özünə yer tapır. Hətta onunla bağlı yazılan bədii nümunələr üçün də bu dastan bir fakt kimi önəm daşımışdır. Yəni ayrı-ayrı təzkirələrdə, bəyazlarda, ədəbiyyat nümunələrində verilənlərlə dastanın daxilində yer almış epizodlar arasında ciddi əlaqələr vardır. Bunun isə başlanğıcında Vaqifin elat həyat tərzilə güclü əlaqələr dayanır. Xalq qətlindən sonra Vaqifə daha da yaxınlaşmış, onun yazıb bağladığı “Divan” və yaxud da “Divan”ları bağrının başında gəzdirmişdir. M.Y.Qarabağinin “Məcmuəyi-Vaqif və müasirini digər” təzkirəsinin əvvəlində vurğulanır ki, “bu məcmuə deyil, rəngarəng söz və mənalar toplusudur. Bu, bəyaz deyil, bəlkə də, üzü ağ, gözləri qara gözəlin zülf və rüxsarının surətidi və bu surəti mələikələr gözləri üstünə qoya bilər, bu bəyazı gözəllər ürəkləri üstündə gəzdirə bilərlər. Hər səhifəsi gözəllərin çöhrəsi kimi nur saçır, hər vərəqi vəfa əhlinin qəlbi kimi məhəbbətlə döyünür” (7, 11). Məhz “hər səhifəsi gözəllərin çöhrəsi kimi nur saçan” Vaqif şeirləri öz qaynağını sazdan, el məclislərində söylənənlərdən aldığı üçün elə öz ruhu etibarilə də ona köklənmişdi. S.Vurğun bu sadəliyin, ozandan / aşığından gələn natiqəsi olaraq “səsinə səs verir dağda çobanlar” deyirdi. Vaqif xalqdan, aşıqların sazından, sözündən sinəsinə yığıqlarını elə eyni ruhda daha poetik, daha tərəvətli, həm də əlavələri ilə aşığa, mühitin bədii sferasına qaytarılmışdır. Aşıqlar onun şeirlərini söz-söz, misra-misra sinəsinə yığmış, məclislərdə çalıb oxumuşlar. Eyni zamanda Böyük şairin şeirlərinin təsirində əvəzsiz nümunələr yaratmış və aşığı yaradıcılığını daha da zənginləşdirmişlər.

XVIII əsrdə yaşayıb yaratmış və Vaqifə yaxınlığı ilə seçilən Aşıq Əli

Qaracadaği, Abdalgülablı Aşıq Valeh, Xəstə Hasan, Aşıq İrfani və başqaları buna nümunədir. Göründüyü kimi, Vaqifə aşıqların sevgisinin başlanğıcı elə böyük şairin sağlığında qoyulmuşdur. Sonrakı dövrdə Aşıq Hüseyn Şəmki, Aşıq Ələsgər, Aşıq Pəri, Aşıq Hüseyn Bozalqanlı, Molla Cümə və s. kimi onlarla sənətkar Vaqif yaradıcılığından bəhrələnmişlər. Deməli, Vaqif ustad sənətkarlardan öyrəndiklərini, yazdıqlarını artıqlaması ilə ustadların, aşıqların özünə qaytarmışdır. Folklorşünas P.Əfəndiyev Vaqiflə Molla Cümənin yaradıcılığını tipoloji müstəvidə təhlilə gətirərək yazır ki, “Vaqif aşıqların içində böyüyüb. Kiçik yaşlarından onun sinəsi el sözləri, aşıq dastan və qoşmaları ilə dolmuşdu. Ona görə hələ Qazaxda ikən ilk şeirini də qoşma üstündə yazmışdı. Xalq aşıq şeirlərində böyük məharətlə ifa edilən məhəbbət mövzusu onun yaradıcılığında da əsas istiqamət olaraq qalırdı. Vaqif artıq Qarabağa sinəsi el sözləri ilə dolu gəlmişdi. Vaqif Azərbaycan aşıq sənətinin yetirməsidir. Ona görə də qoşma, təcnis, gözəlləmələrin əksəriyyəti ustad aşıqlarımızın rədiflərinə bənzəyirdi (6, 296). “Vaqif” dastanı da aşıqlar tərəfindən bu böyük şairə sevginin nəticəsi kimi meydana çıxmışdır.

Dastanın mükəmməl və dastan ənənəsinə hesablanmış strukturu vardır, ancaq təəssüflənməli odur ki, burada müəyyən əl gəzmiş və aşıq repertuarından yazıya almada ləhcə özünəməxsusluğu bir qədər qorunmamışdır. Başlanğıcda deyilir: “Sizə hardan xəbər verim, hardan söhbət açım, adlı-sanlı, sözlü-söhbətli Qazax mahalından” (8, 236). Xanlıqlar dövrünün siyasi vəziyyəti, insanların həyat şəraiti, Tiflisdə Vəli xanın sarayı və Vaqifin həcvi başlanğıc epizod kimi ilkin təsvirləri formalaşdırır. Sonrakı təsvirlərdə M.P. Vaqifin Qarabağa gedişi və İbrahim xanın sarayı ilə yaxınlığı özünə yer alır.

Vaqif şeirlərinin arxasında, demək olar, həmişə tipik hadisə dayanmışdır. Ustad sənətkarlar da böyük şairin həyatını olanlar, baş verənlər kontekstində dastanlaşdırmış və bir növ böyük şairlə bağlı dastan bağlamağı məqsədə çevirmişlər. “Vaqif” dastanı aşıq mühitində “Vaqif və Sənəm xanım” adı ilə də məşhurdur. Xalq arasında Vaqifin Qarabağa gəldikdən sonra sürətlə tanınması və hətta xanın ailəsində də böyük nüfuz və rəğbət qazanması ilə bağlı əhvalatlar dolaşır. Həmin əhvalatlardan birində vurğulanır ki, İbrahim xanın qızı Sənəm xanımın şeirə böyük marağı olmuşdur. Məhz bu səbəbdən də Vaqifin şeirlərini bəyazına köçürmüş. Dastanda Sənəm xanım İbrahim xanın bacısı, Y.V.Çəmənəmzinin “İki od arasında” romanında isə qızı kimi verilir. Ancaq bu fərqliliyə

baxmayaraq, mahiyyət və söylənilən əhvalat eynitiplidir. Dastanda oxuyuruq: “Xanla vəzir çobanın yanında söhbət etməkdə olsun, sizə kimdən deyim, Sənəm xanımdan.

Sənəm xanım Vaqifin xəstə olmasından xəbər tutmuşdu. Durub Sənəm xanım bağa çıxdı. Bağı xeyli dolandıqdan sonra gördü ki, şaftalı ağacının başında bir az yetişmiş, sulanmış iki şaftalı var. O, bu şaftalıları dərib siniyə qoydu. Üstünə də ipək sərdi. Nökərini çağırıb sinini ona verdi və dedi:

Apar bunu Vaqifə ver. De ki, Sənəm göndərib” (8, 247-248). Vaqifin bir şeirinin verdiyi informasiya və arxasında dayanan əhvalat dastana gətirilmişdir.

*Çox-çox acəb qılıb xüsreyi-şahım,  
Bir cüt bizə ləbi şirin göndərmiş.  
Gözəllər bağında meyvə bəslənib,  
Onun bizə xoş nübarın göndərmiş.*

*Məndən salam olsun Yərdü-Yamənə,  
Sinəsi büllurə, sədri Sənanə,  
Sanasan xoş gəldi, nə qədər mənə,  
Yer üzününün simu-zərin göndərmiş.*

*Yarəb, ola o cananə kim demiş,  
Filani xəstədir, meyvə diləmiş,  
O ki bizə yemiş ənam eyləmiş,  
Vaqif ona peşkəş sərin göndərmiş (8, 248-249).*

Ayrı-ayrı nəşrlərdə bu şeir kiçik fərqlərlə özünə yer almışdır, ancaq bütün söz və ifadə fərqlərinə baxmayaraq, ümumiyyətlə mahiyyət eynidir və Vaqif həyatında baş vermiş bir olayı özündə ehtiva edir. Həm şeir, həm də şeirin arxasında dayanan əhvalat aşiq yaddaşında, eləcə də elat mühitində zaman-zaman dolaşmaqdan dastana gəlmişdir. Bunlar dastan ənənəsi üçün xarakterikdir və bütünlükdə dastan mühitində belə əhvalatlar kifayət qədərdir. Dastan demək olar ki, Vaqifin Qarabağa getməsi hadisəsindən tutmuş digər tipik epizodları, çobanın itinə dua yazılması hadisəsini, İbrahim xan tərəfindən Tiflisə göndərilməsi və oradan gətirdiyi gözəlin təsvirinə qədər bütöv bir hadisələr silsiləsini özündə əks etdirir. Dastanda Vaqifin “Ola”, “Gərək”, “Olar”, “Saqqal”

və s. qoşmaları verilmişdir ki, əhvalat və hadisələr onların üzərində qurulmuşdur. Məsələn, gözəlin təsvirini verən bir nümunədə oxuyuruq:

*Büllur zülflü, ay qabaqlı gözəlin,  
Duruban başına dolanmaq gərək.  
Bir evdə ki, belə gözəl olmaya,  
O ev bərbad olub talanmaq gərək.*

*Sərxoş durub sarayından baxanda,  
Ağ gərdənə həmayıllar taxanda,  
Gözə sürmə, qaşa vəsmə yaxanda,  
Canım eşq oduna qalanmaq gərək (8, 253).*

Ustad sənətkarlar bu şeirlərlə böyük şairin yaradıcılığını qorumaq, saz repertuarında yaşatmaq yolunu tutmuşlar. Vaqif şeiri ilə aşiq şeiri arasında sərhədsizliyin olduğunu bədii arenaya çatdırmaq məqsədini güdmüşlər. Burada həm də M.P.Vaqifin bədii irsinin gələcəyə ötürülməsi məramı vardır.

Dastanın sonrakı epizodlarında Vaqifin Tiflisə səfəri, oradakı söhbətləri, xan sarayında qazandığı nüfuz özünə yer tapır. “Hayıf ki, yoxdur” şeiri, “Sevdiyim ləblərin yaquta bənzər” misralı məşhur qoşması və s. burada dastan təhkiyəsinə uyğun olaraq təqdim edilir. F.Köçərli də möhtəşəm “Azərbaycan ədəbiyyatı” kitabında Vaqifin Tiflisə səfərini və orada yazdığı şeirləri “Molla Pənah Vaqif” oçerkində verir. Bununla “Vaqif” dastanında olanlar arasında ciddi yaxınlıqlar vardır. Dastan nikbin sonluqla — Tiflis xanı Vəli xanın bacısının İbrahim xanla, İbrahim xanın bacısı Sənəmin Vaqiflə evlənməsi ilə yekunlaşır. Bütün olanların əsasında Vaqifin şəxsiyyəti, onun bacarığı, fitri istedadı, qabiliyyəti və s. dayanır. Vaqif aşıqların ürək dostu, könül sirdaşı olmuşdur. Xalqın zəngin söz xəzinəsindən, ustad aşıqların dilindən oxuyub öyrəndiklərini, ruhunda əzizlədiklərini Vaqif sonrakı vaxtlarda yazdıqları ilə təzədən bol-bol aşıqlara, xalqa qaytarmışdır. Aşıqlar onun qoşmalarını el-el, oba-oba gəzdirmiş, məclislərdə çalıb oxumuşlar və özləri də həmin qoşmaların təsirində maraqlı nümunələr yaratmış və zəngin aşiq yaradıcılığını da zənginləşdirmişlər. Son olaraq bütün bu yaxınlıq, zəngin xəzinə, aşıqların Vaqif vurğunluğu dastana çevrilmiş, “Vaqif” dastanının yaranması üçün əsas olmuşdur. “Vaqif” dastanı aşıqların Vaqif sevigisindən yoğrulmuş və oradan boy göstərmişdir. Hətta aşiq havaları ilə bağlı tərtib olunmuş cədvəllərdə “Dastanı”, “Vaqifi” havalarının



yaradıcısının Vaqif olduğu da vurğulanır. Dastan strukturu isə mükəmməl bir poetik sistemi, M.P.Vaqifin həyatı və yaradıcılığının uğurlu ifadə forması ilə səciyyələnən zəngin bir janr məzmunu ilə bütövləşir. Bütün bunlar “Vaqif” dastanının aşuqların bağrının başından qopduğunu və ona olan xalq sevgisinin ifadəsi kimi yarandığını düşünməyə əsas verir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Abid Ə. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 240 s.
2. Allahmanlı M. Folklorşünaslıq məsələləri. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 284 s.
3. Araslı H. XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 1956, 326 s.
4. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı: Elm, 1979, 504 s.
5. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 477 s.
6. Əfəndiyev P. Molla Cümə (həyat və yaradıcılığı). Bakı: Ləman, 2017, 364 s.
7. Qarabaği M.Y. Məcmueyi-Vaqif və müasirini-digər. Bakı: Şuşa, 1999, 152 s.
8. Məhəbbət dastanları. Gəncə: Gəncə poliqrafiya, 2007, 502 s
9. Vaqif M.P. Əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1957, 248 s.
10. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 414 s.

## **THE POETIC SYSTEM AND CONTENT OF THE EPIC "VAGIF"**

*Mahmud ALLAHMANLI*

*ASPU, professor*

*Azerbaijan*

### **Summary**

The epic "Vagif" aims to reflect the vigor and creativity of M.P.Vagif. The most interesting moments of the life of the great poet were reflected in the Saga. The general content is of particular importance with the poetic structure. Ashugs have spoken in councils for many years and have lived in his oral memory. The epic of M.P.Vagif emerged as an expression of love for M.P.Vagif and his rich creativity. The folklore scholars are interested in this epic.

**Keywords:** M.Vagif, Karabakh literary atmosphere, "Vagif" epos, Saga tradition, poetic structure, ashugs, genre

## ПОЭТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА И СОДЕРЖАНИЕ ДАСТАНА «ВАГИФ»

*Махмуд АЛЛАХМАНЛЫ*  
*АГПУ, профессор*  
*Азербайджан*

### Резюме

Дастан «Вагиф» рассказывает о жизни и творчестве М.П.Вагифа. Самые интересные моменты из жизни его находят свое отражение в этом дастане. Этот дастан своеобразен своим общим содержанием и поэтической структурой. На различных мероприятиях ашуги рассказывали этот дастан и таким образом он создавался устно и жил в памяти народа. Дастан «Вагиф» - это выражение любви к творчеству М.П.Вагифа.

**Ключевые слова:** М.П.Вагиф, литературная среда Карабаха, дастан «Вагиф», традиция дастана, поэтическая структура, ашуги, жанр

*Rəyçi: prof.S.H.Orucova*

**OYUNUN FƏLSƏFƏSİ. OYUNDA QADAĞALAR VƏ CƏZALAR**

*Füzuli BAYAT*

*AMEA-nın Folklor İnstitutu, professor*

*Azərbaycan*

*fuzulibayat58@gmail.com*

**Xülasə**

Oyunun fəlsəfəsindən bəhs edən bu yazıda Avropada məşhur olan Homo Ludens nəzəriyyəsi baxımından oyunun mahiyyəti araşdırılmağa çalışılmışdır. İnsanlıq tarixindən də əski olan oyun canlı varlıqların yaranması ilə fəaliyyətə başlamış, insanların da ortaya çıxması ilə müxtəlif mənalar qazanmışdır. Oyun həyatın davam etməsi baxımından lazım olan enerjinin müəyyən istiqamətə yönəldilməsidir. Qısa demək lazımdırsa, oyun başqa bir dünya ilə bizim bədən dili vasitəsilə təmasımız, ünsiyyətimizdir. Dünyada gördüklərimiz: canlı və cansız, müşəxxəs və mücərrəd - hər şey bu və ya digər şəkildə oynayır. Dixotamik bölgüdə yaxşılarla pislik, gecə ilə gündüz, günlə ay oynadığı kimi, körpələrlə uşaqlar, uşaqlarla uşaqlar, uşaqlarla heyvanlar, böyüklərlə uşaqlar, böyüklərlə böyüklər də oynayır. İslam fəlsəfəsində bütün bunlar dörd oyun çərçivəsində - çarx, rəqs, muallak və pertav — öyrənilmiş, hər şey çarxa suyun gəlməsi, odun rəqsə dönüşməsi, yelin muallak olması, torpağın da pertav olması ilə izah edilmişdir. Birində dirilmə, ikincidə canlılıq, üçüncüdə atılqanlıq, dördüncüdə gücdən düşmə, yavaşlama vardır. Məqalədə ilk dəfə olaraq oyunun fəlsəfəsi yaranışdan sona qədər izlənmişdir.

*Açar sözlər: oyun, bədən dili, dörd oyun nəzəriyyəsi, fəlsəfə, enerji*

**1. Oyunun fəlsəfəsi: gizlilikdən aşkarlığa**

Oyunun fəlsəfəsi onun insan fəaliyyətinin tərkib hissəsi olmasına görə deyildir, əksinə həyatın davamlılığı baxımından lazım olan enerjinin ciddi yarış, əyləncə formalarında müəyyən bir istiqamətə yönəldilməsindədir. Oyun fəlsəfəsi insanın sonsuz bildiyi, əslində sonlu olan kainatın, fasiləsiz bildiyi, əslində fasiləli olan hərəkətin müəyyən bir zamana (son ana) qədər dövr etməsidir. Oyun Mütləq Güc, Mütləq Ağıl qarşısında kimlik qazanmağa çalışan, əslində bəndə olmaqdan irəli gedə bilməyənlərin dünyanı anlama və

anlamlandırma yoludur. Bu yol bəzmi-ələstdən başlayıb əhdə vəfanın, Haqla münasibətin pozulub-pozulmamasına, yəni son ana qədər davam edəcəkdir. Bir sözlə oyunun fəlsəfi funksiyası öyrəndiklərimizi öyrətmək, tərbiyə olunduqlarımızı başqalarına ötürməkdən ibarətdir. Bu isə sadəcə insan cəmiyyətində deyil, heyvanlar aləmində də belədir.

Johan Huizingaya qədər, yəni 1940-cı illərə kimi kimsə oyunun mədəniyyətdən öncə olduğunu fərqudə deyildi. Yer üzərində insan var olmadan öncə balıqların, quşların, heyvanların oynadığını, insan oğlunun da doğuşdan etibarən oynamağa başladığını bizə J.Huizinga öyrətdi. Homo Ludens (oynayan insan) nəzəriyyəsinə görə dünyada gördüklərimiz: canlı və cansız, müşəxxəs və mücərrəd hər şey bu və ya digər şəkildə oynayır. Dixotamik bölgədə yaxşıqla pislilik, gecə ilə gündüz, günlə ay oynadığı kimi, körpələrlə uşaqlar, uşaqlarla uşaqlar, uşaqlarla heyvanlar, böyüklərlə uşaqlar, böyüklərlə böyüklər də oynayır. Ən böyük oyunçu siyasətçidir, filosoflar oynadığı kimi, tarixçilər, ədəbiyyatçılar, rəssamlar, yazıçılar, alimlər, şairlər də oynayır. Səhnədə rol alan aktyor, kəndirbaz, təlxək, rəqqas da oynayır. Bir sözlə, hamı oynayır. Tanrının yaratdığı aləm və bu aləmin bizimlə münasibəti çox güman ki, bir oyun üzərində qurulmuşdur. Alın yazımız, taleyimiz də bir oyundur. Biz oynadığımız, oynatdığımız kimi, bizimlə də oynayırlar, oynayanlarla da oynayırlar. O zaman dünyanın nəhəng bir oyun səhnəsi, hamının oynadığı, üzərinə düşən rolu gücü və bacarığı çərçivəsində yerinə yetirməyə çalışdığı qənaəti hasil olur.

J.Huizing bu barədə yazır: “Maariflənmə dövrünün saf xoşgörülüyü içində xəyal edildiyi qədər ağıllı olmadığımız ortaya çıxınca Homo Sapiens adının insan cinsinə əskidən sanıldığı qədər uyğun olmadığı açıqca bəlli oldu və bu ilk təsbitə bir də Homo Faberin əlavə edilməsinin uyğun olacağına inanıldı. Ancaq bu ikinci termin bizi anlatmaq üçün o qədər də uyğun deyildi; çünki faber bir çox heyvana da aid idi. Və alət düzəltmə haqqında doğru olanlar oyun oynama haqqında da doğrudur. Buna müqabil olaraq Homo Ludens, yəni “oyun oynayan insan” termini ənənə düzəltmək qədər əsaslı bir fəaliyyəti ifadə edir və buna görə də Homo Faber termininin yanında yer almağa haqlı kimi görünür” (7, 13).

**Oyun qədim insanın dünya ilə təmasınnın bədən dilidir.** Təbiət, Uca Yaradan, həyat və ölüm düşüncəsinin oyun dili var. Oyun görünən dünyalarla görünməyən dünyalar, insanlarla ruhlar aləmi arasında bir körpüdür. İnsanın ilk

sənəti olan oyun yaşamın əskik tərəflərinin tamamlanması, mükəmməlləşdirilməsidir. “Allah özünü bildirmək və aləmi yaratmaq istədikdə, qüdrət diliylə “kün” əmrini verdi. Bir “ilahi nəğmə” qopdu. Bu nəğmə on iki pərdədə qərar tutdu. On iki pərdədən dörd oyun yarandı. Bunların biri “çarx”<sup>1</sup>, biri “rəqs”<sup>2</sup>, biri “muallak”<sup>3</sup>, biri də “pertav”<sup>4</sup>dır (8, 153).

O baxımdan İslam dini də oyunu məqsədə çevirmədikcə onu təqdir etmişdir. Quran-ı Kərimdə ən az üç-dörd yerdə bu dünya həyatının oyun və əyləncə /laib və lehv olduğu deyilir. Ənam Surəsi 32-ci ayədə Allah: **“Dünya həyatı bir oyun və əyləncədən başqa bir şey deyildir”** deyir. Ənkəbut Surəsi 64-cü ayədə də: **“Bu dünya həyatı (tək başına) keçici zövqlər və oyalanmadan başqa bir şey deyildir...”** deyilir. Yənə Duhan Surəsi 38-ci ayədə: **“Biz göyləri, yeri və ikisi arasındakıları bir oyun və əyləncə olsun deyə yaratmadıq.”** deyə bir ifadə var. Yənə Hədid Surəsi 20-ci ayədə: “Bilin ki dünya həyatı ancaq bir oyun, əyləncə, bir bəzək, aranızda bir öyünmə və daha çox mal və övlad sahibi olmaq istəyindən ibarətdir.” deyilir. Bütün bunlar İslam fəlsəfəsində də oyuna verilən önəmlə əlaqəlidir.

Ancaq əyləndirməklə öyrətmək, öyrətməklə əyləndirmək hər zaman yanaşı addımlamışdır. Bəzi oyunlar ritualdan çox qopmuş olsalar da, bəziləri ritual özəlliyini müəyyən dərəcədə qoruya bilməmişdir. Təbii ki, şaman oyunları hələ də ritual xarakterlidir. Ona görə də Orta Asiya türklərində şamanın kamlığına **pəri oyun** deyirlər. Bunu Orta Asiya, xüsusən də Xarəzm özbəklərinin müsəlmanlığa qədərki etiqadlarını araşdıran Q.P.Snesaryovun əsərlərində də görürük. Bu tədqiqatçıya görə, şamanların icra etdikləri rituallara da “oyun” deyilir (13).

Etnoqrafik məlumatlardan da türklərin şaman mərasimlərinə oyun dedikləri məlum olur (12). Hətta müsəlman olan türkmənlərin çovdur boyu da şamanın kamlıq etməsinə **oynamaq** deyir (10, 126). Kamlıq etməyə oynamaq deyildiyinə Altay-Sayan türklərində, Uzaq Şərq və Sibir xalqlarında da rast gəlirik<sup>5</sup>. Şaman

<sup>1</sup> Dövr edən, dönən, ox yayı. Bədənin öz ətrafında tam dönüşünə bir çarx deyilir. Hər çarx Allaha yaxınlaşmayı – Haqqı ilməl-yəqin olaraq bilməyi, aynəl-yəqin olaraq görməyi, haqqəl-yəqin olaraq da Ona qovuşmağı simvolizə edir.

<sup>2</sup> Sıçrayaraq oynama, daim hərəkətdə olma

<sup>3</sup> Havada boşda duran, bağlı olmaq

<sup>4</sup> Atılmaq, sıçramaq, geridən qaçaraq surət götürüb atlamaq

<sup>5</sup> Yəsəviyyə, bəktəşiyyə, mövləviyyə təriqətlərinin səma/səmah göstərilərindəki ritmik oyunları, kökü baxımından şaman oyununun daha da təkmilləşdirilmiş variantıdır. Ələvi-bəktəşilər, mövləvilər də səma oynamaqla ruhən Tanrıya uluşmağa çalışırdılar. Hz. peyğəmbər

oyunu əslində şamanın yetkinlik, sirrə vəqif olma yolunu simvolizə edir. Üzərindəki kostyumda 30-40 futa qədər ağırlığında dəmirdən, misdən aksesuarlar olan şamanın gurultulu, səslili oyunu dünyanın sonunu xatırladır. **Şaman fəlsəfəsində oyun başqa boyutlara keçmənin ən əsaslı yollarından biridir.**

Təbii ki, **oynayaraq öyrənmə, oynayaraq dərk etmə və oynayaraq insan olma oyunun fəlsəfəsində aparıcı aspektdir.**

Dəyişik türk ləhcələrində şamanın ismi **kam, xam, qam, oyun, bakşı, bakıcı, falbin, pərihan** kimi keçməkdədir və hamısının da təməl anlamı oyunla bağlıdır. Hətta yakutların şamana **oyun** demələri də bununla bağlıdır. Belə bir anlamanın əsas səbəbi bəlkə də şaman mərasiminin başlıca elementinin oyun olmasıdır. Yakutçada **ayı oyuna** və **abaası oyuna** terminləri xeyirxah və pis, ağ və qara şaman bölgüsünü göstərməyə xizmət edir. Ayı oyuna xeyirxah işlər görən şamandırsa, abaası oyuna şər işlər görən şamandır. Bu, şaman oyun əlaqəsinin vəhdəti, fəlsəfəsidir. Belə ki, beynəlxalq bir termin olan şaman sözü də mənaca oynayan, sıçrayan, vəcdə gələn adam deməkdir. Bütün bu məlumatlardan da görüldüyü kimi, şaman mifologiyasında oynamaq şamanlığın əsasını təşkil edir. **Oyun şamanlıqda zahirdən, dışdan ayrılmanın, real dünyadan çıxmanın, başqa bir dünyaya və ya dünyalara getmənin tək yolu, şaman ritualının əsas ünsürüdür** (6, 219).

Oyun milli şüur aktı olub, çox əski çağlardan dini-mifoloji, fəlsəfi-ritual məzmunlu olmuşdur. İstər mövləvi, istərsə də ələvi-bəktəşi səma/səmahlarının tərkib hissəsini İslamdan sonra rəqs adlandırılan oyun təşkil edir. Ələvi-bəktəşi səmahlarının **fəlsəfəsi insanın həm öz oxu ətrafında, həm də dairə ətrafında dönməsidir ki, bu, simvolik şəkildə planetlərin həm öz, həm də günəş ətrafında və günəşin də qalaktika ətrafında dönməsinə işarədir.** Ələvi-bəktəşilər buna “bütün aləm səmah dönər” deyirlər. Bu dönmənin fəlsəfəsi isə var olmağa dayanır.

Həm şamanlıqda, həm də xalq sufizmində vəcdin iki başlıca ünsüründən biri musiqi isə, digəri də oyundur. Oyun vəcdə gəlməyin ilkin yoludur. O, yalnız bədənsəl hərəkət və ya bədənin zövq alması deyil, ruhun əsas qidasıdır, haqqı könüldə tapmanın yoludur. Oyunla ruhun göylərə qalxdığına, insanı günahlara

---

yalnız Meracdan Meraca Tanrının yanına qalxırdısa, dərvişlər hər səma mərasimi zamanı Haqqa çatmağa, Haqq ilə vəhdətə ulaşmağa can atırdılar. Səmah mərasimi zamanı həm yəsəvi, həm də Anadolu ərənləri quş uçuşuna bənzər hərəkətlər etməklə İslamdan öncəki şamanların oyun zamanı quşa çevrilib göylərə uçmalarını yamsılayırdılar (6, 219).

sürükləyən nəfsinə qalib gəldiyinə inanılır. Oyun həm də şər ruhların qarşısını almağın bir yoludur. Şeyxlik qurumu, sələfləri şamandan aldıkları bu kültür mirasını eyni ilə həm Orta Asiyada, həm də Azərbaycanda və Anadoluda İslam dininin təməlində yaşatmaqdadır. Ruhlar aləmi ilə əlaqənin tək yolu oyun olduğundan, şeyxlər və dədələr, sələfləri şamanlar kimi, müalicə seansları zamanı da oyundan yararlanırlar.

Ələvi-bəktəşi və taxtaçı səmahlarının şamanların davulun müşayiəti ilə oxuyaraq rəqs etməsinə çox bənzəməsi, bu axırının şaman oyununun inkişaf etmiş forması olduğunu deməyə əsas verir. Musiqi, alliterasiyalı şeir və rəqs şamanı vəcdə gətirdiyi kimi, xalq sufilərini də dünya qayğılarından uzaqlaşdırır, Tanrı ilə insan arasındakı əngəli, maneəni aradan qaldırır. Ələvi və taxtaçılarda Dərnək və Cəm ayını zamanı göstərilən səmahlarda saz və ya bağlama kimi musiqi alətlərindən istifadə edilir. Bu mərasimlərdə ikidən az və on ikidən çox saz olmazdı. Mahnının, rəqsin və musiqinin səmahın əsasında durması, dini məzmunlu sazlı, sözlü və oyunlu mərasimlərin keçirilməsi, səmahın, eyni zamanda ərkanın da əski şaman mərasimlərinin və mədəniyyətinin bir qalığı olmasına bağlıdır.

**Oyun təbiətdən alınan enerjini insana ötürməklə özünün ritual-mifoloji fəlsəfəsini yaşadır.** Fəlsəfi anlamda yaşamın dövrüvari hərəkətini, davamlılığını, həyatın axışını və ritmini bizlərə xatırladan oyun insanlıq tarixinin ən əski dövrlərindən bu günə qədər varlığını qorumuş, bütün zamanlarda dəyişən sosial-iqtisadi, siyasi və mədəni şəraitə ayaq uydurmuşdur. Oyun tarixi baxımdan insanlıqla yaşadıqları sadəcə türklərə məxsus olmayan, bütün xalqlara aid olan bir öyrənmə, öyrəndiklərini anlama, anladıklarını öyrətmə prosesidir. “Allah aləmə bəxş edib insana bağlısladığı nemətləri görmək üçün bizə göz, eşitmək üçün qulaq, demək üçün dil, tutmaq üçün əl, gəzmək üçün ayaq, bilmək üçün könül, anlamaq üçün ağıl, əylənmək üçün can, hərəkət üçün bədən, dirilik üçün ömür verdi. Ömrün ölçüsü bir ildir. Bir il dörd fəsildir. Üç ay yaz, üç ay yay, üç ay payız, üç ay qışıdır. On iki pərdə on iki aydır. Bu dörd fəsil dörd oyuna uyğundur. Yaz gələndə ölən yer dirilir, qurumuş ağaclar yaşillanır, zəif olan yerlərdə ot bitir, qurumuş damarlara süd gəlir. Qəhr lütfə, soyuq istiyə, ziyan faydaya çevrilir. Bu, çarx əlamətidir. Yay gələncə aləm rəqs içindədir. Yarpaqlar, çiçəklər, meyvələr oynayır. Bu hərəkət rəqs əlamətidir. Payız gələncə meyvələr yetişir, yarpaqlar saralır. Bu iş muallak əlamətidir. Qış gələncə aləmin parlaqlığı

gedir, ağaclar quruyur. Bu, pertav (atılma) əlamətidir”. Ən əski qayaüstü rəsmlərin, mağara divarlarındakı cizgilərin oyunu simvolizə etdiyi də insanlığın başlanğıcından oyunun var olduğunu isbatlayır. O baxımdan mədəniyyətin dil, tarix, inanc kimi folkloru, xüsusən də oyunu milli birliyi qoruyan dəyərli sərvətdir. İslam fəlsəfəsində kaf ilə nunun qopardığı nəğmədən yaranan oyunun fəlsəfəsinə görə:

“İnsanın ömrü 20 il çarx içində keçər, qısa ikən uzun olur, hələ yetişməmişkən inkişafa başlar, qüvvətlənər, elm əldə edər. Bu çarx əlamətidir. 20-dən 40-a qədər ömür rəqs içindədir. Könül oynar, can oynar, ağıl və nəfs oynar. O zaman insan qalib gəlmək istər, məğlub olmaq istəməz. Bu hərəkət rəqs əlamətidir. 40-dan 60-a qədər muallak oyunundadır. Mülk sahibi isə canı mülkə, mülklərinə, ailə sahibi isə ailəsinə, bilgi sahibi isə bilgiyə muallak, yəni bağlı olur. O zaman könüldə hərəkət təkaza, yəni didişmə surətində olur. Bu hərəkət muallak əlamətidir. 60-dan 80-ə çatanda pertav (atılma) oyunu oynar. Əldən hünər gedər, ayaqda qüvvət qalmaz, könüldən ləzzət, ağızdan dad gedər, surət torpağa düşər “pertav” olur. Bu pertav oyunudur. Bu dörd oyunun hamısı “kaf” ilə “nun”dan doğan “ilahi nəğmə”nin səsindən meydana gəlmiş, on iki pərdədə qərar tutmuş, bir il səmah qurmuş, Mavi geyinmiş sofu olan çərxi-fələk, yəni aləm də sahib-səmah, yəni dönücü olmuşdur” (8, 153-163).

İslam fəlsəfəsinə görə aləm-i kübra ilə aləm-i suğra dörd oyundan kənarında mövcud deyildir.

## **2. Oyunun fəlsəfəsinə görə qadağalar**

Ən başda oyun və əyləncə həyatı öyrənmək üçündürsə İslama görə halal, oyun və əyləncə həyatın özü isə haramdır. Qadağalar haram olanlar, bizi yoldan çıxaranlar, qayə və əməlimizdən uzaqlaşdıranlar üçündür.

Hər bir oyunun müəyyən hədəfi, hədəfə çatmaq üçün ciddi qaydaları vardır. Oyunçular qaydalara əməl etməyə borcludurlar. Əks-təqdirdə oyun deyilən bir şey qalmaz, anarxiya baş verər. Qayda varsa, demək ki, yasaq da vardır. Məqbul olanlar qaydaya, məqbul olmayanlar da yasaqlara girər.

Hər nə qədər əski çağlardan başlayaraq oynamaq məsələsində uşaqlar böyüklərə nəzərən daha sərbəst, daha müstəqil kimi görünsələr də, onların da oyunlarında bəzi yasaqlar vardır. Təbii ki, uşaq oyunlarına yasaqları qoyanlar böyüklərdir. İlk öncə bu yasaqları



a) inanc qaynaqlı yasaqlar

b) uşaqlara həm mənəvi, həm fiziki zərər verəcək oyun yasaqları adı altında qruplaşdırmaq mümkündür. Bu bölgülərə ayrı-ayrı baxarsaq:

1. Böyüklərin oyunu kimi uşaq oyunları, bir ümumiləşdirmə aparmaq lazımdırsa, başdan sona qədər öyrənmədən ibarətdir: uşaq dostluqdan tutmuş, antipatiyadan simpatiyaya, gözəllikdən çirkinliyə, kömək etməkdən cavabdehliyə qədər hər şeyi oyunda öyrənir. Bir yerdə oynamağın isə özünəməxsus şərtləri, əməl olunması lazım olan qaydaları vardır.

**Yasaqların funksional baxımdan milli, psixoloji, coğrafi, mədəni şərtlərdən asılı olaraq fərqlilik göstərdiyini də demək lazımdır.** Belə ki, bir çox inanc qaynaqlı yasaqlar toplumdən topluma, ölkədən ölkəyə, hətta bir ölkə daxilində bölgədən bölgəyə dəyişə bilir. Məsələn, oğlan uşaqları ilə qızların bərabər oynaması bir çox müsəlman ölkələrində yasaqlandığı halda, belə bir yasağa Avropada ya rast gəlmək mümkün deyildir, ya da çox az rast gəlinir.

Batıl inanclarla bağlı yasaqlar bəzi oyunların oynanmasını günah hesab edir. Daha çox İslamiyyətin qoyduğu bu yasaqlar bəzi ucqar kənd yerlərində hələ də tətbiq edilir. Məsələn, müəyyən bir yaş dönməndən sonra qızlarla oğlanların birlikdə oynaması və ya qızların top, çilingağac, çiləmə, eşşəkbeli, uzun eşşək, dirədöymə kimi bir az sərt, bir az da insanlar tərəfindən uyğun görünməyən oyunları oynaması yasaqlanır. Oyunların bəzilərinin, xüsusən də bədənin inkişafına kömək edən oyunların oğlanlara aid edilməsi, qızların bu oyunları oynamasının doğru olmadığı və bunun əksinə qızlara aid edilən evcik, gəlincik, ev bəzəmə kimi oyunları da oğlanların oynamasının qəbul edilməz olması tətbiq edilən yumşaq yasaqlardandır, yəni bunlar dini baxımdan və ya toplum əxlaqınca caiz görülməyən, ancaq oynanması kəskin bir biçimdə qadağan edilən oyunlar deyildir.

Bir yasaq da uşaqların oyunda qorxunc maska taxması ilə bağlıdır, çünki inanca görə, maska hiylənin, aldatmanın, bir sözlə, şeytani gücün simvoludur. Əslində maskanın xalq teatrında rolu daha fərqlidir, ancaq oyunlarda çox erkən yaşlardan başlayaraq başqa bir kimliyə bürünmə, həm də zalım, qaniçən obrazına girmə doğru sayılır. İnsan surətinə girdiyi maskanın əlamətlərini yaşadır.

Bütün bunlarla bərabər bir də hər bir oyunun özünün xüsusi yasaqları vardır. Hər bir oyunun qaydası qaydadan kənara çıxmağı yasaqlayır. Bu isə oyunda

disiplin, qaydaya əməl etmə, oyundan kənara çıxمامa vərdişi aşılamiş olur. Yasaq pozulduqda, oyun pozulur. **Oyunpozan** uşaq deyimi də qaydanın kənarına çıxmaqla, oyunun yasaqlarını pozmaq mənasına gəlir. O baxımdan daha təsirli oyun vasitələri, oyun alətləri və oyuncaqlar oyunun icazəsi daxilindədirsə, demək digərləri üçün bu bir yasaqdır.

2. Fiziki və zehni baxımdan zərərli oyunlara da bir çox yasaqlar qoyulmuşdur. Önemli yasaqlardan biri də uşaqların qəzəb və əsəbini göstərə biləcəyi bir çox savaşı oyunlarından – yumruqlaşma yarışının, dəyənəklə döyüşün, itələmənin, qismən dirədöymənin, uzun eşşək oyununun oynanmasına məhdudiyət gətirilməsidir. Özəlliklə, fiziki cəhətdən zəif uşaqların həvəslənərək yoldaşları ilə birlikdə bu oyunları oynamaq istəməsi təhlükəlidir. Və ya qapalı məkanlarda və şəhərlərdə boksun, karatenin, zalımcasına öldürmənin, başın, qolların, ayaqların qoparılmasının sərgiləndiyi bəzi elektronik oyunlardan uşaqların uzaq tutulması oyun yasaqları baxımından çox önəmlidir.

Önemli olan bir nöqtə də uşaqların təkbaşına oynarkən özünə fiziki zərər verə biləcək oyunlardan uzaq durmalarını tərbiyə etməkdir. Uşaqlar, özəlliklə də oğlanlar kollektiv oyun zamanı özlərini göstərmək, təsdiq etmək üçün fiziki zədə ala biləcək oyunlara meyilli olurlar. Ancaq burada qeyd etmək lazımdır ki, oyun yeri və oyun vasitələri seçməkdə, bunlar onlara zərər versə də, verməsə də, cinsiyyətin də önəmli payı vardır. Belə ki, oğlan uşaqları daha çox uzun eşşək, çilingağaç, dirədöymə, top, güləş və s. oynadıqları halda, qızlar evcik, gəlincik, halay və s. oyunlara üstünlük verirlər. Yaşın artması ilə oyunların hərəkətliliyi, oyun vasitələrinin sərtliyi də buna paralel olaraq artır. Ona görə də ağac çiləmək, dəmir sopa ilə oynamaq, daş atmaq, bıçaq atmaq kimi oyunlar uşağa fiziki zərər verə biləcəyi məntiqi ilə yasaqlanmışdır. Ancaq bütün bu qadağalara baxmayaraq, uşaqlar yasaqları pozaraq bu cür oyunları da oynayırlar və ya oynamağa cəhd edirlər.

Burada zehni və fiziki əngəlli uşaqların nəzarətsiz qaldıqlarında bəzən yaşıdları ilə oynamaq istəmələri və bu zaman bəzi acılar, ağrılar yaşadığı da gözdən qaçmamalıdır. Belə uşaqlara uyğun bir dillə bu cür oyunlardan uzaq durmalarını başa salmaq lazımdır. Bunun tərsi olduqda, yəni zehni əngəlli uşaqların sosial əlaqə qurmaqda çətinlik çəkdikləri zaman tənha oynanan oyunlara meyil etdikləri, “təkbaşına oynadıqları, ya da məqsədsiz davranış, hərəkət nümayiş etdirdikləri görülür. Buna görə də həmyaşıdlarından və ya yetişkinlərdən

təsirlənmə hallarının öyrədilməsində və dəyişik qavramların-bacarıqların qazandırılmasında çox yaxşı təşkil olunmuş oyun mühitinin öyrənməyə fayda saxladığı, böyük önəm daşdığı diqqət mərkəzində tutulmalıdır” (9, 54). Həm bədencə zəif, həm fiziki, həm də zehni çatışmazlığı olan uşaqların oyunda normal uşaqlardan geri qalması onların ilk öncə ruhi zərbə almasına səbəb olur. Ona görə də uşaqların oyunu zamanı bu məsələ də diqqətə alınmalı, birlikdə oyun oynanılacaqsa, gərəkli həssaslıq mütləq göstərilməlidir.

Dijital dünyada xüsusən internet, planşet, oyun makinalarında yeniyetmə yaşına çatmamış uşaqlara qorxunc varlıqların göstərildiyi oyunların zalımlıq, fərdiyyətçilik, amansızlıq aşılması məsələsinə yuxarıda az da olsa toxunduq. Belə oyunların gün-gündən artması, dövlət və valideyn nəzarətsizliyi və ya valideynlərin kifayət qədər internet oyunlarının zərərini anlamaması da tərbiyədə istənilməz nəticələrə gətirib çıxara bilər. İnternet oyunlarının təhlükəsi küçə oyunlarından daha çoxdur. Bu zərər mənəvi, psixoloji, tərbiyəvi planda olduğundan daha təhlükəlidir. Zorakılığı, amansızlığı aşılaman internet oyunlarının yasaqlanması gələcəkdə uşaqların həm fiziki, həm də zehni travma almadan yetişməsinə kömək edə bilər. Ancaq burada yasaq da faydasızdır, çünki uşaqlar bu ağları (saytları) təkrar tapıb oynamağa başlayırlar və ya tapa bilmədikdə əsəbi olurlar. Özəlliklə internet ağı üzərindən oyun oynayan valideynlərin uşaqlarına pis örnək olduğu, özünün oynamasına baxmayaraq, bunu uşağına yasaqlamağa cəhd göstərməsi ikiqat zərərliyədir. Bu dəfə uşaq əsəbiliklə bərabər valideynə nifrət ruhunda böyüyür və bu nifrət sonradan bütün insanlığa qarşı dönüşə bilər.

Müasir dövrdə təhlükə doğuran uşaq oyunlarının başında dəfələrlə qeyd etdiyimiz kimi, milli dəyərlərə zərər verən oyunlar gəlir. Hazır oyunları bizə Avropa və Amerika satır. Bu oyunlar şüuraltında düzəldilməsi çətin olan yaralar açır. Məsələn, müsəlman uşaqları internet oyunlarında müsəlmanların və ya türklərin vəhşiliyini, zalımlığını görüb başqa bir əhval-ruhiyyədə tərbiyə almış olurlar. Bu tip oyunlardan sonra uşaqlar milli mənsubiyyətlərinə, dininə nifrət ruhunda tərbiyə olunurlar. Avropamərkəzçi düşüncənin İslamofobiya ruhunda internet bazarına çıxardığı bu cizgi filmləri, oyunlar hər kəsi tək mədəniyyət və Avropa-Xristian dəyərlərində yetişdirmək planının tərkib hissəsidir.

Sonda onu da qeyd etmək lazımdır ki, zərərli oyunların çoxunu sərt bir şəkildə yasaqlamaq, uşağın psixoloji dünyasına mənfi təsir göstərə bilər. Belə

ki, yasaqlanması və ya məhdudlaşdırılması gərəkli oyunları sadəcə olaraq məcburi şəkildə deyil, uşaqları inandırmaqla, başa salmaqla, bəzən belə oyunları uşaqlar üçün almamaqla, bəzən də uşaqları bu tip oyunlardan uzaq tutmaqla, alternativ oyunlar təklif etməklə mümkündür. Bir sözlə, **yasağın özü də müəyyən tərbiyəvi qayda daxilində, təmkinlə və səbrlə həyata keçirilməlidir.**

### 3. Cəza üzərində qurulan oyunlar

Azərbaycanda və türk dünyasında “cəza” üzərində qurulan bir çox oyunlar vardır. Bunlara oyun içində oyun və ya cəza üzərində qurulan oyunlar demək mümkündür. Oyunda cəza dedikdə:

- 1) oyunçunun oyunun qaydalarını pozması və oyundan kənarlaşdırılması,
- 2) mahiyyət baxımından oyunun bütövlükdə “cəza” üzərində qurulması başa düşülür.

İstər oyunçuya cəza verilib oyundan çıxarılsın, istərsə də oyun “cəza” üzərində qurulsun hər iki halda oyunun demokratik prinsipi pozulmur. Çünki bütün oyunlar demokratik prinsip üzərində qurulmuşdur. Ona görə də oyunçuların haqları, yarışdakı yerləri, oyundakı rolları demokratik qayda ilə təyin olunur. Bəzi oyunlar vardır ki, onlarda oyunun içində oyunla qarşılaşırıq. Məsələn, oyunun qaydasına görə, uduzan tərəfin cəzalandırılması və oyunun bu cəzaya görə, yenidən qurulması əslində oyun içində başqa bir oyundur. Cəzanın verilməsi də oyunun demokratik qaydalar üzərində qurulmasına görədir. Belə ki, demokratik nizamaya uyğun olaraq, hər kəsin əməl etməli olduğu qaydalar vardır. Qaydaların pozulması başqasının haqqının pozulması deməkdir. Cəza da bu haqqı qorumaq üçündür. Oyunpozan ümumi qaydaya qarşı çıxan, başqasının haqqını mənimsəyəndir.

Azərbaycanda və digər türk xalqlarında oynanan və müxtəlif adlarla adlanan “Dirədöymə”, “Qayısgötdü” kimi oyunlar məhz “cəza” üzərində qurulmuş oyun növləridir. Cəza ilk başdan püşkatma ilə bir qrup oyunçunun yerdə çəkilən dairənin içinə girməsindən başlar. Ancaq oyunda cəza keçicidir. Dairədən kənarda qalan oyunçulardan birinin dairə içindəki oyunçulardan hər hansı birini çəkib içəri salması ilə cəza bitmiş hesab edilir. “Dız-dız” oyunu da tamamilə cəza üzərində qurulmuşdur. Burada cəza alaraq əlinə vurulan adamın vurana tapması ilə yeni bir oyun, daha doğrusu, oyun içində oyun başlamış olur. Cəza üzərində qurulan və ya oyunun qaydalarını cəzaların təyin etdiyi oyunlardan biri

də “Əl üstə kimin əli” oyunudur. Bu oyunun bir neçə variantı vardır. Bir varianta görə, bu oyunda uşaqlar dövrə vurub oturur, ayaqlarını bir yerə uzadırlar. Cəza çəkəcək oyunçunu tapmaq üçün aşağıdakı təkərləmə söylənir:

*Motal-motal,  
Tərsə motal.  
Yağ atar,  
Qaymaq tutar.  
Ağ quşum,  
Ağarçınım.  
Göy quşum,  
Göyərçinim.  
Qarğa qara,  
Durna hara...  
Çilmə çilik,  
Bircə əmlik.  
Qəmbər çarıq,  
Biz də varıq.  
Əmrəqulu  
Yoxdu pulu.  
Vur nağara,  
Çıx qırağa (5)*

Təkərləməni deyən başçı və ya oyunu düzənləyən əlini növbə ilə yoldaşlarının və özünün ayağının üstünə qoyur. Burada “çıx qırağa” sözləri kimin ayağının üstə deyilsə, o, ayağını çəkir. Sonra təkərləmə yenidən başdan ayağa söylənilir. Ən sonda uşaqlar bir-bir ayaqlarını çəkirlər. Ayağı axıra qalan uşaq cəzalılı hesab edilir və onu üzü üstə uzadıb, digərləri əllərini yumruq formasında onun kürəyinə qoyub soruşurlar:

- Əl üstə kimin əli?

Oyunun qaydasına görə uşaq əlini onun kürəyinə qoyan ən sondakı əlin sahibini tapmalıdır. O, bunu bilərsə cəza bitir, uşaq əlin sahibini tapmadıqda digərləri “Götürün vurun, yalandır” - deyib onun kürəyinə vurur və yenə soruşurlar:

- Əl üstə kimin əli? (1, 302)

Oyun əlin sahibini tapana qədər davam edir.

Qarabağda məşhur olan “Dəsmalatdı” oyunu da cəza üzərində qurulmuşdur. Burada dəsmalı atıb qaçan uşaq tutulub öncə cəzalandırılır. Oyunun sonunda “şoraba” adlandırılan, yəni tutulub ortaya yığılan oyunçuların “cəzandırılması” prosesi başlayır. Oyunun şərtinə görə “şoraba”lar dəstənin istəyinə görə ya oxumalı, ya oynamalı, ya da hansısa bir iş görməlidir. Cəzalandırma oyunun sonunu gözləmədən oyunun ortasında da baş verə bilər. Cəza “şoraba”lardan birinin “şpaqat açması”, başqasının “Heyratı” muğamını, digərinin “Qarabağ” mahnısını oxuması və s. şəkildə verilir.

Bütövlükdə, cəza üzərində qurulan oyunlardan biri də təhkiyəli uşaq oyunu olan “Şah, vəzir”dir. Bir çox variantı olan bu oyunda beş-altı uşaq və ya gənc iştirak edir (4, 241). Qapalı məkanda oynanan “Şah, vəzir” oyununda əsasən 6 nəfər iştirak edir. “Oyunu başlamaq üçün 6 kiçik kağız parçası götürülür. Bu kağız parçalarına “şah”, “vəzir”, “vəkil”, “cəllad”, “tapan” və “oğru” sözləri yazılıb qatlanır. İştirakçılar dövrə vurub oturlar. İştirakçılardan biri qatlanmış kağızları ovcunda qarışdırıb ortaya atır. Hər birini götürüb açır, xəlvəti oxuyur. Başqasının kağızına baxmaq olmaz. Hər kəs kağızda yazılmış rolu oynayır. “Şah” sözü yazılmış kağızı götürən oyunçu deyir:

Kimdi tapan?

Tapan cavab verir ki, mən.

Şah elan edir:

- Bu gün mənim (yaxud vəzirin, vəkilin) xəzinəsi oğurlanır. İndi oğru tapılmalıdır. Hamı təşviş keçirir. Oyunçular deyirlər:

- Tapan, oğrunu tap. (hətta "oğru" da deyir ki, oğrunu tap.)

Tapan diqqətlə iştirakçıların üzünə baxır, nəhayət, oyunçuların birinin adını deyir. Əgər həmin adı çəkilən oğru yox, vəzir, vəkil və ya başqa oyunçudursa, həmin oyunçu qəzəblənir:

- Sən nə cəsarətlə vəziri (vəkili, cəlladı) oğru adlandırırsan?! Çəkin onu dar ağacına. Kimdi, cəllad?

Cəllad baş əyir. Şah əmr verir:

- Vəziri oğru adlandırıdığı üçün onun qoluna üç yağlı sillə vur! (Şah bu və ya digər formada cəza əmrləri də verə bilər).

Bu zaman tapan qolunu çırmalayıb irəli uzadır. Vəkil onun əlini tutur, cəllad üç sillə ilə onu cəzalandırır. Sonra hər kəs öz kağızını əvvəlki kimi qatlayıb şaha

verir. Oyun yenidən davam edir.

Əgər tapan oğrunu düzgün tapırsa, şah qəzəblənir:

- Oğrunu hüzuruma gətirin!

Cəllad oğrunu gətirir.

Şah soruşur:

- Nə üçün oğurluq etmişən?

Oğru dinmir.

Şah:

- Oğurluq etdiyi üçün bunun qoluna on sillə vurun! - deyə, ona daha çox cəza verir.

Oyun bu şəkildə davam edir (2, 385). “Şah, vəzir” oyunu strukturuna görə Anadoluda oynanılan “Katil kim” oyununun eynidir.

Qarabağda oynanılan “Xan-vəzir” oyununun başqa bir variantına görə, “xan”, “vəzir”, “oğru” və b. seçilməsi kağıza yazılmış adlar vasitəsi ilə həyata keçirilir. Burada əsas məsələ “oğru”nun tapılmasıdır. Təbii ki, bu oyunda cəza (oğrunun əlinə ağacla vurmaq, saçını dartmaq, başına qapaz vurmaq və s.) tapılan “oğru” ya verilir.

Oyunda uduzana verilən cəza üzərində formalaşan oyunlardan biri də “Beşdaş” oyunudur. Azərbaycanın hər tərəfində, əsasən qızların oynadığı beşdaş oyunu cəza üzərində qurulub. Burada çimdikləmə, yağlama kimi cəzalar ümumi sayılır. Özəlliklə çimdikləmə cəzasında daşı göyə atıb tutma məqamında uduzanın əlini çimdikləyirlər. Daş yerə düşənə qədər cəza davam edir. Yağlama cəzasında isə daşı atıb-tutana qədər rəqibin əllərini sığallayırlar. Bu oyunun bir çox variantı vardır ki, hamısında da uduzan tərəf cəzalandırılır. Beşdaşın xüsusi cəza qaydaları var: “küpədən bal çıxartma”, “quşunu göstərmə”, “çimdikləmə”, “cırmaqlama”, “yağlama”. Uduzan tərəf daşların hamısını əlin üstünə düzür, sonra onları atıb tutur. Daşlardan hansı yerə düşübsə, həmin daş rəqibin cəzası olur. (Qətibə Mehdiyeva)

Əgər “quş göstərmə” cəzası olurdusa, daş düşdükdə, onu rəqibin barmaqlarının arasına qoyub bərk sıxırlar. Barmaq bərk ağrıyır. Quşu göstərə bilmirsə, istənilən qədər cəza verilir.

Kiçik yaşlı uşaqların ən sevimli oyunlarından olan “Siçan-pişik” oyununda uşaqlar dairəvi şəkildə əl-ələ tutuşurlar. Başçı oyunçulardan birini pişik, birini də siçan adlandırır. Siçan qaçır, pişik qovur. Əl-ələ tutuşanlar siçana imkan

vermərlər ki, içəri girsin. Pişiyə isə yollar açıqdır. Siçan uşaqların qollarının arasından soxulub içəri girir, yenə bayıra çıxır. Nəhayət, pişik siçanı tutur. İndi də digər iki uşağın biri siçan, digəri pişik olur. Beləliklə, oyun davam edir. Bu oyunun başqa bir variantında uşaqlar siçanı dövrənin içərisinə buraxmamalıdır. Siçan hansı uşağın qolunun altından dövrənin içərisinə girə bilsə, o, siçan olur. Pişik isə başçı tərəfindən dəyişdirilir. Bu variantda cəza siçan olmaqdır (3, 195-197). Avropa çizgi filmindən (“Tom və Cerri”də pişik zalım, fürsətçi, ağılsız, siçan isə ağıllı, mərhəmətli və sevimli göstərilir) fərqli olaraq siçan sevimsiz, zərərli heyvan kimi göstəriləndiyindən uşaqlar siçan olmağı cəza kimi qəbul edirlər, ona görə də oyunda siçan olmamaq üçün bütün cəhdləri göstərirlər. Burada iki yüz əlli il bundan öncə söylənmiş bir fikri təkrarlamaq yerinə düşəcəkdir. Təbii ki, insanlığın tarixi qədər əski olan cəza anlayışı xalqdan xalqa, millətdən millətə, zamanlardan zamanlara dəyişir. Cəzanın ağırlığı və şiddəti hər millətin ruh halına uyğun şəkildə formalaşır (11, 156).

Beləliklə, oyunun fəlsəfəsi, bu fəlsəfi qənaətlərə görə qadağaları və cəzaları insanlıq tarixində oyunun nə qədər önəmli və mürəkkəb olduğunu göstərdi. Bütün hallarda oyun öncə özünü, sonra da başqalarını öyrətmək, tərbiyə etmək üçündür.

### Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan etnoqrafiyası. III cild. Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı, 2007
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. V Kitab. Qarabağ folkloru. Toplayanlar İ. Abbaslı, T. Fərzəliyev, N. Nazim. Bakı: Nurlan, 2009
3. Azərbaycan xalq ədəbiyyatından seçmələr. Qaravəllilər, oyunlar və xalq tamaşaları. Tərtib edənlər: H. İsmayılov, T. Orucov. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
4. Novruz bayramı ensiklopediyası. Tərtib edənlər: B. Abdulla, T. Babayev. Bakı: Şərq-Qərb, 2008
5. Söyləyici: Mədinə Həsənova 1941-ci il doğumlu, natamam orta təhsilli, Xırmandalı kəndi, Masallı rayonu. Toplayan: Füzuli Bayat. Toplama tarixi 2011-ci il
6. Bayat F. Ana hatları ilə türk şamanlığı. İstanbul: Ötüken, 2006
7. Huizinga J. Homo Ludens. Oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme. Çeviren M. A. Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı, 2013
8. Sırrı L. A. “Aşık Paşaya atfedilen iki risale”, Türk dili araştırmaları yaylığı. Belleten, Ankara, 1955
9. Slade A., Wolf D. P. Children at Play. New York: Oxford University



Press, 1994

10. Басилов В.Н., Низяклычев К. Пережитки шаманства у туркмен – човдуров. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва: Наука, 1975

11. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. Москва, 2004

12. Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. Сборник Музея антропологии и этнографии, Т. 5, вып.. 1, Петроград, 1918

13. Снесарев Г.П. Реликты до мусульманских верований и обрядов у узбеков Хarezма. Москва: Наука, 1969

## PHILOSOPHY OF THE GAME. PROHIBITIONS AND PENALTIES IN THE GAME

*Fuzuli BAYAT*

*ANSA, Ph. D. in philological sciences*

*Azerbaijan*

### Summary

In this article on the game philosophy, the essence of the game was studied in terms of Homo Ludens' theory of Europe. The game, which is even more ancient than the history of humanity, began functioning with the creation of living beings and gained different meanings by the emergence of people. Game is the orientation of needed energy to the certain direction in terms of the continuity of life. In short, the game is our contact with another world with our body language. What we see in the world, animate and inanimate, muscular and abstract - everything plays. In dichotomic division, just like the good played with evil, day with night, sun with moon, babies also playing with children, children playing with children, children playing with animals, adults playing with children, adults playing with adult. In Islamic philosophy, all this has been learned in four games: wheel, dance, affiliation (muallak) and powerlessness (pertav) and everything is explained by the arrival of water to the wheel, turning of fire to the dance, affiliation of the wind, powerlessness of the land. There is a resurrection in the first, vitality in the second, courage in the third and power dissipation, deceleration in the fourth. For the first time in the article, the philosophy of the game has been tracked from the beginning to the end.

**Key words:** game, body language, four game theory, philosophy, energy

## ФИЛОСОФИЯ ИГР. ЗАПРЕТЫ И НАКАЗАНИЯ В ИГРАХ

Физули БАЯТ

*НАН, докт. филол. наук, проф.*

*Азербайджан*

### Резюме

В данной работе касательно философии игр, идет попытка исследования сущности игры, с точки зрения теории Гомо Люденса, которая достаточно известна в Европе. Игра, являясь древнее человеческой истории, начал свою деятельность с возникновением живых существ, а с появлением человека на земле, игры приобрели различную семантику (смысл). С точки зрения продолжительности жизни, игры, нужную энергию распределяют в определенном направлении. Яснее выражаясь можно сказать то, что игра, контактируя с языком нашего тела, является средством общения с другим миром. Все что существует в мире: живое и мертвое, конкретное и абстрактное - и все вместе взятое в той или иной форме ведет свою игру. В дихотомическом разделе идет игра добра со злом, игра ночи с днем, луна играет с солнцем, дети играют с младенцами, дети играют с животными, взрослые играют с детьми, взрослые играют со взрослыми. В исламской философии все эти игры находятся в рамках четырех игр – колесо, танец, быть верным и бросаться, которые исследованы и имеют свое объяснение, такие как круговорот воды в колесе, игра языков пламени, становление верности ветерка, а так же становление бросания земли. В первом имеется возрождение, во втором есть оживленность, в третьем наблюдается спонтанность, в четвертом можно наблюдать усталость и замедление. Впервые в статье прослеживается возникновение философии игры, вплоть до его завершения.

*Ключевые слова: игра, язык тела, теория четырех игр, философия, энергия*

*Rəyçi: prof.S.H.Orucova*

## İLYAS ƏFƏNDİYEVİN BELLETRİSTİKASI: TƏHKİYƏ TEXNİKASI, NARRATİV İNSTRUMENTARİLƏRİ

*Nizami TAĞISOY*

*AMEA, professor*

*Azərbaycan*

*nizami.mamedov@mail.ru*

### Xülasə

Məqalədə zəngin yaradıcı irs qoyub getmiş İlyas Əfəndiyevin belletristikasının əsas hissəsi təhlillərə cəlb edilir, onun kiçik hekayələri, povestləri və həyatı geniş şəkildə təsvir edən iri həcmli romanları nəzərdən keçirilir. Məqalədə göstərilir ki, yazıçı xalq folklor ənənələri və tarixi faktlardan istifadə edərək əsərlərinin təhkiyə materialını oxucular üçün son dərəcə maraqlı edə bilir. Məqalə müəllifi İlyas Əfəndiyevin yaradıcılığı ilə bağlı baxışlarını ümumiləşdirməklə belə nəticəyə gəlir ki, yazıçının belletristikası öz poetika və məzmunu etibarilə onun yaradıcılıq nümunələrinin təkrarı deyildir. İlyas Əfəndiyev süjet gedişlərinin qurulmasında orijinallığa üz tutmaqla qəhrəmanların şablonçuluğa uyğunluğunu, obrazların stereotipliyini qəbul etmir, əksinə, yazıçı öz yaradıcılığının fərdi ekspressiv poetexnologiyasını nümayiş etdirməyə müvəffəq olur.

*Açar sözlər: belletristika, yaradıcılıq üslubu, mənimsəmə, roman mətni, folklor ənənələri, episentr, instrumentarilər, semiotik işarələr*

İlyas Əfəndiyevin yaradıcılıq yolu, nəsr və dramaturgiyasının poetikası, müasir Azərbaycan ədəbiyyatında tutduğu yer çeşidli aspektlərdən araşdırılmış, üslub dəst-xətti geniş təhlil obyektinə çevirilmişdir. İ.Əfəndiyevin yaradıcılığına bir küll halında nəzər salmaq və nəsr əsərlərində qoyulmuş problemləri sağlam təfəkkür rakursundan təhlil etmək əvvəlki kimi bu gün də kifayət qədər aktualdır. Ədibin yaradıcılığının həmişəyaşarlığı nəinki onun maraqlı dramaturgiyasının, mövzu, obrazlar bolluğu və orijinallığı, həm də nəsr əsərlərinin məzmun mündəricəsi ilə səciyyəvidir.

Bədii yaradıcılığa lirik hekayələrlə başlamış və 1939-cu ildən oxuculara təqdim olunmuş "Kənddən məktublar" adı altında beş hekayəsi yazıçının şirin, lirik, aydın və ifadəli nəsr dili, özünəməxsus təhkiyə üslubu hekayələrinin süjet

xəttində sadə, həyat lövhələri yaratmağa çalışan yazıçının orijinal dəst-xəttindən xəbər verirdi.

“Aydınlıq gecələr” kitabı İ.Əfəndiyevin nəsr qələminin getdikcə naxışlandığını sübut edirdi. 1940-cı illərdə yazılmış “Apardı sellər Saranı”, “Durnanın günahı”, “Kiçik bir poema”, “Qəhrəman ilə bülbülün nağılı”, “Yarımçıq qalmış portret haqqında mahnı”, “Qarı dağı”, “Sən ey qadir məhəbbət”, “Qoca tarını çaldı” və s. kimi hekayələrdə, bir tərəfdən, folklor ünsürləri, digər tərəfdən, Böyük Vətən Müharibəsi ilə bağlı arxa cəbhənin aparıcı qəhrəmanları hesab edilən qadın obrazları diqqət mərkəzinə çəkilirdi. Bu qadınların timsalında müharibəyə yollanmış ərlərini ülvi məhəbbətlə sevmə, həssas qəlbli, xəyalpərəst insan obrazları görünməkdədir. Onlar iradəcə zəif olduğundan öz ərlərinin ayrılıq və sevgi iztirablarına çətinliklə sinə gərirlər. “Durnanın günahı” (1941) hekayəsinin qəhrəmanı da belədir. Müəllif burada obrazın mənəvi iztirablarını görümlü lirik bir dillə təsvir edir.

İlyas Əfəndiyevin “Gözlənilməyən sevgi” (1939) hekayəsində Darülfünunda bir yerdə təhsil alan iki gəncin — sifət baxımından çirkin, lakin istedadlı Həsənlə olduqca gözəl Güləranın sevgi macəraları qələmə alınmışdır. Həsən bilikdə hamıdan üstün olsa da, öz çirkinliyinə görə Güləradan çəkinməsinə baxmayaraq, qız onu ürəkdən sevdiyini Həsənlə bir yerdə təhsil alan yoldaşına verdiyi məktub vasitəsi ilə bildirir. Həsənsə öz çirkinliyinə görə Güləranın onu doğrudan da sevəcəyini təsəvvürünə belə gətirmir. O, dostuna deyir: “Bu qədər çirkin bir sima ilə hasarlanmış könül heç nə ilə razılaşmaq istəmir. Mən ona qandıra bilmirəm ki, bir düşün, əzizim, bir təsəvvür et ki, xarici görünüşün Viktor Hüqonun Kvazimodasından da eybəcərdir” (2, 22). Gülərə isə ona məktubunda “Sizdəki yüksək qəlb mənim üçün dünyada hər şeydən qiymətlidir. Onu məndən əsirgəməyin” (2, 23) yazır. Həsənin altı qardaşı o, 5 yaşında olarkən öldürülmüş, anası başqalarının qapısında paltar yumuş, özü isə uşaqlıqdan özgələrinə quzu otarmış, öz zəhməti sayəsində Moskvadakı Darülfünunda təhsil alıb Bakıya qayıtmış, burada dosentə qədər yüksəlmiş, nəhayət, Gülərə ilə xoşbəxt ailə qurmuşdu.

“Apardı sellər Saranı” (1940) hekayəsi folklor süjetlərindən nəşət almaqla olduqca nostalji və titrədici bir dillə qələmə alınmışdır. Anası erkən vəfat etmiş Saranın babasının ümidinə qalması, onun Xançobanın sevgilisi olması, yadelli bir şahın yolu Muğandan keçərkən onun Saraya gözü düşməsi, qızı özü ilə

aparmaq istədiyi zaman atasının qızı şahın əlindən alıb çaya atması xüsusi hisslərlə tərənnüm edilir. Əsərdə folklor motivlərinə dirənən psixoloji gərginliklərlə yanaşı, həm də müəllif tərəfindən etnik-millî qeyrət məsələsi ön plana çəkilir.

“Qəhrəman ilə bülbülün nağılı” (1942) hekayəsi rəvayət və əfsanələr üzərində qurulmuşdur. Burada igidlə bir qız arasında olan sevgi macəraları maraqlı haşiyələrlə öz təsvirini tapır. Müəllif əsərdə oğlanın yuxularını, öz sevgilisi ilə görüşünü sentimental ruhda əks etdirməyə müvəffəq olmuşdur. Hekayə xeyli məqamları ilə qazax yazıçısı M. Auezovun “Yaşa bürünmüş gözəl” povestindəki təsvirlərə bənzəyən analogiyalarla zəngindir.

“Yarımqıq qalmış portret haqqında mahnı” (1943) hekayəsindəki rəssam Elmarın obrazı isə bizə rus yazıçısı Korolenkonun “Kor musiqiçi” və türkmən nasiri Nurmurad Sarıxanovun “Şükür baxşı” povestlərinin bəzi fraqmentlərini, o cümlədən Şükür baxşının özünü xatırladır. Gənc 19 yaşlı musiqiçi Güllər xanıma olan sevgi əsərdə saf duyğularla qələmə alınır. Elmar rəssamdır. Onun gözü tutulduğundan və onun açılmasına heç bir ümid olmadığından Elmar korlar evinə getmək istəsə də, Güllər onu buraxmır. Əvvəllər hərbiçi olmuş Elmar belə vəziyyətlə barışmaq istəməyib tapançası ilə özünü öldürmək qərarına gəlir. Bu zaman əlini stolun üstündə gəzdirib, çoxdan unudularaq orada qalmış bloknotu və qara karandaşı (2, 39) götürür. Bloknotdan vərəq cırıb Güllərə son sözünü yazmağa başlayarkən Güllərin pianoda ifa etdiyi musiqi səsi qəlbinə hakim kəsildiyindən onu lap uzaqlara çəkib aparır. Elmar Gülləri heyrət və həyəcanla dinləyir. O, Güllərin çaldığı bu musiqi ilə özünün tamamlaya bilmədiyi portreti arasında qərribə bir oxşarlıq görür və ona elə gəlir ki, bu musiqi nömrəsi məhz Elmarın çəkdiyi yarımqıq portreti tamamlayır.

“Qarı dağı” (1944) hekayəsi rəvayət və əfsanə motivlərinə söykənməklə qələmə alınsa da, əslində əsərdə işğalçılıq, əzazillik pislənir. Yadelli şah Azərbaycan şəhərini işğal edir, insanları qətlə yetirir. Bunun təntənəsi olaraq şah qan dənizinə çevrilmiş şəhərin yanında yeddi gözəl dirəkli çadır qurdurub şadyanalıq etdiyi zaman vəziri Taygöz Yusif ona oğlu Maliktacın bərk xəstələndiyini xəbər verir. Şah məmləkətin ən tanınmış loğmanlarını oraya dəvət etməyi əmr etsə də, ona kömək edəcək bir falçı qarından başqa heç kim tapılmır. Qarı Maliktacı dağlardan yığıdığı çiçəklərlə müalicə edir. Oğlan özünə gəlir. Qarı həmin çiçəklərin şirəsindən şahın özünə də verir. Şah bundan xoşhal olub, ona iki kisə qızıl verir. Viran qalmış şəhərin adamları qarını satqınlıqda suçlayırlar.

Az sonra şah da, oğlu da qarı verdiyi həmin şirədən zəhərlənib, dəhşətli əzablarla canlarını tapşıırırlar. Qarı qəsb edilmiş xalqının qisasını alır. Şahın adamları qarını Savalanın döşündə torpağın altında qoyurlar, hərə onun üstünə bir at torbası torpaq tökür. Qarı basdırılan yerdə böyük bir təpə yaranır. Təpəyə “Qarı dağı” adı verilir. Oradan bir çeşmə qaynayır. Uzaq yoldan gələnlər onun suyundan içib, ürəklərinin yanğısını söndürürlər...” (2, 45).

Ümumiyyətlə, İlyas Əfəndiyevin belletristikası onun bütöv yaradıcılığının mühüm səhifəsini təşkil edir. 1950 – 1960-cı illərdə qələmə aldığı “Gülaçar”, “Su dəyirmanı”, “Yaylaq qonşumuz”, “Yun şal”, “Qırçı və qızıl çiçək” kimi həyat həqiqətlərinə fərdi baxış bucağından münasibət dövrün reallıqlarını əks etdirmək baxımından maraqlıdır. Hekayələrindəki Sənubər, Sonabəyim, Gülaçar, Sərkər, Eyvaz, Humay, Südabə, Cəmil, Qədir, Musa və başqa bu kimi obraz, xarakter və personajlar İ.Əfəndiyev belletristikasının özünəməxsus tərəfləri ilə oxucu yaddaşında yer alır. Ədibin yaradıcılığı üçün adi məişət detallarının seçilib uğurlu təsvirlərlə təqdim olunması xarakterikdir. Bir şeyi qeyd etmək yerinə düşər ki, İ.Əfəndiyevin hekayələrinin xeyli qisminə M.Şoloxovun “Don hekayələri”nin analogiyalarını görmək olur. Bu baxımdan müəllifin “Yun şal” hekayəsinin bəzi cəhətlərini M.Şoloxovun “Don hekayələri”nə daxil etdiyi “Xal” hekayəsi ilə müqayisə edə bilərik. Bundan başqa İ.Əfəndiyevin belletristikası M.Şoloxovun “Don hekayələri”ndə daha çox qabardılmış məişət və həyat psixologizmlərinin təsvirində ortaya çıxır. Şoloxov və Korolenko nəsrinin İ.Əfəndiyev nəsrinə təsirindən danışdıqda, həm də Azərbaycan ədibinin digər yazıçılarımızın yaradıcılığına təsirindən də söhbət açmaq zəruridir. Bu baxımdan “Qarı dağı” hekayəsinin bəzi motivlərinin Şərif Ağayarın “Harami” romanına pozitiv təsirini də qeyd etməyə ehtiyac vardır. Bir mühüm müşahidəmizi də bölüşməyi vacib hesab edirik. Belə ki, belletristika bir janr kimi İ.Əfəndiyevin əksər mədəni-mənəvi, sosial-ictimai, fəlsəfi-estetik problemləri onun sonra qələmə alacağı monumental nəsr əsərlərində daha dərindən işləməsi üçün bünövrə rolunu oynaya bildi. Əlbəttə, etiraf etməliyik ki, iri həcmli nəsr əsərlərinin yaranma ənənəsi ədəbiyyat tariximizdə o qədər də uzun keçmişə malik deyildir. Bununla belə İ.Əfəndiyev bu janrda məharətli nasir kimi monumental nəsr texnikasına uğurla yiyələnməyi bacarmışdır.

Belletristikasında (“Qəhrəman ilə bülbülün nağılı”, “Apardı sellər Saranı”, “Qarı dağı” və s.), iri həcmli nəsr nümunələrində (“Xan qızı Gülsənubərlə tarzən

Sadıqcanın nağılı”, “Valehlə Sarıköynəyin deyişməsi” və s.) folklor poetikasına və tarixə müraciət edən yazıçı heç də korporativ məqsəd güdməmiş, onlardan əsərlərin mahiyyətini oxuculara daha yaxşı aşılamaq üçün yararlanmışdır. “Apardı sellər Saranı” lakonik hekayəsində Saranın süd anasının qaşqa çeyran olması, “dağların onun gözəlliyinə heyran qal”ması, “çiçəklərin ona qibtə et”məsi, aşuqların onun hüsnünə dastan deməsi, “elin yaylağa köçməsi”, “göylərin qeyzlə gurlaması, ildırımın çaxıb, qoca dağın şiş təpəsini parçalaması, Muğanın titrəməsi və s. müəllifin əsərin ideyasından gələn məziyyətləri ortaya çəkməsi ilə bağlı olmuşdur.

“Söyüdlü arx” (1958) romanının baş qəhrəmanı Nuriyyə şəhərdən kəndə işləməyə gələn gənc aktrisadır. Əsərin süjet xəttindəki novasiya ondan ibarətdir ki, Nuriyyə yalnız mədəni quruculuq işləri ilə məşğul olur. O, kitabxana müdiri işləyə-işləyə dram dərnəyi təşkil edib, gəncləri oraya cəlb edir. Təsərrüfat işlərində yenilikçilərlə mühafizəkarlar arasında konflikt Söyüdlü arxın uzadılması problemiylə bağlı olmaqla bərabər, mübahisələr həm də kəndin rəhbər işçiləri arasında gedir.

Romanın uğurunu təmin edən Nuriyyənin mədəniyyət sahəsində fəaliyyət göstərməsi yox, onun mənəvi aləmi, şəxsi həyatıdır. Yazıçı qəhrəmanın həyatının məhz bu tərəflərinə diqqət yetirir. Roman birinci şəxsən – Nuriyyənin dilindən onun xatirələri kimi verilir. Nuriyyə altı il ərzində sevgisini ürəyində gəzdirdiyi Murada təsadüfən rast gəlir, lakin onun ailəsi olduğunu bildikdə sevgisini qəlbinin dərinliyində dəfn etməyə qərar verir. Romanın sonunda bu gözəl təbiətli qadın nəhayət ki, öz taleyinə qovuşur və əsər nikbinliklə sonuqlanır. Geç də olsa, onun aktrisalıq istedadı tanınır və Bakıya gəlib böyük sənət aləminə qovuşmağa müvəffəq olur.

İ.Əfəndiyevin yaradıcılığının məsuliyyətli tədqiqatçısı Y.İsmayılovun bu romanla bağlı irəli sürdüyü mülahazələr, fikrimizcə, daha doğrudur. O, haqlı olaraq Azərbaycan müəllifinin nəsrində lirik üslubi axarı düzgün müəyyənləşdirməklə (3, 139) müəllifin nəsrində yeni təmayüllərə qoşulduğunu və bu baxımdan onun yaradıcılıq üslubunun V.Şukşin, B.Titov, A.Gelman, G.Boçarov, İ.Yefremov, M.Stelmax, M.Slutski, İ.Drutse, N.Dumbadze kimi müəlliflərlə oxşar məqamları bölüşdüyünü qeyd edir. Dilinin axıcılığına görə M.Cəlalin “Söyüdlü arx”ı “oxunaqlı əsər hesab etməsi də doğru müşahidələrdəndir (4, 104). Bununla belə, əsər ümumən Nuriyyənin məhəbbət romanı təsirini

bağışlasa da, orada yer almış problemlər daha köklü mədəni-mənəvi həyatla səsleşməklə həqiqət və işiq axtarışında olan insanların mahiyyətini daha dərinədən açmağı hədəfləmişdir.

“Körpüsalanlar” (1960) romanının qəhrəmanları sovet dövrü üçün gərəkli ictimai əməklə məşğul olan dörd nəfərlik körpüsalanlar briqadasıdır. Romanın qəhrəmanı Səriyyə ali təhsilli mühəndisdir, ailəlidir, o, briqadada buldozerçi işləyən Qəribcana xüsusi münasibət bəsləyir. Bununla belə, Səriyyənin trest müdiri işləyən vəzifəli əri vardır. Adil öz arvadını sevir və onun sərbəstliyinə də dözüür. Lakin Səriyyə üçün bu azdır: onun Qəribcana münasibətləri inkişaf etdikcə dedi-qodulara səbəb olur. Nəhayət, o, ərindən ayrılıb buldozerçi ilə həyat qurur. Bu süjetdə yazıçı 50 – 60-cı illərdə ədəbiyyatda az işlənən şəxsiyyət azadlığı, sərbəst düşüncə və hər kəsin seçim hüququ kimi məsələləri diqqət mərkəzinə gətirir.

“Körpüsalanlar” romanı lakonikliyinə baxmayaraq, öz maraqlı süjet xəttinə görə nəinki yazıldığı dövrün həqiqətlərini əks etdirmək baxımından, həm də insanların gələcəklə bağlı qurduqları xəyalların rəmzi ifadəsi kimi qəbul edilməlidir. Romandakı Səriyyə obrazı oxucular və ədəbi tənqid tərəfindən (M.Cəfər, S.Əsədullayev, Y.Seyidov, M.Arif) birmənalı qarşılansa da, təsvir olunan dövrün fərqli obrazı kimi dəyərləndirilməlidir.

İ.Əfəndiyevin “Dağlar arxasında üç dost” (1963) romanı da kənd həyatına həsr edilməklə yazıçının nəsr dilinin və dil-üslub xüsusiyyətlərinin ovxarlanmış tərəflərini özündə əks etdirir. Ailə, məhəbbət problemləri ilə yanaşı, əsərdə pozitiv qəhrəman yaratmaq istəyi romanın episentriyə əsas yer tutur. Romanda yazıçı üçün başlıca məqam həyat həqiqətlərinə əksiliklər kontekstində nəzər salmaqdır. Ucqar kəndlərimizdən birinin həyatı, insanların mənəvi durumu, əxlaq məsələsi, personajların daxili aləminin məişəti fonunda təsviri, insanların dünya baxışları, vətəndaşlıq hissi, gələcək uğrunda mübarizəsi və s. kimi roman mətnində yer almış problemlər, təhkiyənin strukturunda folklor ünsürlərinin özünü nümayiş etdirməsi yazıçının özünəxas bədii üslubunun özəlliyi kimi başa düşülməlidir.

“Valehlə Sarıköynəyin nağılı”nda (1976 – 1978) İ.Əfəndiyev üslub və forma axtarışları ilə diqqəti cəlb etməklə, yığcam həcmli belletristikasında olduğu kimi, roman yaradıcılığında da folklor poetikasından və bədii ifadə vasitələrindən istifadəyə üstünlük verir. Bundan sonra müəllif yaradıcılığının



yetkin çağında kənd mövzusunda müraciət edib “Geriyə baxma, qoca” (1980) romanını və “Üçatılan” (1981) povestini oxuculara ərməğan edir. Hər iki əsər avtobioqrafik xarakterli olmaqla yanaşı, həm də özünün qəhrəmanlar qalereyası ilə zəngindir. Burada yazıçı indiyə qədər qələmə almadığı uşaqlıq xatirələrinə söykənir. Bu nümunələr təcrübəli ədəbin nəsr zövqünün uğurlu nəticəsi kimi nəzərdən keçirilməlidir. Burada İ.Əfəndiyev ilk dəfə olaraq içindən çıxdığı kənd mühitini, adamlarını, dərinədən tanıdığı və sevdiyi yaxın qohumlarını, nəsil-nəcabətinin bəzi xüsusiyyətlərini ədəbiyyata gətirməyi mühüm hesab etmişdir.

“Geriyə baxma, qoca” romanının episentriindəki balaca Murad yazıçının öz fərdi obrazı olmaqla, həssas qəlbli, hər şeydən təsirlənən, mənəvi işığa və insan xoşbəxtliyinə pərəstiş edən bir uşağın obrazıdır. Müəllif adamlara, hadisələrə, tərəkəmə həyatının mənzərələrinə bağlılığı ilə yanaşı, Muradın gələcək yazıçı kimi mənəvi keyfiyyətlərini ön plana çəkir. Əsərdə yazıçının bütün yaradıcılığında qırmızı xətt kimi keçən, oxucunu xəyallar qanadına alan bir nağıl romantikası, lirizm, gözəlliyə rəğbət, eybəcərliyə nifrət hissləri Muradın simasında fərdi cizgilərlə təzahür etdirilir.

Beləliklə, söylədiklərimiz gözlərimiz qarşısında İ.Əfəndiyevin nəsr dünyasının özünəməxsus palitrasını yaradır. Vaxtı ilə A.Puşkin deyirdi ki, nəsr daim fikrin və yenə də fikrin hərəkətini tələb edən bir şeydir. Çünki nəsrin tarixi baxımdan izahına nəzər saldıqda görürük ki (lat. prosa, prosa oratio), o birbaşa sərbəst hərəkət edən nitqi, yaxud bədii nitqin iki mühüm təşkili üsulunu nəzərdə tutur.

İlyas Əfəndiyevin belletristikasının formalaşmasına, fikrimizcə, oxucu kütləsinin də müəyyən təsiri olmuş, bu maraqlı və mürəkkəb ədəbi proses elmini sintetik və eyni zamanda dinamik bütövə çevirə bilmişdir. Qeyd edək ki, belletristika əsas etibarilə insan qəlbinin təhlilini nəzərdə tutur. İ.Əfəndiyev belletristikasının ən dəyərli tərəfi də budur ki, müəllif əsərlərində təsvir etdiyi həyat həqiqətlərini, yaxud real mənzərələri deformasiyaya məruz qoymur, əsəri üçün ən zəruri olanları öz yazıçı professionallığı ilə təhlillərə cəlb edir.

Biz də belə olduğu halda diskurs-təhlil instrumentarilərindən istifadə edib ədəbin hekayələrinin, povestlərinin və romanlarının mətnlərini qeyri-mətn reallığı kontekstində təhlillərə cəlb edib mətnin öz semantik tutumunu onun praqmatikasına və sintaksisinə müvafiq olaraq araşdırmağa çalışmalıyıq. Yazıçının təhkiyə üslubuna nəzər saldıqda bu əsərlərdəki inteqrasiyalaşdırıcı

instrumentin, daha doğrusu, təhkiyə texnikasının, yaxud narrativinin gedişinə diqqət yetirmək zəruridir. İ.Əfəndiyevin belletristikasında (hekayə, povest və romanlarında) təbiidir ki, söhbət kimlərdənsə gedir və mükəmməl personajlar sistemi olmadan bunu etmək də mümkün deyildir. Burada narratologiya spesifik tədqiqat texnikası kimi diskurs-təhlil çərçivələrində integrativ texnologiyaların (lingvistik və ədəbiyyatşünaslıq instrumentarilərinin) köməyi ilə nəzərdən keçirilməsi daha effektiv olub, hər bir əsərin təhkiyə və personaj strukturunun forma və məzmun vahidliyi, bütövlüyü barədə bitkin təsəvvürlər yarada bilər.

İ.Əfəndiyevin belletristikası konkret tarixi dövrün mühüm mədəni mənzərəsini təcəssüm etdirməklə oxucuların ümdə maraqlarını ödəyə bilir. Eyni zamanda bu da bilinməlidir ki, İ.Əfəndiyev belletristikası nəsrimizdə həm də yenilikçilik rolunu oynayır. Çünki ədibin keyfiyyət etibarını ilə seçilən belletristikasında insanın düşdüyü vəziyyətin, yaşadığı halın, mənəvi-emosional uğur və sarsıntıların, yaxud razılıq və narazılıqlarının, dünya və həyatla bağlı qarşılıqlı təmaslarının harmoniyası yaranır.

Ədəbin yaradıcılığı bu baxımdan xeyli mühüm xüsusiyyətlərə, yüksək klassik estetik nüfuza malik olsa da, Azərbaycan klassik nəsrinin ənənələrini mənimsəyib inkişaf etdirsə də, onun bugünkü ədəbi tənqid nöqtəyi-nəzərindən yeganə çatışmazlığı müəllifin bədii təfəkkürünün semiotik işarəsinin postmodernist səviyyədə təhlilə oturmaması ilə bağlı ola bilər. Bu da ona görə baş verir ki, postmodernist intermətn mətn sahəsində müxtəlif ziddiyyətdə olan diskurs və sosioletləri bir-birinə qarşı qoymağı nəzərdə tutur (1, 67).

Beləliklə, İ.Əfəndiyev belletristikasında elə yeni estetik nümunə, varlığın və həyatı dərkən elə yeni modeli ortaya çıxır ki, onlar normal sənətin mahiyyəti olaraq oxucu stereotiplərinin özü ilə ziddiyyətlərə girir. İ.Əfəndiyev belletristikası öz poetikası və məzmununu etibarını ilə ona qədərki nümunələrin təkrarı deyil, həyata, varlığa, onlarda baş verən və verə biləcək hadisə və hallara stereotiplikdən, sxematiklikdən, aparıcı süjet gedişlərindən, qəhrəmanların şablonçuluğundan tipajlanan çoxsaylı priyomlardan, ekspressiv poetika texnikasının primitivizmindən kənardır. Buna görə də ənənəvi ədəbiyyatşünaslıq və ədəbi tənqiddə istifadə edilən təhlil prinsipi və interpretasiyada köhnə klassik modellərə üz tutulsa da, bu mexanizmlər digər prinsipial məsələlərin həllində söz işarəsinin semantikasını və onun praqmatik vektorunu dəyişməyə istiqamətlənməlidir. Çünki ədəbi işarənin praqmatik aspekti əsərin mətn quruluşu və mətnin

mənimlənməsi konteksti ilə bağlıdır. İ.Əfəndiyevin nəsr yaradıcılığına məhz bu rəkursdan yenidən baxılması zəruridir.

### Ədəbiyyat:

1. Борисенко А.В. Семиотика интертекстуальности. Тверь, 2005
2. Əfəndiyev İ. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə, I c., Bakı: Avrasiya press, 2005, 280 s.
3. İsmayilov Y. İlyas Əfəndiyevin yaradıcılıq yolu. Bakı: Elm, 1991, 263 s.
4. Mir Cəlal. Klassiklər və müasirlər. Bakı: Azərnəşr, 1973

## FICTION ILYAS EFENDIYEV TECHNIQUE OF NARRATION AND NARRATIVE TOOLS

*Nizami TAGHISOY*  
*ANSA, Ph. D. in philological sciences*  
*Azerbaijan*

### Summary

This article analyzes the main part of the fiction of Ilyas Efendiyev, who has left a rich artistic legacy. Studied as undersized stories, novels, and novelty novels in which life is portrayed in full volume. It points out that as a writer, taking advantage of folk-folk traditions and historical factors, makes the narrative fabric of his writings quite interesting and fascinating for the reader. The author of the article, summing up his views on the work of I.Efendiyev, comes to the conclusion that the writer's fiction is not a repetition of his creative writing in its poetics and content. Being distant from the stereotype of the images, the sketchiness of the plot moves and the template character of the characters, reflects the individuality of the expressiveness of the poet technology of the writer himself.

**Keywords:** fiction, creative stilly, reception, novel text, folklore traditions, epicenter, toolkit, semiotic signs

**БЕЛЛЕТРИСТИКА ИЛЬЯСА ЭФЕНДИЕВА:  
ТЕХНИКА ПОВЕСТВОВАНИЯ И НАРРАТИВНЫЕ ИНСТРУМЕН-  
ТАРИИ**

*Низами ТАГИСОЙ*  
*НАНА, докт.филол.наук, проф.*  
*Азербайджан*

**Резюме**

В данной статье анализируется основная часть беллетристики Ильаса Эфендиева, оставившего богатое творческое наследие. Изучаются как маломерные рассказы, повести и крупноколибрные романы, в которых жизнь изображается полнообъемно. Указывается на то, как писатель, пользуясь народно-фольклорными традициями и историческими фактами, делает повествовательную ткань своих сочинений достаточно интересной и увлекательной для читателя. Автор статьи суммируя свои взгляды относительно творчества И.Эфендиева, приходит к мысли о том, что беллетристика писателя по своей поэтике и содержанию не является повторением его творческого письма. Будучи отдалённым от стереотипности образов, схематичности сюжетных ходов и шаблонности героев, отражает индивидуальность экспрессивности поэтехнологии самого писателя.

*Ключевые слова:* беллетристика, творческий стиль, рецепция, роман-ный текст, фольклорные традиции, эпицентр, инструментари, семиотические знаки

*Rəyçi: prof.S.H.Orucova*

**AZƏRBAYCAN XALQININ AĞAC VƏ BİTKİLƏRLƏ BAĞLI  
QƏDİM İNANC, ADƏT VƏ MƏRASİMLƏRİNDƏ  
DEMOQRAFİK BAXIŞLAR**

*Aydın MƏMMƏDOV*

*BDU, dosent*

*Azərbaycan*

*aydin.mmm dov.67@ mail.ru*

**Xülasə**

Bu məqalədə xalqımızın doğum, artım, nəsil himayəçisi sayılan həyat ağacı və digər müqəddəs bitkilərlə bağlı qədim inanc və mərasimlərdən söz açılır.

Əcdadlarımız uzun əsrlər boyu həyat ağacının böyük kəramətinə və qüdrətinə tapınıblar. Onlar inanırdılar ki, həyat ağacının sirli, möcüzəli və himayəedici qüvvəsi, təsiri olmadan nə kölgəli meşələr, nə zümrüd çəmənlər, nə dəniz kimi dalğalanan ucsuz-bucaqsız zəmilər, nə də ki, ümumiyyətlə, torpağın məhsuldarlığı mövcud ola bilməz. Həyat ağacının ətraf mühiti canlandıran, ona rəvnəq verən təsiri olmazsa, onda yer üzündə hər cür inkişaf dayanardı. O zaman budaqlarda yarpaqlar saralıb-solar, meşələr boş qalar, otlaqlar sıradan çıxar, güllər-çiçəklər əlvan, şux rənglərini, qönçələrini itirib quruyardılar. O zaman bağçalarda bar, zəmilərdə taxıl olmazdı. İnsanlara əzab, üzüntü gətirən aclıq aləmi çənginə alar, insan nəslinə son qoyardı.

Azərbaycan xalqı dünyanın ən qədim xalqlarından biridir. Ölkəmizdə, hələ ən qədim dövrlərdə, çoxuşaqlılığa böyük meyl mövcud olmuşdur. Nəsil artımı ilə bağlı bir çox demoqrafik prosesləri himayə etdiyinə görə Həyat ağacı ilə bağlı inanc və mərasimlər Azərbaycanda istər keçmiş zamanlarda, istərsə də indi qalmaqdadır.

***Açar sözlər:** həyat ağacı, nəsil artımı, qədim inanclar, demoqrafik baxışlar, Azərbaycan ənənələri*

Azərbaycan xalqının qədim inanclarında artımla, doğumla bağlı bir çox dəyərli və maraqlı məlumatlara rast gəlmək mümkündür. Belə ki, xalqımızın ən qədim inanclarına görə, canlı olan hər nə varsa, artmalı, çoxalmalı, ağac kimi kök salmalı, onun budaqları kimi şaxələnməlidir. Təsədüfi deyildir ki,

xalqımızın: “Səni görüm ağac kimi min budaq olasan” – deyə, alqışı vardır. Bu alqışda qədim inanclarımızdan olan həyat ağacına tapınma öz əksini tapmışdır. Bir çox türkdilli xalqlarda, o cümlədən digər xalqlarda doğum, məhsuldarlıq ilahəsi ağacla, çox vaxt isə barlı ağacla eyniləşdirilir, yaxud qoşa təsvir edilir.

Məsələn, Uruk şumer şəhər-dövlətindən tapılmış möhürlərdən birində doğum və məhsuldarlıq ilahəsi İnanna əlində həyat ağacı tutmuş vəziyyətdə təsvir edilmişdir. Deməli, ən qədim dövrlərdən üzü bəri, insanlar barlı ağacları artıb-törəmə, çoxalma, nəsilvermə kimi demoqrafik proseslərlə bağlı, sıx əlaqəli bir şəkildə təsəvvür etmişlər. Ağacların çiçək açması, bara, bəhərə düşməsi yaz fəslinə düşdüyünə görə əski insanlar yazı insan ömrünün gəncliyi, evlənərək artıb-törəməsi, nəsilverməsi dövrü ilə eyniləşdirmişlər.

Elə bu səbəbdən də doğum, məhsuldarlıq ilahələri həmişə su, torpaqla, daha doğrusu, suyun, torpağın oyanışı ilə də əlaqələndirilmişlər.

Qədim atropatenalılarda doğum, məhsuldarlıq ilahəsi Anahiti də adətən, ağacla təsvir etmişlər. Məhsuldarlıq, doğum ilahəsi olan Anahit insanların təfəkküründə sonralar sevgi, məhəbbət ilahəsi kimi çıxış etmişdir.

Ağacın doğumla, artımla bağlı olmasını, bəzənsə, hətta insanların anası kimi də təsvir və təsəvvür edilməsini «Dədə Qorqud» eposunda da görmək olar. Belə ki, Basat Təpəgözlə vuruşarkən, Təpəgöz ondan mənsubiyyətini, hansı qövmdən olduğunu soruşarkən Basat deyir:

*Anam adın sorar olsan, Qaba ağac  
Atam adın deyirsən, Qağan Aslan  
Mənim adım sorursansa, Aruz oğlu Basat.*

Gətirilən nümunədən bəlli olur ki, Basatın anası Qaba ağac – yəni, əslində, yuxarıda xatırlanan Dünya ağacı, atası isə aslandır (5,82). Qeyd etmək yerinə düşər ki, aslan qədim türkdilli xalqlarda günəşin rəmzidir.

M.Matye qeyd edir ki, bir çox qədim mifoloji inanclar sistemində kəhkəşanın, kainatın yaranması ağacla əlaqələndirilir. Belə inancların birinə görə, bir vaxtlar zülmətdə olan Günəşin övladı hündür bir yüksəkliyin üzərində ucalan lotosun — şanagülün ləçəklərində əmələ gəlmişdir. Şmunu şəhərinin yaxınlığındakı yüksəklikdə — təpədə bitmiş şanagül beləcə gənc Günəş ilahəsinə can vermişdir. Ləçəkləri arasında müqəddəs uşağın əyləşdiyi şanagül çiçəyinin təsvirinə isə Roma dövrünə qədərki, əsatirlərdə təsadüf olunur (7,15-16).

Bu nümunədə də bitki və günəşin “müqəddəs uşaq”ın valideynləri rolunda “çıxış etməsi” əslində, insanların artım və məskunlaşmanı yalnız təbii əlverişli amillərlə əlaqələndirdiyini bir daha sübut edir. Yəni, ən qədim dövrlərdən üzübəri ulu əcdadlarımız yer üzündə normal yaşamaq, artıb-törəmək, nəsil vermək üçün odun – Günəşin, havanın, suyun, torpağın mühüm komponentlər olduğunu dərk edir, bu amillərdən hər hansı birinin olmamasını həyatın sonu kimi dəyərləndirirdilər. Yer üzündə həyatın, artımın simvolu olan həyat ağacına isə bu dörd müqəddəs elementin vəhdəti kimi baxırdılar: ”Qədim Azərbaycanda Həyat ağacı xalqımızın ən nəcib, ən yüksək ideallarının timsalı kimi, ölməzlik və daimi həyatın nişanı kimi tanınmışdır. Həyat ağacı təsvirinin günəş simvolu ilə əlaqəsi ənənəvi olaraq nəsil-dən-nəslə keçmiş, XIX əsrdə yaradılmış abidələrdə də özünü göstərmişdir” (2,54-55).

Azərbaycanın bir çox yerlərində indiyədək uşaq-doğum pirləri kimi ziyarət edilən ağac pirləri qalmaqdadır. Övlad arzusu ilə belə pirləri ziyarət edən insanlar buradakı ağacın budaqlarından əski nənnilər düzəldib asır, dilək diləyir, sədəqə paylayırlar.

Ağacın doğum piri olması təbii ki, xalqımızın qədim həyat ağacına olan inancı ilə birbaşa bağlıdır.

Ermitajda altay türklərinə aid edilən bədii tikmə üzərində də doğum və artımı himayə edən ilahənin ağacla birgə təsvir edilməsi yuxarıda söyləniləri bir daha təsdiq edir.

IV-III əsrlərə aid edilən həmin sənət nümunəsi üzərindəki təsvir qədim türk xalqlarının həyat ağacına doğumun himayəçisi kimi yanaşdıqlarını aydın şəkildə göstərir.

M.Seyidovun fikrincə, “Dünya ağacı bütün dünyanın, eləcə də insanların yaratıcısı, hamisi sayılırmış. Belə inam hökm sürürdüsə, deməli, ağacla uşaqları himayə edən ilahə - Umay təbii olaraq ağacla qoşa yad edilməli idi” (3,37).

Bir sıra türk xalqları həyat ağacının doğum və uşaqları himayə edən ilahə Umayla göydən birgə enməsinə inanırdılar.

Doğum ilahəsi Umayın barlı-bəhərli ağacla assosiasiya edilməsi isə yuxarıda qeyd olunduğu kimi hər ikisinin artım və törəmə ilə birbaşa əlaqədar olması ilə bağlı idi. Yəni, ağac meyvə verərək artıb törəyirsə, ilahə Umay da insanların nəsil artımını təmin edən doğuma köməklik göstərir; hamilə qadınlara, onların övladlarına himayədarlıq edirdi.

Bir çox türk xalqlarında, o cümlədən qədim azərbaycanlılarda doğumu, nəsil artımını himayə edən ilahə Öləngə də inam olmuşdur. Öləng ilahəsi insanın həyat və yaşayış tərzini, məişəti, ətraf aləmə və təbiətə münasibəti ilə bağlı bir çox məqamları özündə geniş şəkildə əks etdirmişdir. Əsasən, yazın gəlişi, havaların isinməsi, suyun və torpağın oyanması ilə bağlı keçirilən ayinlərdə tez-tez xatırlanan Öləng toy, evlənmək ilahəsi kimi də yaddaşlara hopmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, türk dillərində Öləng həm də su, nəm olan çəmənlik, yaşıl yer anlamını da ehtiva edir, yaxud bildirir.

Günəşin istiliyi, Günəşin özü gəncliyə aşıqlıq verir...Gənclərə buta verərkən (Buta həm Günəşlə, həm də Həyat ağacı ilə bağlı inancları ehtiva edən mifik folklor elementidir. A.Məmmədov) ona istilik – Günəşin istiliyini, odunu, Öləngin ailə, gənclik (gənclik həm də sevgidir) ilahəsinin sevib-sevilmək, məhəbbət ehtirasını, Dünya ağacının (artım) həyat qüvvəsini verir (3, 129-131).

M.Təhmasib Xıdır-İlyasdan danışarkən yazırdı:” Xıdır, yaxud Xızır əslində yaşıllıq məbudu, İlyas isə su məbududur. Bəllidir ki, susuz yaşıllıq ola bilməz, yaz bunların birləşməsi ilə başlana bilər. Buna görədir ki, hələ son zamanlara qədər xalq yazın gəlməsini, bu nəğmənin son iki misrası ilə qeyd edirdi:

*Xıdır İlyas, Xıdır İlyas,  
Bitdi çiçək, gəldi yaz (4,17).*

Xızırın – İlyasın yaşıllıqla, baharın gəlişi, təbiətin oyanışı ilə bağlı olması onu azərbaycanlıların qədim inanclarında gəncliyin, artımın hamisi pyedestala yüksəlmişdir. Xalq arasında yayılan qədim inanclara görə, qadın uşağı çətin doğanda mama və zahının qohum-əqrəbası doğumun asan və uğurlu olması üçün belə deyərdilər:

*Xıdır Nəbi, Xıdır İlyas,  
Bəndə bəndədən xilas,  
Bolluq ucuzluq  
Gəl qurtar balamı.*

Gətirilən nümunədən insanların yaşıllıq məbudu Xıdırdan, su məbudu İlyasdan “bəndəni bəndədən xilas etməsini” diləməsi bir daha adları çəkilən obrazların doğumu və artımı himayə etmələrini aydın şəkildə göstərir. Təbii ki, burada “bəndənin bəndədən xilas” dedikdə ananın bətnindən övladın azad



olması, xilas, başqa sözlə, dünyaya gəlişi nəzərdə tutulur.

Buradan bir daha yaşılıqla, oyanışla bağlı amillərin, ilahi qüvvələrin, kult və obrazların artım və doğumla sıx əlaqədə olması aydın olur.

“Dədə Qorqud” eposunda düşmənlər iki yerə ayrılır: Daxili düşmənlər, xarici düşmənlər. Daxili düşmənlərə Qazan xanın dayısı Aruz, Dirsə xanın 40 nökeri və Təpəgöz daxildir. Eposda Dirsə xanın 40 nökeri onunla oğlu Buğacın arasını vururlar. Ata oğlunu ovda oxla vurur. Lakin, Buğac yaradan ölmür. Çünki, boz atlı, yaşıl donlu Xızır-İlyas yaralı Buğacın yanına gəlib yarasını sarıyır. Ona deyir ki, dağ çiçəyi, ana südü sənin yaranın məlhəmidir: “Qarğa-quzğun qan görüb oğlanın üstünə qonmaq istərdi. Oğlanın iki köpəkciyi vardı. Qarğayı, quzğunu qovardı, qondurmazlardı. Oğlan onda, yıxıldıqda, boz atlı, yaşıl donlu Xızır (İlyas) oğlana hazır oldu. Üç qatla yarasın əli ilə sığadı. Bu yaradan qorxma oğlan, [sənə] ölüm yoxdur. - dedi. Dağ çiçəyi ana südü ilə sənin yarana məlhəmdir – dedi, qayıb oldu..” (1.23)

Dədə Qorqud eposundan gətirilən bu nümunədə Xızır-İlyasın Oğuzun daxili düşmənlərinin niyyətini puç edərək, Buğacı ölümün ağuşundan qurtarması, ona yaşamaq, nəslini artırmaq səadətini bəxş etməsi bir daha Xızır-İlyasın qoruyucu və xilasedici bir kult kimi müqəddəsliyini aşkar surətdə göstərməkdədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda övlad yiyəsi olmaq, atalıq sevincini yaşamaq şərəfli və fəxarətli bir olay kimi təsvir edilir.

Eposda deyilir ki, xanlar xanı Bayandır xan ildə bir dəfə oğuz bəylərini qonaq çağırırdı. Belə günlərin birində o, əmr edir ki, oğlu olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa, övladı olmayanı isə qara otağa aparsınlar. Övladı olmayanlara ancaq qara qoyun qovurması versinlər. Deməli, oğul-qız atası olanlar əslində, oğuz nəslini artıranlar, onun iqtisadi-siyasi və hərbi yenilməzliyini, təhlükəsizliyini təmin edən insanlardır. Ona görə də onlar xanlar xanı Bayandır xan tərəfindən ehtiram və hörmətlə qarşılanır, ən böyük şərəfə layiq görülürlər. Əslində, eposda təsvir edilən bu səhnə oğuzlarda dövlət səviyyəsində əhalinin artımı istiqamətində yeridilən demoqrafik siyasət kimi də dəyərləndirilə bilər. Digər tərəfdən həm sözü gedən hadisə, həm də qədim inanclarımızda hamilə qadına, yeni doğulan uşağa göstərilən qayğı ilə bağlı himayədar ruhlara, müqəddəs qüvvələrə tapınma bir daha xalqımızın ən qədim zamanlardan üzü bəri ailəyə sıx bağlı olmasından, övladcanlılığından xəbər verir.

**Ədəbiyyat:**

1. Kitabı Dədə-Qorqud. B., Azərneşr, 1962
2. Rzayev N. Əsrlərin səsi. B., 1974
3. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. B., 1983
4. Təhmasib M. H. VII əsrə qədər Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. B., 1960
5. Книга моего деда Коркута. Пер. академика В.В. Бартольда. М-Л., 1962
6. Мамедов А.Б. Культ Солнца в доисламской системе верований азербайджанского народа. Ankara, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Cilt:IV/ Sayı:XI/ Mayıs /2017
7. Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. М-Л., АН СССР, 1956

**DEMOGRAPHIC VIEWS OF THE AZERBAIJANI PEOPLE  
IN ANCIENT BELIEFS, TRADITIONS AND RITUALS  
ASSOCIATED WITH TREES AND PLANTS**

*Aydin MAMMADOV  
BSU, senior lecturer  
Azerbaijan*

**Summary**

This article describes the ancient beliefs and rites of our people related to the tree of life considered the patron saint of offspring, population growth, birth, and other demographic processes.

For many centuries, our ancestors believed that the tree of life is powerful and great. The tree of life gives fertility to the earth and without its beneficent power, nothing grows in shady forests, nor in meadows, nor in thick arable lands. Without her mighty power, all growth on earth ceased. The leaves on the trees withered and flown around. Forests stood naked. The grass has faded, the flowers have lowered their colorful corollas and dried. There were no fruits in the gardens; the fertile fields were empty. Hunger would reign everywhere, and thus death would threaten the whole human race.

The people of Azerbaijan are one of the most ancient peoples of the world. In our country, even in antiquity, there was a great inclination towards large families. Since the tree of life also favorably influenced the preservation of offspring, many rites of Azerbaijan associated with it contain rich demographic

elements. In Azerbaijan, as in the past, these customs are still prevalent.

**Keywords:** *tree of life, increase in offspring, ancient beliefs, a demographical views, Azerbaijan tradition*

## ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО НАРОДА В ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЯХ, ТРАДИЦИЯХ И ОБРЯДАХ, СВЯЗАННЫЕ С ДЕРЕВЬЯМИ И РАСТЕНИЯМИ

*Айдын МАМЕДОВ*

*БГУ, доцент*

*Азербайджан*

### *Резюме*

В этой статье рассказывается о древних верованиях и обрядах нашего народа, связанных с древо́й жизни, считающейся покровителем потомства, прироста населения, рождения и других демографических процессов.

На протяжении многих веков наши предки верили, что древо жизни могущественно и велико. Древо жизни, дает плодородие земле и без его благотворной силы ничто не произрастает ни в тенистых лесах, ни на лугах, ни на тучных пашнях. Без его могущественной силы всякий рост на земле прекратился бы. Листья на деревьях завяли и облетели бы. Леса стояли бы обнаженными. Трава поблекла бы, цветы опустили бы свои пестрые венчики и засохли бы. Не было бы плодов в садах, плодородные нивы были бы пусты. Голод царил бы всюду, и таким образом гибель грозила бы всему людскому роду.

Азербайджанский народ является одним из самых древнейших народов мира. В нашей стране, ещё в древности была большая склонность к многодетности. Так как, древо жизни благоприятно влиял также к сохранению потомства, многие обряды Азербайджана, связанные с ней содержат в себе насыщенные демографические элементы. В Азербайджане как в прошлом, так и теперь бытуют эти обычаи.

**Ключевые слова:** *древо жизни, прирост потомства, древние верования, демографические взгляды, азербайджанские традиции*

**Rəyçi:** *dos.K.F.İslamzadə*

**AZƏRBAYCANIN QUBADLI BÖLGƏSİNDƏ İŞLƏNƏN  
BƏZİ XALQ DEYİMLƏRİNİN İZAHI****(I məqalə)***Etibar TALIBLI**BDU, dosent**Azərbaycan**e\_talibli\_58@live.com***Xülasə**

Məqalədə Azərbaycanın Qubadlı bölgəsində geniş işlənən, söyləyici Nailə İmanlının nitqindən qeydə alınmış bir çox xalq deyimlərinin – frazeoloji birləşmələrin izahı verilmişdir. Deyimlərin seçimi zamanı məlum nəşrlərə, uyğun lüğətlərə düşməmiş, yaxud bəlli deyimlərin fərqli regional variantı olan nümunələrə üstünlük verilmişdir. Burada xalq deyimlərinin semantikasını, konteksti – işlənmə situasiyasını, aspektini, söyləyicinin psixoloji mövqeyi şərh edilmişdir. Məqalədə xalq deyimləri – frazeologiyası Azərbaycan dilinin obrazlaşma imkanlarını üzə çıxaran, dilin leksikasını zənginləşdirən əsas qaynaqlardan biri kimi dəyərləndirilmişdir.

**Açar sözlər:** xalq deyimləri, ibarələr, frazeoloji ifadə, Qubadlı folkloru, paremik vahidlər

*Söyləyici: Nailə İmanlı*

Burada istifadə olunan folklor və dil materialları 2015-2019-cu illərdə Nailə xanım İmanlının dilindən yazıya alınmışdır. Nailə xanım 1934-cü ildə Qubadlı rayonunun Qayalı kəndində anadan olmuşdur. Ali təhsillidir. Uzun müddət Qubadlının müxtəlif kəndlərində müəllim işləmişdir. Rayonun ermənilər tərəfindən işğalından sonra qaçqın düşərək Bakı şəhərində məskunlaşmışdır.

Nailə xanım yaddaşında və nitqində xalq danışığı dilinin zənginliyini – onun

şirinliyini, təbii obrazlılığını böyük mühafizəkarlıqla qoruyub-saxlamış el ağbirçəyidir. Hər görüşümüzdə onun “biz tərəfdə belə deyilir”, “anam belə deyərdi” sözlərindən sonra sanki bir sehrli boxça açılır, elin dil yaddaşında hidz olunmuş tükənməz bir xəzinə ilə tanış olursan. Bu xəzinədə mifoloji təfəkkürün izləri, mərasim folklorundan parçalar, maraqlı nağıllar, tərəkəmə-elat həyat tərzini əks etdirən etnoqrafik materiallarla qarşılaşırsan. Ən əsası isə onun atalar sözü və məsəllər, xalq deyimlərini çox bilməsi və çox işlətməsidir. Heyrətlənməmək olmur ki, bu qədər nümunəni insan yaddaşında necə saxlaya bilər. Bunun ancaq bir səbəbi ola bilər: doğma yurda, doğma dilə, adət-ənənəyə sevgi, bağlılıq. Sadəcə bağlılıq deyil, fəvqəladə sadıqlıq. Məhz bu sevgi və sədaqət imkan vermişdir ki, yaddaşını daim təzələsin, özü ilə müntəzəm həsb-hal etsin. Bu gün də yuxularında Qubadlı, Qayalı kəndini, yaylaqları görənlər nisgilli Nailə ana təbiətə və düşüncə, davranış etibarilə tərəkəmə-dırnağa bir tərəkəmə, elat xanıdır. Kübarlığı, qonaqpərvərliyi, sadəliyi, təbiiliyi, səmimiyyəti, abır-həyanı qadın üçün başlıca meyar hesab etməsi, ailə və cəmiyyət həyatında kişinin roluna böyük dəyər verməsi – bütün bunlar bu xanım-xatun qadının ana cizgiləridir.

Uşaqlığından yeniyetməliyinə qədər gördüyü hər hadisəni, eşitdiyi hər maraqlı əhvalatı, sözü xatırlayan, danışmağı sevən bu xanım ana sanki bu yolla elini, yurdunu, torpağını, əcdadlarını unutmadığını, yaşatdığını, onlara az da olsa, mənəvi borc qaytardığını düşünür.

Bu yazıda Nailə ananın söylədiyi zəngin materialdan ancaq xalq deyimlərinə müraciət etmişik. Onun nitqindən yazıya aldığımız deyimlərin çoxu Azərbaycanın əksər bölgələrində işlənən, dilimizin paremioloji fondunda möhkəm yer tutan ifadələrdir. Bu da təbiidir, deyimlər bütövlükdə Azərbaycan türkcəsinin tərkib hissəsinə daxildir. Qeydə alınan nümunələrin müəyyən qismi isə az təsadüf edilən, yalnız Qubadlı bölgəsində, bir qədər də dəqiqləşdirsək, Zəngəzur mahalında xalqın işlədib-yəşətdiyi dil vahidləridir.

Xalq deyimləri geniş anlayışdır: daha çox paremioloji vahid termininə uyğun olub, onun ekvivalenti, termin qarşılığı kimi başa düşülür. Bizim N.İmanlıdan qeydə aldığımız deyimlər arasında atalar sözü, məsəllər, frazeoloji vahidlər çoxluq təşkil edir. Bu yazıda biz yalnız frazeoloji birləşmə və ibarələrə müraciət etmişik. Əsasən, məlum nəşrlərə, uyğun lüğətlərə (4; 5) düşməmiş, yaxud bəlli deyimlərin fərqli regional variantı olan nümunələrə üstünlük vermişik. Əldə etdiyimiz materiallar arasında maraqlı doğuran, haradasa izaha

ehtiyacı olan lokal səciyyəli atalar sözü və məsəllər də az deyil. Məsələn: *Adam tamahına tüt deyər; Çox fət iş görüb, hələ bir bərəkalla da isdiyir; Dana başına bir çatı? Özü gedirdi yolunan, əcəli gəldi kolunan; Şah idi, şahbaz oldu; Adım Xıdır, bacardıgım budur; Vur ölüm, qanımın bahasını ver! Versən doyunca, vursan ölüncə; Töş deyirəm getmir, hoş deyirəm dayanmır; Nə üsdə aşdı, nə altda qazmax* və s. Yazının həcmi imkan vermədiyindən izahı təqdim edilən deyimlərin sırasına atalar sözü və məsəlləri daxil etməmişik.

Bir neçə kəlmə materialların təqdim və tərtibi prinsipləri haqqında. Burada deyimlər izahlı lüğət prinsipi ilə təqdim edilmişdir. Yazıda A – G hərfləri ilə başlanan nümunələr əks olunmuşdur. Deyimlər əlifba sırası ilə verilmişdir. Cümlə formasında olan deyimlər böyük hərflə, söz birləşməsi formasında olan deyimlər isə kiçik hərflə başlanır. Yazıya aldığımız xalq deyimlərindən bəzilərinin izahını vermiş, onların semantikasını, yaxud işləndiyi konteksti dəqiqləşdirməyə çalışmışıq. Materiallar aşağıdakı ardıcılıqla təqdim olunmuşdur:

1. xalq deyimi; 2. deyimin izahı; 3. söyləyicinin nitqindən mətn parçaları. Söyləyicinin nitqinə aid mətn parçaları kursivlə verilmişdir. Məsələn: **balaxəndəyə bir şey atmax** – nəsə yemək: *Balaxəndəyə bir şey atmısan? başını başdara qoşmax* – bilmədiyi işlərə qarışmaq: *Bu da başını başdara qoşub* və s.

Bir sıra hallarda deyimin birbaşa leksik anlamını, semantikasını deyil (bu heç də həmişə mümkün olmur), onun kontekstini – işləndiyi məqamı, situasiyanı, işlənmə tərzini izah etməyə çalışmışıq. Yəni konkret ifadə nə zaman işlənir, kimlərə xitabən deyilir, hansı tərzdə, aspektdə işlədilir? – kimi sualları cavablandırmağa çalışmışıq. Məsələn: **Ağlaa cəyən əkim.** // **Ağlaa kül əliyim.** // **Kül ağlaa.** – Axmaq məsləhətlər, yersiz təkliflər verən, mənasız fikir yürüdən adama müraciətlə deyilir. İfadədə ərək, qınaq və zarafat da duyulur və s.

Onu da qeyd edək ki, əldə edilən deyimlərin bir çoxu, üzərində müşahidə aparmağa, ətrafında dil, folklor, etnoqrafiya (bəzilərinə mifologiya) baxımından söz açmağa, orijinallığını elmi şəkildə əsaslandırmağa, müxtəlif elmi fikirlər söyləməyə imkan verir. Məsələn, bizə “dədə” sözünün iştirakı ilə düzələn və çox işlək olan “*dədəsini yandırmaq*”, “*dədəsinə od vurmaq*”, “*dədəsini dalına şəlləmək*” frazeoloji ifadələri məlumdur. Ümumən hamısının semantikasındakı az, ya çox dərəcədə “cəzalandırmaq” mənası durur. Qubadlıda həmin mənada və həmin “dədə” ünsürünü qorumaqla deyimin belə bir variantı da işlənir: “*dədəboyu verməy*” (*Bizə dədəboyu verirsən?*)

Başqa bir misal. Sırr saxlamağı bacarmamaq, eşitdiyini dərhal başqalarına söyləmək, yaymaq mənasında işlənən bir çox frazeoloji ifadələr məlumdur. “*Ağzında söz qalmamaq (durmamaq, saxlamamaq)*”, “*hülqumu olmamaq*”, “*ağızdanboş olmaq*” bu qəbildəndir (5, 17). Bu birləşmələrin az işlənən regional variantına, yaxud ekvivalentinə Nailə ananın dedikləri sırasında rast gəlirik: **ağzında su ilinməməy** (*Ağzında su ilinmir.*) Nə qədər uğurlu ifadədir. Ümumişləkliyə, dilin əsas leksik fondunda yer tutmağa nə qədər haqqı çatan bir deyimdir. Müqayisə, analogiya, məcazlaşma, obrazlaşma elə ustalıqla həyata keçirilmişdir ki, sanki qüdrətli bir şairin istedadının məhsuludur. “İlinmək” – “ılıqlaşmaq”, “ılıq olmaq” deməkdir (2, 530). “Azərbaycan dilinin orfoqrafiya lüğəti”nə düşsə də (3, 318), ümumişlək deyil, məhəlli səviyyədədir. İfadənin, öncə, həqiqi mənasına baxaq. İstər isti, qaynar su olsun, istər soyuq su olsun, insan içərkən onu ağzında bir anlıq, azacıq saxlayır ki, su azca ılıqlaşsın, onu içmək mümkün olsun. Suyun ağızda ılıqlaşması cüzi, çox cüzi zaman istəyir. Ağızda suyun ilinməməsi belə bir anı zamanın gözlənilməməsi deməkdir. İfadə məcaziləşərək eşitdiyini başqalarına dərhal yayan adamın belə kiçik bir anı da gözləməyərək, özünün arzuolunmaz əməlini həyata keçirməsini ifadə edir.

Daha bir misal. “Ara qarışdırmaq”, “aravuranlıq etmək” mənasında işlənən **“atı torbasıyanan döyüşdürməy”** deyimini. Söyləyici ifadəni belə izah edir: *Araqarışdıran adam haqqında deyilir ki, atı torbasıyanan döyüşdürəndi, atı torbasıyanan döyüşdürür.* Yenə deyimin mahiyyətinə baxaq. At və onun torbası çox yaxınlığı əks edən sözlərdir, ifadələrdir. Hətta at və onun sahibi, minicisi arasında olan yaxınlıqdan da fiziki anlamda daha yaxınlığı bildirir. Arpa ya qeyri yem tökülmüş torbanı atın başına keçirirlər ki, yesin. Buradakı fiziki yaxınlıq göz qabağındadır. Digər tərəfdən gərəklilik baxımından da burada bir yaxınlıq var. Bu yaxınlıq çox dəyərlidir. İçində yem olan torba at üçün həyatını, bioloji varlığını təmin edən çox əhəmiyyətli bir nəsnədir. Yəni bunlar o qədər yaxındırlar ki, aralarında konflikt qeyri-mümkün görünür. Deyimin semantikasında o qabarıq nəzərə çarpdırılır ki, “atı torbasıyanan döyüşdürən” adam, sadəcə adi aravuran deyil, bir-birinə bütün mənalarda (qohumluq, dostluq, hörmət, etibarlılıq, etimadlılıq və s.) çox yaxın, çox əziz olan insanları belə bir-birindən incik salmağı bacaran bir şəxsdir. Şərh etdiyimiz hər iki nümunə haqqında “Əhsən bu deyimi yaradan müəllifə – xalqa!” deməkdən insan özünü saxlaya bilmir.

Toplanmış materiallar arasında üzərində xüsusi dayanılmalı deyimlər

çoxdur. Biz onların hər birinin təfərrüatlı şərhini vermədən (bu, bir məqalə hüdüdlərini aşan işdir), qısa izahlarla təqdimini məqsədəuyğun saydıq. Məqalədə şərh edilən nümunələr onu göstərir ki, xalq deyimləri – frazeologiyası Azərbaycan dilinin obrazlaşma imkanlarını üzə çıxaran, dilin leksikasını zənginləşdirən əsas qaynaqlardan biri kimi dəyərləndirilməlidir.

**adı qulağına dəyməy** – Özündən razı, özündən müştəbeh şəkildə danışan adam haqqında işlədilir: *Ağlaa gələni danışırısan. Deyəsən, adın qulağaa dəyib?*

**afat vurmax** – ağaclara müəyyən xəstəliyin düşüb bəhəri məhv etməsi: *Bu il ağajdarı afat vurdu, bəhər olmadı.*

**Ağ günümüz daldan doğub?** – Ağır vəziyyətin yaxşı, xoş bir şey haqqında düşünməyə imkan verməməsi gerçəkliyini ifadə edir: *Yəni pis gündəyiy onsuz da, ağ günümüz daldan doğub ki, belə şənniy eliyəy, nəşə yaxşı bir şey haqqında düşünəy? Bı bizim haramıza yaraşır?*

**Ağajda yatmışdın?** – Yuxudan çox erkən duran adam haqqında deyilir: *Çox tez durub qonşuya, ya harasa gedən; ya da təzə bir xəbər eşidib süb tezdən gəlib deyən beləsinə deyillər: ağajda yatmışdın, nə tez durub gəlmisən?*

**Ağlaa cəyən əkim.** // **Ağlaa kül əliyim.** // **Kül ağlaa.** – Axmaq məsləhətlər, yersiz təkliflər verən, mənasız fikir yürüdən adama müraciətlə deyilir. İfadədə erk, qınaq və zarafat da duyulur.

**ağlı kərən-kərən gətirməy** – məntiqsiz, anlaşılmaz, dolaşlıq danışmaq; nə danışdığını bilməmək: *Ağlı kərən-kərən gətirir. Ağlın kərən-kərən gətirir?*

**ağlına dua yazdırmax** – Birinin uyğunsuz təklifinin və ya hərəkətinin mənfi dəyərləndirilməsi zamanı işlədilir: *Get ağlına dua yazdır.*

**ağnağazını araya salmax** – öz işini qabağa salmaq (ağnağaz “ehtiyac üçün üyüdülmən azacıq taxıl” (1, 15) mənasında Qarabağ və Zəngəzurdə işlədilən sözdür): *Dəyirmanə taxıl aparıllar. Bir var çuvalnan, meşoyunan, bir də var bir torba, ya da meşoyun dibində aparıllar. Ona ağnağaz deyillər. Deyir bunu arıya salın, üyüdüən aparım. Öz işu arıya salmax isdiyəndə deyillər ki, ağnağazı araya saldın?*

**ağzı çörəyə çatmax** – qazancı, güzəranı yaxşılaşmaq: *Deyəsən, ağzın çörəyə çatıb?*

**ağzına kiraa isdəməy** – danışmağa tənbellik etmək: *Adam var ki, isdədiyi zaman danışır. Adam da var ki, bir sözü ağzına almağ üçün gərəy on dənə sual verəsən. Ona deyillər ki, ağzına kiraa isdiyirsən, bir söz danışasan?*



**ağzında su ilinməməy** – ağzında söz qalmamaq, eşitdiyini dərhal söyləmək, söz saxlayan olmamaq: *Ağzında su ilinmir.*

**Ağzındakı quşu çıxart.** – Birinin demək istədiyi əsas fikri ləngidib onun ətrafında danışdığı və ya bir fikri deyib-deməməkdə tərəddüd etdiyi zaman işlədilir: *Ağzındakı quşu çıxart, görəy nə deyirsən.*

**Axırın gəlsin, bez tuman.** – Vaxtında yaman gündə olub, indi vəziyyəti yaxşılaşdığından lovğalıq edən adam barədə rişxəndlə deyilir.

**axmırasını... üsdünə tökməy** – deyingənliyi, ah-vay etməsi ilə başqasını bezdirmək: *Axmırası camaatın üsdünə tökmə.*

**Al molladı, ver molla dəyil.** – Xəsis adam haqqında işlədilir.

**alabaşına, külbaşına** (iş görməy) – başdansaovdu (iş görmək): *İşi alabaşına, külbaşına görməzdər.*

**Altında gicitkən şələsi var?** – Nədənsə narahatlıq keçirən adama müraciətlə deyilir.

**Anqır, tayını tap!** – Adətən, eşq, evlilik təklifi edilən situasiyalarda bəyənməməzliyin kəskin və kobud ifadəsi kimi işlədilir.

**aralıxda it döyməy** – avaralanmaq, veyillənmək, boş-bikar gəzmək: *Bekar-behdin aralıxda it döyür.* (behdin // behtin // beytin “işsiz”, “avara” mənasında işlənən dialekt sözüdür (1, 46-47).

**atı torbasıynan döyüşdürməy** – ara qarışdırmaq, aravuranlıq etmək: *Araqarışdıran adam haqqında deyilir ki, atı torbasıynan döyüşdürəndi, atı torbasıynan döyüşdürür.*

**ayağı yüngül olmax** – gəlişi ilə uğur gətirmək, düşərli olmaq: *Filankəsin ayağı yüngüldü.*

**Ayağım ocağın qırağında yanıb?** – Çox gedib-gəlmədiyi yerdə haqqında arzuolunmaz şəkildə danışılan biri tərəfindən deyilir: *Bir yerə ki gedib-gəlmirsən, sənin sözünü danışılar. Deyirsən ki, ayağım ocağın qırağında yanıb? Niyə mənim sözümü danışırısan?*

**ayı potası** – Çox kökəlmiş adam haqqında deyilir: *Ayı potasına dönüb. Elə bil ayı potasıdı.*

**ayıbına kor olmax** – öz eybini görməmək: *Ayıbına kor olan adamnan layıxlı bir hərəkət gözdəmə!*

**balaxəndəyə bir şey atmax** – nəsə yemək: *Balaxəndəyə bir şey atmısan?*

**basaratı bağlammax** – işləri gətirməmək; bacarığın və imkanın olduğu

halda, bir iş görə bilməmək: *İsdiyirsən ki, bir iş görəsən, görə bilmirsən. Yəni o qədər həvəsdən düşmüşsən, basaratın bağlanıb deyillər. Sanki əlin-qolun bağlanıb, qara çuxan yatıb.*

**Başı ayağına salama gedir.** – Beli bükülmüş qocalar haqqında deyilir.

**Başına vur, çörəyin əlinnən al!** – Fağır, yazıq, özünü müdafiə edə bilməyən adam haqqında işlədilir.

**başını başdara qoşmax** – bilmədiyi işlərə qarışmaq: *Bu da başını başdara qoşub.*

**başını qatıxlyıb it ağzına verməy** – özünü xataya salmaq: *Başını qatıxlyıb it ağzına verib.*

**bayxanı üzə vurmaq** – arada olan bir gizli işi üzə vurmaq, açıb-ağartmaq: *Bayxanı üzə vurma! Bayxanı üzə vurmazdar.*

**Bərk durdu, boş yıxıldı.** – Bir şeyi edəcəyi haqqında lovğalıqla danışmış, gerçəklikdə heç nə etməyən adam haqqında işlədilir.

**bir-biriynən qan davlamax** – Bir-biri ilə qan davalısı kimi yola getməyən insanlar haqqında deyilir: *Bir-biriynən qan davlıyır.*

**Bircə zənciri çatışmır.** – Zırrama, sözünü-hərəkətini bilməyən adam haqqında işlənir.

**Biri ala dağdan deyir, o biri qara dağdan.** – Bir söhbət zamanı tamamilə fərqli məsələlərdən danışan müsahiblər haqqında deyilir.

**Birinin sözü o birinin boğazından keçmir.** – Bir-birini eşitməyən, bir-birinin sözünə qulaq asmayan yaxın adamlar haqqında işlədilir.

**Bizimki yerdən çıxıb?** – Biri öz övladını başqalarından üstün tutub digərininkilərə saymazlıq, laqeydlik ifadə edəndə digəri belə deyir. Yəni bizimki övlad deyil?

**bosdançının kar vaxtı** – bostan məhsulları yetişən vaxt

**boynu qoltuğaltı görməməy** – hələ çətinlik görməmək, bərkə-boşa düşməmək: *Boynu qoltuğaltı görmüüb.*

**Boynuna örkən dolammır.** – Çox kök, boynuyoğun adam haqqında istehzal şəkildə deyilir.

**boynuna yük düşməy** – söz verdiyi bir işi yerinə yetirməyə məcbur olmaq: *Boynuna yük düşüb?*

**Boynuun dalınnan qan alıblar?** – Sözü gec qanan adam haqqında deyilir.

**burnu sallammx** – nədənsə küsmək, incimək, narazı qalmaq: *Burnu*

*sallanıb.*

**Burnunnan tutsan, canı çıxar.** – Cüssəsiz, çəlimsiz adam haqqında deyilir.

**canı əziz bəxtəvər** – Əziz-xələf böyüdülmüş və ya canını işə vermək istəməyən, canını çox istəyən adamlar haqqında bir qədər rixşəndlə söylənir.

**canına yağ kimi yayılmaq** – ürəyincə olmaq, xoşlamaq, ləzzət vermək:  
*Canına yağ kimi yayıldı.*

**canını çöldən tapmaq** – sağlamlığına fikir verməmək, öz qeydinə qalmamaq, hədsiz çalışmaq: Adətən, biri onu əziyyətə salacaq bir işi görmək istəməyəndə deyir ki, *canımı çöldən tapmışam?* Və ya sağlamlığının qeydinə qalmadan çox işləyən adama deyilir ki, *canını çöldən tapmısan?*

**cinnəri başına yığılmaq** – həddindən artıq əsəbiləşmək, möhkəm hirsələnmək: *Cinnəri yığılıb başına.*

**combaza qalmaq** – coşmaq, qızıışmaq, mübahisə etmək: *Yenə mənə combaza qalxmısan? Dəli kimi combaza qalxdı.*

**çala-çala getməy** – rüsəvayçılıqla qovulmaq; biabırçılıqla yola salınmaq. Qovulması və ya getməsi arzu olunan adam haqqında kinayəli və məmnun tərzdə işlədilir: *Çala-çala getdi.*

**çalxa-çalxa qalmaq** – ağır xəstəlikdən şiddətli əzab çəkmək; canı ilə əlləşmək: *Çalxa-çalxa qalıb.*

**çalxan-valxana düşməy** – qarınışlənəsinə düşmək; çıxılmaz vəziyyətdə nə edəcəyini bilməmək; başını itirmək: *Çalxan-valxana düşüb.*

**çiçəyi burnunda qalmaq** – arzusu gözündə qalmaq: *Çiçəyi burnunda qaldı.*

**çiçəyi burnunda ölməy** – cavan ölmək, kama çatmamış ölmək; həm ciddi mənada, həm də kinayəli işlənir: *Qoca bir adamın ölümü haqqında məlumat verəndə biri lağla deyir ki, hə, çiçəyi burnunda öldü. Cavan adamın ölümü haqqında isə ciddi mənada deyilir.*

**Çil demə, çili düşər.** // **Çil demə, çiliyi əyilər.** – Dəyməduşər insanlar haqqında “bir söz demə, xətrinə dəyər” mənasında, işlənir.

**çiy iş tutmaq** – məqbul sayılmayan, alınmayacaq bir işlə məşğul olmaq: *Çiy iş tutma!*

**çiyinnərinnən ağır daş asılmaq** – üzərinə məsuliyyətli iş düşmək; birinin həll edilməsi vacib olan, lakin hələ həyata keçirə bilmədiyi işlərinin olması: *Elə bil çiyinnərinnən ağır daş asılıb.*

**çörəyinin dəlisi** // **çörəyinin düşməni** – Bədxərc, israfçıl, qazancının

qədrini bilməyən adamlar haqqında işlədilir.

**Dabanın dağlansın, qaradaban.** – Uğursuz, bədayaq adam haqqında işlənir: *Məsələn, uşax olur. Uşax olanda atası ölür, ya anası ölür, ya bir bəd hadisə olur. Beləsinə deyillər “qaradaban”.*

**damarına basmax** – xətrinə dəymək: *Damarıma basma!*

**damdabaca görməy** – qorxmaq; nədənsə qorxmuş adama təəccüblə müraciət edilir: *Damdabaca görmüsən?*

**danaboyunnux eləməy** – inadkarlıq etmək, yekəxanalıq etmək: *Danaboyunnux eləmə!*

**dareybidad yerdə axşamlamax** – gözlənilməz problemlə üzləşmək: *Dareybidad yerdə axşamladıx.*

**dartan-vartanda qalmax** – başını itirmək, çıxılmaz vəziyyətdə olmaq: *Dartan-vartanda qalıb.*

**daş dəymiş donuza dönməy** – narazı, əsəbi, gərgin olmaq: *Vəzifədən çıxarıblar, daş dəymiş donuza dönüb.*

**Dediyim dedıxdı, verdiyim verdıx.** – Söyləyən şəxsin sözünün üstündə durduğunu, sözündən dönmədiyini ifadə edir.

**Deməzsən ki, aldatdım?** – hər hansı bir şəxsin başqasının şirnikləndirici, lakin sərfəli olmayan təklifi qarşısında işlətdiyi ifadə

**Dədəm nökrəyəm?** – Başqasının tapşırdığı və ya xahiş etdiyi hər hansı bir işi görmək istəməyən şəxs tərəfindən işlədilir.

**dədəboyu verməy** – cəzalandırmaq, qulaqburması vermək: *Bizə dədəboyu verirsən?*

**dədəsinin balası** – Xasiyyətə atasına oxşayan övlad haqqında deyilir: *Dədəsinin balasıdı da!*

**dədəsinin malı kimi paylamax** – başqasının malı ilə əliaçıqlıq etmək: *Dədəsinin malı kimi paylıyır.*

**dəfədarəğ açmax** – hər şeyi açıb-ağartmaq: *Dəfədarəğ açma!*

**Dəli qalxdı doydəğa.** – Birinin çox atılıb-düşdüyü və ya çılgın rəqs etdiyi zaman kinayə ilə işlədilir.

**Dən ver, su ver.** – birisinin çox olan oğul-uşağının gündəlik ehtiyaclarını çətinliklə təmin etməsi barədə işlədilən gileyli ifadə: *Birinnən soruşullar, qırağa bir şey ata bilrsən? Deyir ki, hardan? Dən ver, su ver. Yəni çörəy yeyənim çoxdu, çatdıra bilmirəm.*

**dəngi-dəngəsəri çıxmaq** – səs-küydən, danışıqdan dəng olmaq, baş-beyni getmək: *Dəngi-dəngəsərim çıxdı.*

**dərəni xəlvət görməy** – nəzarət olmayan yerdə özbaşınalıq etmək: *Dərəni xəlvət görmüsən?*

**Dəvə dəvədən deyir.** – *Yəni yekə-yekə danışır.*

**dəvədə buynuz görməy** – təəccüblənmək: *Dəvədə buynuz görmüsən?*

**dilinə tüt deməy** – az danışmaq, sözünə sərhəd qoymaq, dilini qısa etmək: *Dilinə tüt de! Dilinə tüt deyən dəyil.*

**Dilini udmusan?** – Danışmayan, susmuş adam haqqında işlədilir.

**dındırına dəyməy** – xətrinə dəymək: *Dındırına dəydi.*

**dirigözdü oda atmaq** – bilə-bilə birini xatalı işə sövq etmək: *Adamı dirigözdü oda atallar?*

**Dombalan nübarı gətirmisən?** – Birinin hansısa səbəbdən sevincək gəlişi zamanı digərinin ona etinasız və rişxəndlə dediyi ifadə: (Dombalan — bəzi bölgələrimizdə, xüsusilə Qarabağ zonasında torpağın altında bitən ətirli göbələk növü. Avropa mətbəxində delikates sayılan, bahalı, nadir nemətlərdən biridir. Olduğu yerdə torpağı qabartdığından belə adlanır. Ruslar ona “tryufel” deyirlər. Hətta həmin göbələyin formasında istehsal olunan və “tryufel” adlanan konfet də vardır.) *Dombalan az tapıldı, hər yerdə olmur, hər torpaxda bitmir. Nübar çıxanda ləzzətli olur. Bını əgər bitirsə, gətiribsə, xoş bir hərəkətdi. Görürsən ki, biri sevincəy gəlir. O biri bına deyir, nədi, dombalan nübarın gətirmisən maa, belə sevincəy gəlmisən?*

**döyənəy yeri eləməy** – Hər hansı bir şəxsin bir yerə çox gəlib-getməsinə narazılığı ifadə edir: *Buranı döyənəy yeri eliyib.*

**durnanı gözünən vurmaq** – Həm müsbət mənada (uğurlu seçim etmək), həm də kinayəli tərzdə (uğursuz seçim etmək) işlənir: *Durnanı gözünən vurdu. Durdu, durdu, durnanı gözünən vurdu!*

**duzsuz halva kimi axmaq** – halsız, taqətsiz olmaq: *Görür bir qoca kişi yıxıla-yıxıla gedir. Deyir, a kişi, duzsuz halva kimi nə axırsan?*

**Dünya dərəbəyliydi?** – Qayda-qanuna, nizama tabe olmayıb öz bildiyini edən adamın hərəkəti ilə əlaqədar işlədilir.

**Dünyaya kişi gəldi, kişi də getdi.** – Həyatını mərd, dürüst, sözübütöv insan kimi yaşamış şəxslər haqqında deyilir.

**Düşmən malıdı?** – Malının qədrini bilməyib israfçılıq edən adama

müraciətlə deyilir.

**Elə bil alçacıx dağları bu yaradıb.** – Özündənrazi, lovğa-lovğa davranan adam haqqında işlədilir.

**Elə bil dağı dağ üsdə qoyub.** – Özünü ciddi, ağır bir işin öhdəsindən gəlmiş adam kimi aparən şəxs haqqında kinayəli tərzdə işlənir.

**elinən bir olmax** – biabır olmaq, rüsvay olmaq: *Elinən bir oldu.*

**erkəy eşşəyə bala saldırmax** – Hər istədiyini etdirə bilən adam haqqında deyilir: *Erkək eşşəyə bala saldırar.*

**eşənəy atmax** – dağıtmaq, oturduğu yeri sahmansız vəziyyətə salmaq: *Eşənəy atıb.*

**Evində ayğır saxlıyırsan?** – Böyüyüb, boya-başa çatıb, lakin heç bir iş-güclə məşğul olmayan oğullarla bağlı, valideyninə müraciətlə deyilir.

**əcəl təri aparmax** – ölüm ayağında olmaq: *Filankəsi əcəl təri aparıb.*

**əl-ayağ altında kül-torpax olmax** – Həmişə çalışqan olan, qonağı gələndə canıyananlıq edən gəlinlər, qadınlar haqqında deyilir: *Yaxşı gəlin, iş görən gəlin əl-ayağ altında kül-torpax olur. Kim nə deyir onu eliyir, nə buyurur, onu eliyir. Silir, süpürür, yuyur, yığışdırır. Ya qonağın gəlir. Qonağa isdədiyin hörməti eliyirsən, ürəyincən eliyirsən. Bax ona deyillər ki, əl-ayağ altında kül-torpax oldu.*

**əldən ağıza qalmax** – başqasına möhtac olmaq; başqasının artığına qalmaq: *Biri o birinə, məsələn, qonşu qonşuya gətirir bir paltar verir. Kasıbdılar da. Bunun ürəyi yanır. O birisi də, ya anası görür deyir ki, əldən ağıza qalmısan? Sən camaatın niyə artığını götürürsən?*

**ələm ağacı kimi** – dini (məhərrəmlik) ayınlərdə işlədilən bayraq ağacı nəzərdə tutulur: *Ələm ağacı kimi başımın üstünü kəsmə. Ələm ağacı kimi nə dayanmısan?*

**ələşən-küləşən danışmax** – mənasız, boş-boş danışmaq: *Ələşən-küləşən danışib baş-beynimizi aparma. Ələşən-küləşən danışma!*

**əli ayağınnan uzun** – bir işi yarıtmadan, əliboş, bacarıqsızlıq edərək: *Əli ayağınnan uzun gəldi.*

**əli qoynunda, dizi qarnında** – çarəsizlikdə qalan adam haqqında deyilir.

**əli qulağında qalmax** – intizarda, hansısa xəbər gözləyişində olmaq: *Əli qulağında qalıb.*

**əli ürəyinin üsdündə qalmax** – səksəkədə olmaq: *Əlim ürəyimin üsdündə*

*qalib. Uşax gəlib-çıxmadı.*

**Əlim cibimdə, aqlım başımda.** – “Nə edəcəyimi özüm yaxşı bilirəm” mənasında işlənir.

**Əlinə yapışmadı ki?** – Deyilən bir şeyi götürmək, gətirmək və ya aparmaq istəməyən birisinə müraciətlə deyilir: *Deyirsən get filan şeyi gət. Getmir. Deyirsən əlinə yapışmıyacax ki? (yapışmadı ki?)*

**Əlinin dalı da kəsir, qabağı da.** – Varlı və nüfuzlu, hər sözü keçərli olan adam haqqında işlədilir.

**əlinin dalını yerə qoymax** – təslim olmaq, razılaşmaq: *Əlinin dalını yerə qoy!*

**əliynən qoymax** – axtarılan bir şeyi rahatlıqla tapmaq: *Elə bil əliynən qoyub.*

**əliynən qoyub, ayağıynan axtarmax** – özü qoyduğunu tapa bilməmək: *Əliynən qoyub, ayağıynan axtarır.*

**əlləriin içi gicişməy** – dalaşmaq istəmək, kimisə döymək istəmək: *Əllərimin içi gicişir.*

**ərşdən-kürşdən dəm vurmax** – goplamaq, gopa basmaq: *Ərşdən-kürşdən dəm vurur.*

**əsgisi yanix olmax** – əsassız yerə adı pis yerə çıxmaq, adı hallanmaq (gördüyü iş yersiz söz-söhbətə, qınağa çevrilən adam haqqında deyilir): *Biz bını diyə bilməriy e, bizim əsgimiz yanıxdı.*

**ətini yiyib, sümüyünə əl qatmax** – çox əziyyət vermək: *Ətini yiyib, sümüyünə əl qatıb.*

**ətinnən ət kəsməy** – çox incitmək, çox əziyyət vermək: *Elə bağırırsan ki, elə bil ətinnən ət kəsillər.*

**Əzrayılı güjdü oldu.** – Xəstə olmayan, ölümü gözlənilməyən adamın ölməsi məqamında işlənir.

**fələyin güdazına getməy** – gözlənilməz qəza ilə üzləşmək; fəlakətə düşər olmaq: *Fələyin güdazına getdi.*

**Get dərədə mindar ol, gəl canına qurban ol.** – “Xatanı məndən uzaq et” mənasında işlədilir.

**Get əllərinə xına yax!** – Kinayəli şəkildə “get, sevin” mənasında işlədilir. Biri başına gəlmiş hər hansı bir bədbəxt, pis hadisə ilə əlaqədar, onu istəməyən və ya bu hadisəni arzu etmiş olan birisinə müraciətlə söyləyir.

**Get otdamağına!** – “Sən bilən iş deyil”; “get işinlə məşğul ol” kimi fikirlərin kobud ifadəsi

**Get, ay batannan sora gəl!** – bir işin həllinin çox süründürülməsini, süni şəkildə yubadılmasını qiymətləndirən ifadə

**Get, itiyini başqa yerdə axtar.** – Təkidlə kimisə istəyən, nəyi isə axtaran və ya adamı hansısa qüsurda günahlandırان şəxsi fikrindən daşındırmaq, özündən uzaqlaşdırmaq, başdan eləmək məqsədilə işlədilir.

**Gop da olsa, maraxlıdı.** – yalan danışan şəxsin yalan danışmasına münasibəti əks edən ifadə

**goru gözüynən görməy** – Ölümçül xəstəlikdən, vəziyyətdən qurtulmuş, bəzən də çətinliklərdən xilas ola bilmiş adam haqqında deyilir: *Goru gözüynən görüb gəlib.*

**Göbəyin düşər?** – Ağır işdən çəkinən və ya iş görmək istəməyən adama xitabən deyilir: *Filan şeyi elə də... Niyə eləmirsən? Göbəyin düşər?*

**gönünün qalınığına salmax** – qanmazlıq etmək, heç bir şeydən təsirlənməmək: *Gönünün qalınığına salıb.*

**gördüyünnən göz payı isdəməy** – hər gördüyü şeyi istəmək, hər şeyə tamah salmaq, nəfsgir olmaq: *Gördüyünnən göz payı isdiyir.*

**Görəcəyli günnərimiz hələ qabaqdeymiş ki.** – Gözlənilməyən, arzu olunmayan hadisələrlə qarşılaşdıqda işlənir.

**gör-götür zəmanəsi** – “İnsanın başqalarından görüb nəyi isə öyrəndiyi zaman” mənasında işlənir: *Gör-götür zəmanəsidi.*

**gözədürtmə oynamax** – üstüörtülü danışmaq: *Biri qapalı danışır. O biri onu açıx danışmağa dəvət edir, deyir ki, bu nədi, gözədürtmə oynayırx? Açıx danış, bir-birimizi annıyax.*

**gözmuncuğu kimi yaxadan asılmax** – daim narahat etmək, əl çəkməmək: *Gözmuncuğu kimi yaxamnan asılıb.*

**gözünün midiyin axıtmax // gözünün qoravasını axıtmax** – aqlamaq: *Gözünün midiyin axıdır. Gözüün qoravasını axıtma!*

**Gün hardan çıxıb? // Gün hardan doğub?** – Təəccüblənmə məqamında işlənir. Çoxdan görünməyən bir şəxsin qonaq gəldiyi zaman, yaxud gözləmədiyində, birinin müsbət bir söz söyləməsi, yaxşı bir əməl etməsi zamanı təəccübü ifadə edir: *Görəsən, gün hardan çıxıb? Yolu salmışan bizə? Gün hardan doğub ki, sən buralara gəlmisən?*



**Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. Bakı:Şərq-Qərb, 2007, 568 səh.
2. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4 cildə, II cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 792 səh.
3. Azərbaycan dilinin orfoqrafiya lüğəti. Genişləndirilmiş və yenidən işlənmiş 6-cı nəşr. Bakı: Şərq-Qərb, 2013, 840 səh.
4. Behbudov Ş. Azərbaycan dili şivələrinin frazeologiya lüğəti. Bakı:Elm və təhsil, 2011, 292 səh.
5. Məhərrəmli Q., İsmayılov R. Azərbaycan dilinin frazeologiya lüğəti. Bakı:Altun kitab, 2015, 288 səh.

**THE EXPLANATION OF SOME SAYINGS USED  
IN THE GUBADLI REGION OF AZERBAIJAN***Etibar TALIBLI**BSU, senior lecturer**Azerbaijan***Summary**

The article gives an explanation of some sayings - the phraseology units widely used in the Gubadli region of Azerbaijan which have been uttered by the well-known narrator Naila Imanli. While choosing the sayings we gave preference to the ones which had not been recorded either in the existing publications or appropriate dictionaries; on the contrary, we chose the regional variations of the already known sayings. The article deals with the semantics, context – case of occurrence, aspect of sayings and the psychological attitude of the narrator. The sayings, i.e. the phraseological units are valued as a means of revealing the figuration potential and an indispensable source of enhancing the word stock of the language.

**РАЗЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ НАРОДНЫХ ОБОРОТОВ РЕЧИ,  
УПОТРЕБЛЯЕМЫХ В ГУБАДЛИНСКОМ РЕГИОНЕ  
АЗЕРБАЙДЖАНА**

*Этибар ТАЛЫБЛЫ*

*БГУ, доцент*

*Азербайджан*

**Резюме**

В статье представлены разъяснения ряда оборотов просторечья – фразеологизмов, широко используемых в Губадлинском регионе и зафиксированных в речи Наили Иманлы.

При отборе высказываний было отдано предпочтение тем образцам, которые не включены в известные издания, соответствующие словари, а также тем, которые являются отличающимися региональными вариантами известных высказываний. Представлена семантика, контекст этих высказываний – ситуация, аспект употребления, психологическая позиция произносящего.

В статье народные высказывания – фразеология оценена как один из главных источников выявления образности азербайджанского языка, обогащения лексики языка.

*Rəyçi: prof.M.Ə.Məmmədov*

## VAQIF POEZİYASINDA ALQIŞ VƏ QARĞIŞLAR NİTQ ETİKETLƏRİ KİMİ

*Sultan SEYİDOVA*

BDU, dosent

Azərbaycan

*sultan.seyidli@gmail.com*

### **Xülasə**

Məqalədə M.P.Vaqifin poeziyasında işlənən və idiomatik ifadələrdən sayılan alqış və qarğışların nitqdə yaratdığı emosional-ekspressiv xüsusiyyətlər araşdırılır. Zəngin elmi ədəbiyyatdan bəhrələnən tədqiqatçı-alim şairin əsərlərindən gətirdiyi poetik nümunələrlə fikirlərini əsaslandırır, nitq etiketlərinin ünsiyyətdə yaratdığı semantik çalarları üzə çıxarır.

Alqışları üç qismə bölən araşdırmaçı xalq ruhundan qidalanan Vaqifin şeirlərində onun müraciət obyektlərini müəyyənləşdirir və etdiyi dua-sənaların mahiyyətini açıqlayır. Şeirin bir və ya iki misrasında işlənən və alqış bildirən ifadələrin mənasını, ünsiyyətdə tutduğu mövqeyi müəyyənləşdirmək üçün bütöv mətnə və ya şeirə nəzər yetirməyin vacibliyi göstərilir. Sevgiliyə ünvanlanan bu alqışlar həm aşiqin sonsuz məhəbbətindən xəbər verir, həm də məşuqənin gözəlliyini göz önünə gətirir.

Tədqiqat nəticəsində müəyyənləşdirilir ki, mənfi emosiyalardan doğan qarğışlar şairin nikbin ruhuna ziddir və onun qəlbinin dərinliklərindən gəlmir. O, qarğış bildirən söz və ifadələrdən humanistcəsinə istifadə edir; belə ki, şair birbaşa qarğış etmir, onu müəyyən bir şərtlə bağlayır. Xalqın folkloru ilə ciddi şəkildə bağlı olan alqış və qarğışların öyrənilməsi Vaqif poeziyasının xəlqiliyini bir daha təsdiq edir, onun şeir dünyasının yaşarlılığını bir daha təsdiq edir.

M.P.Vaqif əsərlərinin leksik-semantik cəhətdən öyrənilməsi onun söz xəzinəsinin zənginliyindən, rəngarəng çalarlarından xəbər verir. Şair hər hansı söz və ya ifadəni təkrar etmir, onu hər dəfə yeni biçimdə ortaya çıxarır.

*Açar sözlər: nitq etiketləri, alqışlar, qarğışlar, ekspressivlik*

*Şeirimizin ana şairi!*

*Məhəbbət şairi, sona şairi!*

**S.Vurğun**

Hər bir mədəni xalqın gündəlik nitq fəaliyyətində ünsiyyət prosesi zamanı müxtəlif situasiyalardan asılı olaraq, sabitləşmiş söz və ifadələrdən — nitq etiketlərindən istifadə edilir. Bunlar uzun illərdən bəri yaşayır, müxtəlif üslub sahələrində standart uyğun və ya dəyişilmiş şəkillərdə işlədilir. Bu baxımdan dialekt və şivələr xüsusilə sərbəstdir; belə ki, ayrı-ayrı dialektlərdə ümumxalq danışq dilindən fərqli olaraq, bu etiketlər müəyyən fonetik və qrammatik dəyişikliyə uğrayır. Xalqın yaradıcı oğul və qızlarının--söz sənətkarlarının yaradıcılığında sözün emosional-ekspressiv gücünü artırmaqda bu ifadə və cümlələrin rolu danılmazdır.

Elmi qrammatikada bu tipli sözlər dilin frazeologiyasına daxil edilir, sabit söz birləşmələrinin tərkibində öyrənilir. Prof.S.Cəfərov *qurbanın olum, qabağında ölüm, qadan alım, qədəmin mübarək, gözün aydın, canın sağ olsun* şəklində olan ifadələri ibarələrə aid edir və yazır: "...ibarələr əsasən bədii dildə işlədilir və ümumiyyətlə, bədii dil, eyni zamanda, ayrı-ayrı yazıçıların üslub xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməyə xidmət edir. Beləliklə, ibarələr bədii dilin ən mühüm ifadə vasitələrindən biri sayılır" (2, 99-100).

Azərbaycan dilinin ekspressiv-üslubi leksikasından danışan prof. H.Həsənov konkret olaraq nitq etiketlərindən danışmasa da, loru leksika haqqında məlumat verərkən "lənət" sözünü vulqar leksikaya daxil edir. O, emosional-ekspressiv leksikadan danışarkən yazır: "Ekspressiv çalarlıq müxtəlifdir: 1) **hə-qarətli-nifrətli** (*kütbeyin uşaq, başıboş adam*); 2) **bəyəndirici** olmayan; 3) **zara-fatlı və ya yumoristik**; 4) **söyüş, familiar, kobud** və s.

*Ekspressivlik* emosionallıqdan genişdir. Ekspressivlik yalnız sözlərlə yox, həm də söz birləşmələri və cümlələrlə yaranır... Ekspressivlik həm müsbət, həm də mənfi mənalı sözlərlə ifadə olunur"(6, 205).

Göründüyü kimi, prof. H.Həsənov birbaşa nitq etiketlərindən, eləcə də alqış və qarğışlardan danışmır, ekspressivliyin ifadəsində obrazlı vasitələrdən istifadəni ön plana çəkir, bu da əslində həmin kateqoriyanın daha çox semantik səciyyə daşması ilə bağlıdır.

Nitq mədəniyyətindən danışan mütəxəssislər mədəni nitqin etiketləri

içerisində alqış və qarğışlara yer ayırmaları da, onları ayrı-ayrı başlıqlar altında göstərilir; özü də bu zaman daha çox alqışlara üstünlük verilir. Məsələn, prof. N.Abdullayev “Mədəni nitqin etiketləri” başlığı altında *görülən işin müqabilində razılıq, rəğbətləndirməyə* bu tipli alqışları daxil edir: *qadan alım, Allah sizdən razı olsun, Allah köməyin olsun, Allah səni dərdi-bələdan uzaq eləsin, Allah ürəyinizə görə versin, Allah sizi bizə çox görməsin, səni Allah saxlasın* (1, 255-256). Maraqlıdır ki, o, həmin etiketlərin bəzilərinin (*uğur olsun, xoşbəxt olun, Allah köməyin olsun, əlin-qolun var olsun* və s.) “arzu-istək və təbrik etmək” məqamında işləndiyini qeyd edir.

İ.Hacıyeva da özünün “Nitq mədəniyyəti” adlı dərs vəsaitində *başına dönmə, təşəkkür edirəm, Allah köməyin olsun, uğur olsun, min yaşayın* etiketlərinin “razılıq, rəğbətləndirmə”, “arzu-dilək və təbrik etmək” məqamlarında işləndiyini və bu xeyir-dua bildirən ifadələrdən Azərbaycan ədəbi dilində geniş şəkildə istifadə olunduğunu göstərir (4, 142).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində işlənən müraciət formaları üzrə tədqiqat aparən N.Hacıyeva və A.Mirzəyeva nitq etiketləri vahidlərini “meliorativ konnotasiyalı” və “peyorativ konnotasiyalı” adı ilə iki qrupa ayırır, birinci qrupa müsbət emosiya yaradan söz və ifadələri, ikincilərə isə mənfi, pislik bildirənləri aid edirlər. “Xeyir-dua, alqış” bildirənlər meliorativ, “bəd-dua, qarğış” ifadə edənlər “peyorativ” hesab edilir. (5, 252). Müəlliflər maraqlı bir nəticəyə gəlirlər: “Araşdırmamız göstərdi ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində işlədilən nitq etiketi formulları situasiyadan asılı olaraq ünsiyyətdə olanların bir-birinə qarşı emosional münasibətini ifadə edir. Dastanda müsbət konnotasiyalı nitq etiketi vahidləri mənfi konnotasiyalara nisbətən üstünlük təşkil edir... Qəzəb, acıq hissi, adətən, bəd dua, lənət və qarğışlarda özünü göstərir ki, bunları da dini əsaslara görə, öz nitqində istifadə etmək məsləhət deyil (5, 254).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, ədəbi-bədii dilimizdə alqış və qarğışlardan istifadənin tarixi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının yaşından qat-qat çoxdur. Bunu dastandan gətirilən və artıq etiket kimi sabitləşmiş nümunələr də təsdiq etməkdədir:

*“Böylədigəc Qalın Oğuz bəgləri yüz göyə tutdılar. Əl qaldırıb dua eylədilər:”Allah-təala sana bir oğul versün!”-dedilər;*

*“Ol zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğıışı qarğış idi. Duaları müstəcəb olurdu”;*

“Dəli bəg dilədi ki, Dədəyi dəpərə çala. Dədə Qorqud ayıtdı: “Çalar-san, *əlün qurusun!*”-dedi. Həq-təalanın əmrilə Dəli Qarcarın əli yuqarıda asılı qaldı” (8,52;56).

Xalq dilinin incəliklərindən qaynaqlanan söz sərraflarımızın yaradıcılığında lirik qəhrəmanın ovqatını, əhvali-ruhiyyəsini ifadə edən bu idiomatik ifadələr onun əsərlərinin bədii təsir gücünü artırır, oxucunun ürəyinə yol tapır. Belə sənətkarlarımızdan biri də öz şeirlərinin bədii gücü, emosional-ekspressiv təsiri ilə hələ neçə-neçə nəsillərə həyat ruhu bəxş edəcək Molla Pənah Vaqifdir.

Vaqifin şeirləri üzərində aparılan müşahidələr burada *alqışların* üstünlük təşkil etdiyini göstərir. Bunun əsas səbəbi sənətkarın poeziyasına dərinləndən hopmuş nikbinlik ruhudur. Demək olar ki, əksər şeirlərdə “qurbanın olum”, “sənə qurban” tipli alqışlar işlənir ki, bunlar vüsal şairinin sevgiliyə olan sonsuz məhəbbətinin, onun yolunda hər an qurban getməyə hazır olduğunun bariz göstəricisidir. *Qarğışlar* isə şairin ruhuna yaddır; o yalnız zərbələrə məruz qalanda, başqa yol tapmayanda bunlardan istifadə edir: gah rəqibi qarğayır, gah da özünə qarğış edir.

**Alqışlarda** şair daha çox **qurban** sözündən istifadə edir; bu sözün *qurban, Vaqif qurban, qurbanam, qurban olsun, sənə qurban, qurban olum*, bəzi hallarda isə *can sənə peşkəş, canım sadağa* şəkillərindən də istifadə olunur. Məsələn:

*Qurban hər muyinə yüz min cavanlar... (9, 13);*

*Sənə qurban yüz min qaşı kamanlar (9,63);*

*Qurban olsun lalə, gül ilən sənə (9,27);*

*Vaqif qurban zənəxdanın çahinə (9,13);*

*Ey gözəllər sərvəri, qurban olum yollarına...(9,192).*

Birinci və ikinci alqışlarda şair, yüz min cavanı və ya qaşı kaman, kirpiyi ox olanı, laləni başqa güllərlə birlikdə sevgilinin saçının hər tükünə və ya özünə qurban deyir, sonuncuda isə özünü onun çənəsindəki çökək yerə qurban deyir. Sonuncu alqışa diqqət yetirdikdə alqışla bərabər, məşuqənin gözəlliyi də meydana çıxmış olur.

“*Qurban*” sözü işlənən alqışların ikinci qismində sanki üçüncü şəxs meydana çıxır, lirik qəhrəman Vaqifi ayrıca şəxs kimi təqdim edir. Alqışda birinci şəxs özünü şah, məşuqəni gözəllərin başçısı adlandırır, Vaqifi isə bir qul kimi təqdim edir, bəzən də onun əlindəki qələmə özünü qurban deyir, bunun

səbəbi isə həmin qələmin aşiqin dərd-halını dost məktubuna yazmasıdır. Məsələn:

*Mən şaham, ey gözəllərin sərvəri,  
Qurbanam Vaqiftək qul ilən sənə! (9,27);  
Qurbanam Vaqifin bu xaməsinə  
Ki, yazar dərdini dost naməsinə (9,15).*

Bəzən şair təkcə bu dünya ilə kifayətlənmir, hər iki dünyanı gözələ qurban deyir. Məsələn:

*Qaşının bir tağinə qurban iki dünya, pəri (9,175).*

Şairin elə əsərləri var ki, orada alqış bildirən ifadə əsərin rədifinə çevrilir. Məsələn, “qurbanın olum” ifadəsi bütöv bir müxəmməsin rədifinə olaraq, birinci bənddə beş dəfə, sonrakı bəndlərdə isə bir dəfə təkrar olunaraq, şeirin ekspressivliyini artırmağa xidmət edir. Hər “qurbanın olum”dan əvvəl lirik qəhrəmanın əhvali-ruhiyyəsi, yalvarışları, çəkdiyi əzablar, eləcə də məşuqənin gözəlliyi və aşiqə etdiyi cövrü-cəfalar göz önündə canlanır. Məsələn:

*Sənin, ey şux mələikzadə, qurbanın olum...  
Nə olur, bir yetsən fəryada, qurbanın olum...  
...Neyləyim, çox görürəm zülmünü, qorxu çəkirəm  
....Boyun oxşar sənin ol şümşada, qurbanın olum.  
....Xəstənəm, çox dilərəm, yanıma bir dəm gələsən,  
.... Getməyə ah ilə ömrüm bada, qurbanın olum (9,187).*

Şəhabəddin bəyə həsr olunmuş bir qəzəl isə başdan - ayağa dua-səna ifadə edir; qəzəlin mətlə beytində bəyin gələcəyinin xoşbəxt olması, xudanın onu daimi olaraq qoruması arzu olunur. Məsələn:

*Şəhabəddin bəyin iqbalü bəxti müstədam olsun,  
Ani hiفز eyeləyən daim xudayi-layənam olsun (9,159).*

Vaqif özünü kimə qurban deyir? Alqışlarda buna da aydınlıq gətirilir. Şair, “*Qurban olsun canım cana qıyana*”(9,106) deməklə qarşılıqlı sevgini tərənnüm edir. Deməli, hər adama yox, canan yolunda canından keçənlərə qurban olmaq gərəkdir.

“Qurban” sözünün əvəzinə onun sinonimləri olan sözlərdən də istifadə olunur: *can sənə peşkəş, canım sadağa*. Məsələn:

*Gəldiyin yollara canım sadağa (9,69);  
Ey sahibi-təzim, sərü can sənə peşkəş (9,188).*

Alqışların ikinci qisminə şair öz dua-səna obyektini yerin-göyün sahibi olan **Allaha** yönəldir, ona sığınır, *səni haqq saxlasın, Allah muradını versin, xuda səni pənahında saxlasın, Allah ömür versin, xuda amanında saxlasın* ifadələrindən bəhrələnir. Məsələn:

*Növcavanlar qoy həmişə var olsun,  
Amma ki, bizlərdən xəbərdar olsun.  
Vaqifin duası sənə yar olsun!  
Səni haqq saxlasın ömrü dövətdə (9,24).*

Bəndin birinci misrasındakı “var olsun”, dördüncü misradakı “haqq saxlasın” alqışları “Vaqifin duası sənə yar olsun” misrasındakı fikrə aydınlıq gətirir: şair cavanların həmişə var olmasını arzulayır, konkret olaraq müraciət obyektinə (“sən”) “səni Allah saxlasın” kəlamı ilə dua edir. Bəzən “sən saxla” ifadəsi “Allah, sən özün qoru” mənasında işlənir; burada aşiq özünü yarın qəzəbindən qorumaq üçün Allaha yalvarır. Məsələn:

*Məhbubi-müntəxəb, bir ali nəsəb,  
Qəmzəsində qəzəb, sən saxla, yarəb... (9,94).*

Şair deyir ki, bu gözəl bir seçilmiş ali nəsəbdəndir, onun qəmzəsindəki qəzəbdən qorxuram, yarəb, sən özün məni o qəzəbdən qoru.

Bu alqışların bir qisminə şair, “Allah” sözünü “xuda” sözü ilə əvəz edir. Məsələn:

*Sən saxla pənahında, xudaya, bu cavanı (9,193);  
Saxlasın bunları öz hifzi-amanında xuda... (9,197).*

Alqışların üçüncü qisminə Vaqif öz dua-səna obyektinin **bədnəzərdən uzaq** olmasını, ona **bəla yetməməsini**, onun **yaman görməməsini** arzulayır. Bu gözəl o qədər cazibədar ki, ona pis nəzərlər təsir edə bilər, onun üzü, gözü, gül bədəni heyrətamiz gözəlliyə malikdir; ona bəla yetişməsin, onu yaman görməsin. Məsələn:



*O alma yanağı, büllur buxağı*  
*Allah, bədnəzərdən səlamət eylə (9,26);*  
*Bundan iraq ola, ya rəb, nəzəri-çəşmi-ədu... (9,199);*  
*Yetişməsin, ya rəb, bəladən sənə (9,30);*  
*Gül bədənini heç görməsin yamanı (9,42).*

Vaqifin poeziyasındakı nitq etiketlərinin bir qismi də **qarğış**lardır. Bu, mənfi mənalı söz və ifadələr şairin yaradıcılığı üçün xarakterik olmasa da, şairin əsərlərində müəyyən çəkiyə malikdir. Bu qarğışlar konkret səbəblərdən irəli gəlir, şairin keçdiyi şirinli-acılı günləri, həyatın dolanbaclarında ilişib qaldığını əks etdirir.

**Bərbad olsun** ifadəsi iki yerdə işlənir; bunların birincisində ayrılığa düşər olan aşiq zəmanəyə qarğayır, ikincisində gözəli, dilbəri olmayan evin bərbad olmasını arzulayır. Məsələn:

*Yana-yana qaldım belə fərağa,*  
*Bərbad olsun ol zamanlar, əfəndi! (9,40);*  
*Bir evdə ki belə gözəl olmaya,*  
*O ev bərbad olub talanmaq gərək (9,49).*

Diqqətlə fikir versək, görərik ki, əslində Vaqif şərt qoyur: sevgilidən ayrıldığını dilə gətirir, gözəlsiz evin onsuz da bərbad olacağını vurğulayır.

Digər iki qarğışda isə obyekt aydındır: bu, pis rəqibdir, Vaqif onu itə, köpəyə bənzədir, birincidə “ömrü kütah olsun”, ikincidə isə “başına daş düşsün” deyir. Məsələn:

*Səg rəqibin ömrü qoy kütah olsun (9,49);*  
*Səg rəqibin bir daş düşsün başına,*  
*Qoymaz ki, yar ilən olaq aşına (9, 117).*

Şair “qısa” sözünün əvəzinə “kütah” sözünü işlədir. Bu sözün işlədilməsi klassik ədəbiyyat ənənəsidir. Vaxtilə böyük M.Füzuli də “Leyli və Məcnun” poeması haqqında yazırdı: “Sevdası uzun, bəhri kütah”. İkinci tərəfdən qarğışdakı “kütah” sözü “qısa” sözü ilə əvəzlənsə, ifadənin effekti azalar.

**Lənət** sözü iki yerdə ayrı-ayrı mənələrdə işlənir: birinci qarğışda şair “zölmü çox, qəlbi qara biiqrar” yara üz tutur, hətta onun gözəlliyinə lənət

oxuyur. Bu lənət etibarsızlığa qarşı üsyan kimi səslənir; ikinci halda lənət məşuqəyə qarşı yox, yardan doyan etibarsız aşıqlərə yönəldilir. Məsələn:

*Lənət gəlsin o hüsnünün bağına,  
Salmanam gözünü bağrım yağına (9, 72);  
Görüm lənət olsun yardan doyana... (9, 119).*

Biz burada Vaqif poeziyası üçün xarakterik olan bir hala rast gəlirik. Şairin yaşadığı dövrün xüsusiyyətləri, Vaqifin bir el şairi və xanlığın baş vəziri olması onun keçirdiyi hiss və duyğulara da ciddi təsir göstərir; biz əslində iki Vaqiflə qarşılaşırıq. Bu hal şairin digər əsərlərində, xüsusilə “Hayıf ki, yoxdur” rədifli qoşmasında da özünü göstərir. Şair bir tərəfdən Kür qırağındakı el gözəllərini tərifləyir, o biri tərəfdən saray xanımlarını arzulayır.

Qarğışlarda işlənən **öl, ölsün** ifadələrindən şair iki məqamda istifadə edir: birincidə “ölmək” məcazi mənada başa düşülür, yarın can alması kimi mənalandırılır; ikincidə isə birbaşa əğyara – iki sevgilinin arasında gəzən yadlara, özgələrə qarğış edilir, onun ölməsi, itkin düşməsi arzu edilir. Məsələn:

*Yar bəzənib gəlir canlar almağa,  
Ölməli günündür, Vaqif, öl bu gün (9, 87);  
Ölsün, itkin olsun belə əğyarı,  
Gəzməsin arada yaman, bəri bax! (9, 128).*

Nümunələrin götürüldüyü şeirlərin ümumi məzmununa diqqət yetirdikdə aydın olur ki, Vaqif əslində heç kimə qarğış etmir, sadəcə olaraq, sevgili ilə vüsala can atır, bu yolda ya özünü qurban verir, ya da arada gəzənləri uzaqlaşdırmağa çalışır.

Şairin şeirlərində işlənən sonrakı qarğışlar isə bu şəkildədir: *al qanım əllərdə hənalar olsun, həyə (ilan) vursun, Qadiri-sübhan (Allah) yox eləsin.*

**Al qanım əllərdə hənalar olsun** qarğışı da əslində müəyyən şərtlə bağlıdır; şairin qibləgahı olan sevgilisi ondan küsüb, aşiq deyir ki, bilmirəm nə demişəm, sən məndən küsübsən, əgər günahım varsa, məni öldür, al qanım əlinə hənə kimi yaxılsın. Məsələn:

*Öldür məni, gər var isə günahım,  
Al qanım əllərdə hənalar olsun (9, 91).*

Şairin işlətdiyi qarğışların birində *Görüm, rəqib, vursun həyələr səni* (9,144) ifadəsini işlədir. “Ərəb və fars sözləri lüğəti”ndə işarələnmiş sözün ərəb sözü “həyyə”(ilan) olduğu göstərilir (3, 719). Deməli, qarğış “Səni ilan vursun” ifadəsidir.

Vaqifin müxəmməslərində işlətdiyi qarğışlardan birinin obyektinin onun qocalığının əlaməti olan saqqalıdır. Saqqal onu bütün aləmdə pərişan eyləyib, buna görə şair ona qarğış edir. Məsələn:

*Ey məni eyləyən aləmdə pərişan, saqqal,  
Səni yox eləsin ol qadiri-sübhan, saqqal* (9,181).

Şairin poeziyasında müəyyən yer tutan bu alqış və qarğışların onun şeirlərindəki bədii-poetik rolu göz qabağındadır. Bu idiomatik ifadələr şairin xalq şeirindən, folklordan ciddi şəkildə bəhrələnməsinin bariz sübutudur. Sabir yaradıcılığının sənətkarlıq xüsusiyyətlərindən danışan prof. C.Xəndan yazır: “Sabirin idiomatik ifadələrdən istifadəsi onun xalq yaradıcılığına münasibətilə üzvi şəkildə bağlıdır, çünki bu ifadələrin əsl mənbəyi folklordur” (7, 239).

Bu sözlər eynilə Vaqif yaradıcılığına aid edilə bilər. Xalq poeziyasına köklənən, xalqdan ilham alan şairin işlətdiyi bu ifadələr onun milli Azərbaycan şairi olduğunu təsdiqləyən güclü faktordur.

### Ədəbiyyat:

1. Abdullayev N. Nitq mədəniyyətinin əsasları. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 288 səh.
2. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dili (leksika). Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 192 səh.
3. Ərəb və fars sözləri lüğəti. Bakı: Yazıçı, 1985, 793 səh.
4. Hacıyeva İ. Nitq mədəniyyəti. Bakı: Politex, 2014, 242 səh.
5. Hacıyeva N., Mirzəyeva A. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində müraciət formaları. “Molla Pənah Vaqif və müasirlik” mövzusunda Respublika elmi-praktik konfransın materialları”. Bakı: Elm və təhsil, 2017, 493 səh.
6. Həsənov H. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı: Maarif, 1988, 308 səh.
7. Xəndan C. Sabir yaradıcılığının sənətkarlıq xüsusiyyətləri. Bakı: Azərneşr, 1962, 440 səh.

8. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 səh.
9. Vaqif M.P.Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2004, 264 səh.

## GOOD WISHES AND DAMNATIONS AS SPEECH ETIQUETTE IN VAGIF'S POETRY

*Sultan SEYIDOVA*  
*BSU, Assoc. Prof.*  
*Azerbaijan*

### Summary

The article deals with the emotionally-expressional features of such idiomatic expressions as good wishes and damnations in M.P.Vagif's poetry. The researcher, leaning against a rich scientific material, proves the thoughts poetic samples from products of the poet, revealing the semantic shades created by speech etiquette in the course of dialogue.

In the article all good wishes in national-spirit Vagif's poetry are divided into three groups, and is interpreted their sense, and defined the poet's references objects. Here it is underlined necessity of acquaintance with the whole poetic text for understanding of sense expressed in one or two lines and their places in speech process. These expressions, as a rule, turned to a beloved, give simultaneously representation about its beauty and testify to infinite love of ashug.

As a result of research it is possible to draw a conclusion, that the damnations generated by negative emotions, contradict optimistic spirit of the poet and do not start with depths of his soul. It humanistic uses words and the expressions concerning damnations. So the poet does not damn someone directly, and connects it with a certain condition. Studying good wishes and damnations which are strongly connected with people's verbal creativity, once again confirms a nationality of Vagif's poetry and survivability of its poetic world.

Lexico-semantic research of M.P.Vagif's poetry speaks about riches and colourful shades of its verbal creativity. The poet does not repeat any word or a phrase, and always opens them in a new aspect, filling with deep sense.

**Keywords:** *speech etiquette, good wishes, damnations, expressivity*

## БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ И ПРОКЛЯТИЯ КАК РЕЧЕВЫЕ ЭТИКЕТЫ В ПОЭЗИИ ВАГИФА

*Султан СЕИДОВА*

*БГУ, доцент*

*Азербайджан*

### Резюме

В статье рассматриваются эмоционально-экспрессивные особенности идиоматических выражений – благопожеланий и проклятий в поэзии М.П.Вагифа. Исследователь, опираясь на богатый научный материал, обосновывает свои мысли поэтическими образцами из произведений поэта, выявляя семантические оттенки, создаваемые речевыми этикетками в процессе общения.

В статье все благопожелания в народной по своему духу поэзии Вагифа разделены на три группы, интерпретируется их смысл, выявляются объекты, которым адресованы обращения поэта. Здесь указывается на необходимость ознакомления со всем стихотворным текстом для понимания смысла выраженных в одной-двух строчках благопожеланий и их места в речевом процессе. Эти выражения, как правило, обращенные к возлюбленной, дают одновременно представление о ее красоте и свидетельствуют о бесконечной любви ашига (влюбленного).

В результате исследования можно сделать вывод, что проклятия, порожденные негативными эмоциями, противоречат оптимистическому духу поэта и не исходят из глубин его души. Он гуманистически использует слова и выражения, относящиеся к проклятиям. Так что поэт не проклинает кого-либо непосредственно, а связывает это с определенным условием. Изучение благопожеланий и проклятий, которые тесным образом связаны с фольклорным творчеством, еще раз подтверждает народность поэзии Вагифа и живучесть его поэтического мира.

Лексико-семантическое исследование произведений М.П.Вагифа говорит о богатстве и красочных оттенках его словесной сокровищницы. Поэт не повторяет какое-либо слово или фразу, а всегда раскрывает их поновому, наполняя глубоким смыслом.

**Ключевые слова:** *речевые этикетки, благопожелания, проклятия, экспрессивность*

**Rəyüci:** akad. Nizami Cəfərov

## ОТРАЖЕНИЕ ПРАВОВЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПАРЕМИОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦАХ РУССКОГО ЯЗЫКА

*Валида ИСА-ЗАДЕ*  
*БСУ, профессор*  
*Азербайджан*  
*isazadehvalida@gmail.com*

### Аннотация

Статья посвящается отражению правовых терминов в паремиологических единицах русского языка. Интерес к пословицам и поговоркам как источникам юридических понятий наблюдается у историков права и историков языка с начала XIX века.

Юридические понятия, складывавшиеся в обществе, выражались в кратких изречениях, формулирующих обычаи, которые передавались от одного поколения к другому, и становились важнейшими источниками права. Язык законодательства, с самого начала опиравшейся на народную почву, послужил в дальнейшем основой для формирования общенационального языка. Паремиологические единицы включали термины, отражавшие установившиеся в обществе: *договор, займ, заклад* и др.

Проблемы выражения правовых отношений в паремиологических единицах русского языка занимают особое место в трудах учёных-правоведов XIX века.

**Ключевые слова:** *источник права, юридическое понятие, обычай, закон, паремиологическая единица.*

Интерес к пословицам и поговоркам как источникам юридических понятий наблюдается у историков права и историков языка с начала XIX века. Так, преподаватель практического законоискусства Московского университета З.А.Горюшкин в своём «Руководстве к познанию российского законоискусства» писал: «Читал древние пословицы, и находя во многих из них истину, опровержению не подверженную, нельзя не признаться, чтобы не были они из числа законов словесных» (1, 16).

Древнейшим источником юридического языка было обычное право,

основной чертой которого было то, что оно рождалось не в результате законодательной деятельности, а в народной среде, и имело в своей основе, по словам известного русского учёного-правоведа В.И.Сергеевича, «согласное убеждение отдельных лиц» (7, 5).

Юридические понятия, складывавшиеся в обществе, высказывались в кратких изречениях, формирующих обычаи, которые передавались от одного поколения к другому. Эти изречения, превращавшиеся с течением времени в пословицы и поговорки, отражали правовые отношения, которые складывались на ранних этапах формирования социума и становились важнейшими источниками права. Язык первых правовых актов складывался на основе обычного права, положения которого формировались в устной речи в виде изречений, пословиц, поговорок.

Таким образом, язык законодательства развивался с развитием общества и с самого начала опирался на народную почву. Не случайно, официально-деловой язык считается самым древним функциональным стилем русской письменности. Юридические документы послужили в дальнейшем основой и для формирования общенационального языка.

«Законы в своём происхождении обязаны жизни народной: пословицы и поговорки как выражение народной мудрости по поводу правовых отношений, нередко характеризовали то или иное правовое воззрение прежде, чем оно было облечено в форму закона писаного», - отмечал И.И.Иллюстров, военный юрист и исследователь русских пословиц и поговорок) (4, 10).

Обзор пословиц и поговорок, включающих слово *закон*, свидетельствует о влиянии установившихся в обществе воззрений на формирование юридического понятия *закон* и соотносительных с ними терминов: *обычай, право, суд; Обычай старше закона; Закон назад не действует; Где закон твёрд, там всяк умён* (чит.: правоверен).

В пословицах и поговорках нашли отражение и явления, дискредитирующие идею законности. Подозрительность и недоверие к юристам, не соблюдающим законы, отрицательное отношение к «крючкотворцам» подтверждают такие примеры, как «*Не бойся закона, бойся законника; Законы святы, да законники – крючкотворцы; На что и законы писать, если их не исполнять; Где сила владеет, там закон уступает*». Отрицательные ха-

рактические законы выражают многие пословицы и поговорки: «*Закон па-утина: шмель проскочи, муха увязнет*», *закон-дышло; куда хочешь, туда и воротишь; в земле черти, в воде черти, в лесу сучки, в суде крючки, куда же иди?*».

Правовые отношения, определившие семейные, наследственные, имущественные и пр. отношения между членами общества, также нашли отражение в пословицах и поговорках.

Соответственно, паремиологические единицы включали термины, отражавшие юридические отношения, построенные на приговорах древних народных судов, постановлениях общин: *договор, займ, заклад, порядок, ряд*.

Встречаются в пословицах и поговорках и наименования должностных лиц: *дьяк, праведник, судья, ябедник* и др.

Законотворческие возможности пословично-поговорочных выражений отмечаются в целом ряде исследований, посвящённых изучению исторических оснований формирования языкового выражения законов, образования и развития терминологических номинаций.

Так, вопросу о соотносённости паремиологических единиц и юридических понятий уделялось особое внимание в трудах Н. Таганцева, выдающегося учёного-правоведа конца XIX – начала XX в. Приводя в своих «Лекциях по русскому уголовному праву» пословицы и поговорки, выражающие наиболее важные понятия уголовного права, Н. Таганцев писал: «В первичную эпоху обычное право составляет единственный источник правообразования, всё равно, является ли оно в форме устных преданий, живущих в виде рассказов о примерных делах, вволю выражающих действия и т.п., или же является точно и определённо сформулированным в виде юридических пословиц и поговорок, целые века живёт в форме устного неписанного права, но и закреплённое на письме не теряет своего основного характера» (9, 130 – 131).

Русский историк, этнограф, фольклорист И. М. Снегирёв в статье «О народных русских пословицах, относящихся к законодательству и старинным судебным обычаям, также отмечает, что «большая часть обычаев и уставов народных выражается пословицами, как преимущественно составлялись на древних вечах, суюмах, мирских сходках и громадах, где миром рассматривались, обсуждались и решались споры частных людей и дела



общественные», и именно «от приговоров старейшин на сборах родились, образовались и перешли в круг семейной и общественной жизни судебные пословицы, относящиеся к законодательству и источники древнего законодательства и памятники судебных обычаев» (8, 18).

В своём фундаментальном исследовании, представляющем результат «рассуждений об отечественных пословицах и поговорках», И.М.Снегирёв особо выделяет пословицы, относящиеся к законодательству и судопроизводству, различая среди них конкретные группы паремиологических единиц, посвящённые а) законам, б) преступлениям и наказаниям, в) древним судебным обрядам (жребию, правоту, полю).

Позднее, в статье «Русские юридические пословицы» И.М.Снегирёв предлагает детальную классификацию юридических пословиц, источниками которых, по его мнению, были семейный родовой суд, мирские сходки, земские вече, княжеские съезды, решения свидетельского и княжеского суда: «Первые юридические понятия о праве, высказывались в первичной форме своей – кратких, складных и мелких изречениях, от частого употребления в жизни обратились в пословицы. Как родовые заповеди, они передавались от одного поколения к другому, из семейного быта и племенной общественной жизни, где нравы и обычаи предшествовали законам, где получило прочную основу семейное право, ещё не перешедшее в область законодательства» (8, 21).

Формирование положений, связанных с возникновением споров и столкновений между членами общества, удовлетворение потребностей и целей их, послужило одним из первых источников обычного права и легло в основу писаных законов действовавших в России несколько веков, вплоть до Судебной реформы 60-х годов XIX в.

Дореформенные судебные порядки подвергались критике во всех слоях общества. Крайне низкий уровень общей и профессиональной культуры, бессилие перед администрацией, мучительная волокита, повсеместное наглое взяточничество – всё это привело к глубокому кризису судов. «Человек, узнавший российское правосудие может заболеть и помешаться, так оно отвратительно дурно, - писал сенатор К.Н.Лебедев» (5, 24).

Революционно-демократический лагерь охарактеризовал антинарод-

ную сущность бюрократического аппарата как «уродливую целость, дошедшую до таких крайних пределов, что само правительство не могло более двигаться в настоящем порядке вещей» (6, 91).

Судебный произвол, являвшийся порождением бюрократической системы, также как и казнокрадство, взяточничество, неправосудие судей рассматривались Н.Г.Чернышевским в качестве составной части помещичьего государства: «Судебные места покровительствуют грабежу и грабят сами. Губернаторы покровительствуют грабежу и грабят. Действия судебных мест и явных полиций сводятся на прямой грабёж, действия тайных полиций состоят в том, чтобы зажимать рты честным людям» (10, 700).

Попраение прав личности и нарушение законности порождали в народе отрицательное отношение к судебно-следственной системе. Так, интересную оценку правосознанию народа даёт В.А.Одоевский: «В большей части из нас утвердилась мысль, что закона соответственно не существует, а есть только сила присвоенная разным степеням государственной иерархии... Это безверие в святость, неизменность закона в низших классах выражается тысячью грубых поговорок...» (5, 45 – 46).

Неуважение к закону, правовой нигилизм нашли своё отражение и в фольклоре.

В начале 60-х годов появляется сборник пословиц В.И.Даля, который, по словам составителя, «попал под спуд» и пролежал «8 лет».

«Конечно, из самого факта появления сборника пословиц в годы демократического подъёма ещё не следовало, что сборник всецело отвечал понятиям передовых кругов русского общества. Обременённый годами В.И.Даль и сам чувствовал, что время его обогнало». Вместе с тем, десятки пословиц и поговорок посвящаются суду, закону, казне. Наряду с пословицами и поговорками, существовавшими веками, В.И.Даль внёс в свой сборник пословицы, «от которых веяло новыми настроениями». В них отражаются ирония, гнев, ненависть народа к существующим порядкам.

Так, немало пословиц объединено в сборнике в рубрике «закон». Позиция, объективного исследователя позволяет с верой в святость закона В.И.Далю считать, что «Законы святы», да законники (или суды) супостаты (*«не бойся закона, бойся судьи»*), *«законы – миротворцы, да закон-*

ники – крючоктворцы»). Таких пословиц единицы. Во многих же пословицах и поговорках отражается неверие народа в святость распоряжений власти: «Где закон, там и обида», «Где закон, там и преступление», «Не будь закона, не стало б и греха», «Хоть бы все законы пропали, только бы правдой жили», «Все бы законы потонули, да и судей бы перетопили», «Закон что дышло, куда повернул, туда ударишь».

Неверие народа в силу закона передают и пословицы, собранные И.Снегирёвым: «Где закон, там и страх», «Где сила владеет, там закон ступает», «Закон как паутина, имель перескочит, а муха увязнет» (2, 211).

Резко отрицательное отношение народа к судопроизводству, продажным и некомпетентным судьям проявляется во многих пословицах: «Брюхо, что неправедный судья, и молча просит», «Дари судью, так не попадёшь в тюрьму», «Пристрастный судья разбоя злее», «Суд крив, наш судья лжив», «Судьям то и полезно, что в карманах полезло», «Уложение читает, а дела не знает».

Десятки пословиц отражают крючоктворство, взяточничество, мздоимство судей в сборнике В.И.Даля: «Поп ждёт покойника богатого, а судья тягуна тароватого», «Пред бога с правдой, а перед судью с деньгами», «Судиться – не богу молиться: поклоном не отделаешься», «Пошёл в суд в кафтане, а вышел нагишом», «Правда твоя мужичок, а полезай-ка в мешок», «Судья – что плотник: что захочет, то и вырубит», «Где суд, там и неправда», «Где суд, там и суть (т.е. тяжничество)», «В суд пойдёшь – правды не найдёшь», «Не судись – лапоть дороже сапога станет», «Тяжба – петля, суд – виселица», «Дело правое, да в кармане свербит», «Наши правы, а сто рублей дали», «Ах, судья, судья: четыре полы, восемь карманов», «Суд да дело, а в боку болит».

Пренебрежение к законности было привычным явлением, воспринимаемым общественным сознанием как само собой разумеющееся.

Таким образом, паремиологические выражения, отражающие представления людей о правовых отношениях, наблюдаемых в окружающей действительности, стали основанием для многих юридических формул: *Кто в грехе, тот и в ответе* (за преступление отвечает тот, кто совершил преступление), *Без суда никто да не накажется* (Наказание определяется только судом) и др.

Постоянное употребление устойчивых языковых единиц для передачи аналогичных юридических ситуаций способствовало специализации определённых языковых средств и использованию их в качестве составных элементов языка правовых документов.

### Литература

1. Горюшкин З.А. Руководство к познанию российского законоискусства. М., 1811
2. Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа. М., 2000
3. Иллюстров И.И. Сборник российских пословиц и поговорок. Киев, 1904
4. Иллюстров И.И. Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. Изд. 3-е. М., 1915
5. Лебедев К.Н. Записки // Русский архив, 1910, № 1
6. Огарев Н.П. Русские вопросы // Избранные соц-политические и философские произведения. Т. 1. М., 1952
7. Сергеевич В.И. Лекции и исследования по древней истории права. 2-е изд., доп. СПб., 1889
8. Снегирёв И. Русские народные пословицы и поговорки. М., 1848
9. Таганцев Н.С. Русское уголовное право. Изд. 2-е. Общая часть. М., 1902
10. Чернышевский Н.Г. Пол. собр. соч. в 15-ти томах. Т. 5. М.: Гослитиздат, 1939 – 1953

## HÜQUQİ MÜNASİBƏTLƏRİN RUS DİLİNİN PAREMIOLOJİ VAHİDLƏRİNDƏ ƏKSI

*Validə İSAZADƏ*

*BSU, professor*

*Azərbaycan*

### Xülasə

Məqalə hüquq terminlərinin rus dilinin paremioloji vahidlərində öz əksini tapması məsələsinə həsr olunmuşdur.

Atalar sözlərinin və zərb məsəllərin hüquq anlayışlarının tarixi qaynağı olması problemi tarixçilərin hələ XIX əsrin əvvəllərindən marağına səbəb olmuşdur. Hüquqi anlayışlar hələ cəmiyyətin ibtidai inkişafı dövründə qısa, lakonik ifadələr şəklində formalaşmışdır. Bu ifadələr nəsil-dən-nəsilə keçərək, ibtidai hüquqi anlayışlar və amillər kimi özlərinə xalqın dilində yer tutmuşdur. Bir sözlə, hüquqi qanunvericilik dili əslində canlı xalq dilinə söykənmişdir.

İbtidai hüquqi sənədlər ümumxalq dilinin formalaşmasında da xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. Cəmiyyət üzvləri arasında hüquqi münasibətlər öz əksini birinci növbədə dilin paremioloji fondunu təşkil edən vahidlər-atalar sözləri və zərb məsəllərdə öz obrazlı əksini tapmışdır. Bu vahidlərdə işlənmiş müddəalar sonralar hüquqi terminologiyanın əsasını təşkil etmiş oldu (məs: saziş, barışıq, mühakimə, hamilik və s.). Buna görə də XIX əsrdə alim-hüquqşünasların əsərlərində atalar sözlərinin xüsusi rolu həmişə qeyd olunmuşdur.

*Açar sözlər: hüquqi, mənbə, hüquq anlayışı, adət-ənənə, qanun, paremioloji vahid*

## REFLECTING LEGAL RELATIONS IN PAREMIOLOGICAL UNITS IN THE RUSSIAN LANGUAGE

Valida ISAZADEH

BSU, professor

Azerbaijan

### Summary

This article is dedicated to reflecting legal terms in paremiological units in Russian Language. Proverbs and sayings as sources of legal notions captured the interest of legal historians in the beginning of 19<sup>th</sup> century. At the earlier stages of societal development legal notions shaped in the form of brief adages. Those adages passed from generation to generation and reflected the legal relationships that were being established in the society. Thus, the language of legislation was forming on the basis of the living popular language.

First legal documents served as the foundation of forming a nationwide language. Legal relationships between society members were reflected in paremiological units. Proverbs and sayings used the words that became the basis for the legal terminology. Some of those terms survived until the contemporary times such as agreement, barter, row, probation, etc.

The issue of paremiological units as sources of law, has a special place in the works of distinguished legal scholars.

**Key words:** source of law, legal notion, custom, law, paremiological unit.

*Rəyçilər: prof. İ.H.Həmidov, prof. T.H.Məmmədova*

## MÜXTƏLİF XALQLARDA EYNI MƏNTİQİ ALQORİTMƏ ƏSASLANAN ATALAR SÖZLƏRİ

*Kəmalə İSLAMZADƏ*

*BDU, dosent*

*Azərbaycan*

*kemale\_67@mail.ru*

### **Xülasə**

Məqalə atalar sözlərinin bəzi məntiqi-tematik qruplarından bəhs edir. Bir çox xalqların folklorundakı oxşar nümunələr müqayisəli araşdırmaya cəlb olunur. Onların oxşarlığı fərqli nəzəriyyələr tərəfindən xalqların qədim qohumluğu, iqtibas, yaxud genetik faktlarla izah edilmişdir. Müəllif paremiyalardakı bənzərliyi həmin nümunələrin eyni məntiqi alqoritmlə qurulmasına bağlayır. Ayrı-ayrı xalqlara aid örnəklərin qarşılaşdırılması onların oxşar və fərqli cəhətlərini müəyyənləşdirməyə imkan vermişdir. Eyniyyət məntiqi məzmununda, real həyatdan alınan əşya və hadisələr arasındakı münasibətlərin xarakterindədir. Fərqlər isə nümunələrin etnik, coğrafi özünəməxsusluğunda, obrazların spesifikliyində təzahür edir. Məqalədə məntiqi-semiotik (işarəvi) invariantlar məsələsinə də toxunulmuşdur. Müəllif bəzi paremiyaların əks məntiqi transformlarını da təqdim etmişdir. Yazıda Azərbaycan atalar sözlərindən başqa, türk, rus, dargin, vyetnam, tamil, əfqan, kabardin, tacik, tailand, uyğur, başqırd, noqay, taqal xalqlarının və etnik qruplarının vahidləri qarşılaşdırılmışdır.

*Açar sözlər: atalar sözləri, məntiqi alqoritm, tipologiya, davranış norması, oğuznamələr, paremiya, əks transform*

Atalar sözləri əcdadlarımızın uzun əsrlik müşahidələrinin, təcrübəsinin ümumiləşdirilməsindən yaranmışdır. Bu müdrik kəlamlar bir hökm şəklində formalaşdırılaraq nümunəvi, optimal davranış modelləri kimi gələcək nəsillərə ötürülmüşdür. Bu, ona görə edilirdi ki, gənc nəsil sələflərinin buraxdığı səhvləri təkrarlamasın, daha problemsiz və asan yaşasın.

Məlumdur ki, folklorumuz çox qədim olsa da, onu öyrənən folklorşünaslıq elmi gəncdir və XIX əsrdə yaranmışdır. Bir çox folklor janrlarının toplanmasına da elə bu zaman başlanılmışdır. Lakin atalar sözləri haqqında bunu deyə

bilmərik. Atalar sözləri çox qədim dövrlərdən yazıya alınmış, toplular şəklində günümüzdə gəlib çatmışdır. Belə əlyazmalardan Mahmud Kaşğarının «Divanilügət-it-türk» əsərini (XI əsr) (5; 6; 7) atalar sözlərindən ibarət biri XV-XVI əsrlərə, digəri XVI-XVII yüzilliklərə aid iki oğuznaməni, Abbasqulu Marağayinin XVII-XVIII əsrlərə aid «Əmsali Türkanə»sini (3) göstərmək olar. Bunlardan başqa, XIII yüzilliklərdən üzü bəri təqribən 140 mənədə atalar sözlərinə rast gəlirik (2, 9). Bu fakt sübut edir ki, türklər arasında bu janr geniş yayılmış və ona sayqı duyulmuşdur. Oğuznamələrdə hətta atalar sözünə tərif də verilir: «Ataların sözü Qurana girməz. Ol Quranın yanınca yalın-yalın yalışıır. Atalar sözün tutmayan yabana atılır, axirətdə tamu əhlinə katılır» (4, 18).

Məlumdur ki, Quran insanlara düzgün yaşamağın yolunu göstərən, onları günah işlərdən, haramdan çəkindirən Allah kəlamıdır. Atalar sözləri isə Quran ehkamu olmasa da, öz funksiyası baxımından ona yardımçıdır. Onunla yanaşı cəmiyyətdə insanlar arasındakı münasibətləri, birgəyaşayış qaydalarını tənzimləmək vəzifəsini daşıyan davranış normalarıdır. Bu normalara riayət etməyən çölə (yabana) atılır, yəni cəmiyyətdən dışlanar. Axirət günündə isə cəhənnəm (tamu) əhlinə qatılar. Çünki atalar sözünü tutmayan demək ki, düzgün yaşamır, günah işlədir, günahkarın isə yeri cəhənnəmdir. Başqa sözlə, atalar sözünə əməl etməyənin nə bu dünyada, nə də axirət dünyasında yeri yoxdur. Janrın tərifindən çıxan nəticə budur.

Qədim atalar sözü toplularında bu gün işlək olan nümunələrin bəzən eynisinə, bəzən də cüzi dəyişikliyə uğramış variantına rast gəlirik. Məsələn: *Sünü (süngü – K.İ.) çuvala sığmaz*» (4, 112). (Müasir şəkli: «*Cidanı çuvalda gizlətmək olmaz*»).

*Dostun əskisinə, həmmamın əskisinə, sücinin (şərabın – K.İ.) əskisinə nəsnə irməz*» (4, 108).

(İndi “*Hər şeyin təzəsi, dostun köhnəsi*” şəklində işlənir).

«*İki qarbuş bir qoltuğa sığmaz*» (4, 42).

(«*Bir əldə iki qarpız tutmaq olmaz*» formasında bu gün də işlənməkdədir).

«*Üşümüş yılanı qoynuna qoyma, ısıncaq səni soqar*» (4, 60).

(*Bu gün «Qoynunda ilan bəsləmək» kimi dillərdədir.*

«*Dişi arslan da arslandır*» (4, 101)

(«*Aslanın erkəyi, dişisi olmaz*» forması çağımızda hamıya məlumdur).

Sosial münasibətlərin təməl prinsiplərinə, milli-mənəvi dəyərlərə münasibət sabit qalmışdır. Atalar sözlərinin belə uzunömürlü olmasının səbəbi onların praktikliyi, real həyatda özünü doğrultmasıdır. Əsrləri adlayaraq bu gün də dillər əzbəri olması isə onların poetik baxımdan mükəmməlliyi, mətləbin konkret, lakin obrazlı şəkildə təqdimi, sait və samit səslərin təkrarından doğan ahəngdarlığı, qafiyələrlə əldə edilən qulağayatımlığı, yaddaqalanlığı ilə şərtlənir.

İ.İ.İllyustrovun qeyd etdiyi kimi, atalar sözü və məsəllərə ruslar «ibrətamiz söz», «qanadlı söz», «qızıl söz», Şərq xalqları «dilın gülzarı», ipə-sapa düzül-məmiş incilər», yunanlar və romalılar «hakim fikirlər», italyanlar «xalq məktəbi», ispanlar «ruhun təbibi», ingilislər və fransızlar «təcrübənin barı» və s. bu kimi adlar vermişlər (8, 5).

Atalar sözləri ictimai həyatın və məişətin bütün sahələrini əhatə edir. Məsələn, «Oğuznamə»dəki nümunələrin bəziləri sinifli cəmiyyətdə müxtəlif sosial təbəqələrə münasibəti əks etdirir:

*«Bəglərə inanma, soya (suya- K.İ) tayanma» (4, 82).*

*«Bəgə vermə, paşaya ver.*

*Əyərə (yəhərə – K.İ.) vermə, qaşaya ver» (4, 68).*

*«Bay qaftan geysə, «qutlu olsun» (mübarəkdir –K.İ.) deyərlər,*

*Yoxsul qaftan geysə, «Qanda buldun?» deyərlər» (4, 72).*

*«Əski varlı, - varlı,*

*Yeni varlı, - çorlı» (4, 33).*

*«Dövlətlünün evi tütünündən (tüstüsündən – K.İ.) bəllüdür (4, 103).*

*«Dövlətsizə kəndü bəlası yetər» (4, 103).*

*«Yenilə bay olan salam almaz» (4, 189).*

*«Şəhərin dövlətsiz qızı köyə gəlin gedər,*

*Köyün dövlətlü qızı şəhərə gəlin gedər» (4, 120).*

Abidədə qədim totemistik görüşlərlə, qurdla bağlı örnəklər yer almışdır:

*«Qurdun adı yavuz (pis, acıqlı- K.İ), arada dülkü (tülkü – K.İ.) var, baş kəsərlər» (4, 153).*

*«Qurd yanında quş da doyar» (4, 142).*

*«Qurd qonşusun yeməz» (4, 141).*

*«Qurd anarsan, qurd gəlür» (4, 143).*

*«Qurd toyduğı (doymuğı – K.İ.) yeri qırq (qırx – K.İ.) kərrə dolanır» (4, 152).*



«*Qurd qoyundan tamahın kəsməz*» (4, 154).

Təbii ki, bu atalar sözlərinin hamısı məcazilik üzərində qurulmuş və insan cəmiyyətindəki münasibətləri ehtiva edən nümunələrdir. Sadəcə, əcdad sayılan qurdun davranış və hərəkətlərini diqqətlə izləyib öyrənmiş atalarımız onlarla müəyyən həyati situasiyalar arasında paralellik görmüşlər.

Müxtəlif xalqların atalar sözlərinin müqayisəsi onların oxşar olduğunu, yaxud eyni məntiqi alqoritmə əsaslandığını göstərir. Bunun səbəbini müxtəlif cür izah edirlər. Bəziləri bunu müəyyən xalqların eyni kökə, etnik, genetik və dil qohumluğuna malik olması ilə əsaslandırırlar. İkinci qisim alimlər qonşuluqda yaşayan və ya bir-biri ilə siyasi, iqtisadi, mədəni əlaqələri olan xalqların bu nümunələri bir-birindən əxz etdiyini düşünürlər. Üçüncülər isə bunu tarixi təcrübənin bənzərliyi, ictimai inkişafın eyni pilləsində olan xalqlarda ideologiyanın da eynitipli olması ilə bağlayırlar.

Bir neçə nümunəyə baxaq: «*Papaqçının papağı yırtıq olar*»; «*Papaqçının papağı olmaz*» (1,548); «*Dərzi öz yırtığını yamamaz*» (1,264).

Bunlar Azərbaycan atalar sözləridir. Lakin uyğun atalar sözləri başqa xalqlarda da var. Öz silah ustaları ilə məşhur olan darginlər deyirlər ki, «*Silah ustasının qınında tiyə olmaz*». Yaxud vyetnamlılarda qara bibər çeynəmək adəti var. Onlar deyirlər ki, «*Dəmirçinin qara bibər kəsmək üçün bıçağı olmaz*». Adətən həsir üzərində yatan tamillər deyirlər: «*Həsir hörən quru yerdə ölər*». Əfqanlar isə eyni mənani «*Dulusçunun evində sınınamış qab tapmazsan*» atalar sözü ilə ifadə edirlər (9,16). Göründüyü kimi, bu atalar sözlərinin hər birinin özünəməxsus obrazları, elementləri vardır. Bunlar yerli özəlliklərlə bağlıdır. Lakin bütün bu nümunələrin məzmununu eyni məntiqdən doğur. Onların hamısında maddi nemətlər istehsal edəninin həmin nemətlərdən yararlanma bilmədiyini fikri ifadə olunmuşdur.

Bəzən, isə atalar sözləri başqa-başqa xalqlarda demək olar ki, üst-üstə düşür. Belə bir atalar sözüümüz var: «*Anasına bax, qızını al, kənarına bax, bezini al*». Onu da deyim ki, bu qədim atalar sözlərimizdəndir XVI-XVII əsrlərə aid «*Oğuznamə*»də «*Anasın gör, qızın al, qıyısın gör, bezin al*» (4, 33) şəklində işlənmişdir. Həmin mənani verən «*Anası keçən körpüdən qızı da keçəcəkdir*», variantları da mövcuddur. Bu atalar sözlərinin analoqu başqa xalqlarda da mövcuddur. «*Anası necə, qızı da elə*» (kabardin, tacik), «*Əgər bir qızla evlənmək istəyirsənsə, əvvəlcə onun anası ilə tanış ol*» (Tailand) (9, 19).

Başqa nümunələrə baxaq: «Od olmasa, tüstü çıxmaz»; «Qızılgül tikansız olmaz»; «Sahilsiz çay olmaz» (9, 33). Bu atalar sözləri eyni məntiqi qəlib əsasında qurulmuşdur. Bu forma hər nümunədə tematik cütlüklərin üzvlərini birləşdirir. Hər üçündə deyilir ki, cütlüyün birinci üzvü ikinci üzvsüz mövcud deyil. Bununla belə həmin atalar sözlərinin mənası fərqlidir və eyni situasiyaya aid edilə bilməz. Birincisində demək istəyir ki, səbəbsiz nəticə yoxdur. İkincisində hər yaxşı nəsnənin bir çatışmazlığı, qüsuru olar. Üçüncüsü isə bütövlə onun hissəsinin münasibətindən bəhs edir. Yəni bütöv hər hansı bir hissəsindən ayrı mövcud ola bilməz.

Bəzən eyni bir tematik qrup daxilində bir çox məntiqi-semiotik (işarəvi) invariantlar yer ala bilər. Məsələn, «Məzmun-forma münasibətlərini» əks etdirən qrupa aid olan atalar sözlərinə baxaq: «Qurd hər il tükünü tökür, amma xasiyyətini dəyişmir» (Azərbay.). Yəni forma dəyişsə də, məzmun dəyişmir. Ağac yarpaqları ilə, insan geyimi ilə gözəldir» (uyğur, başqırd, noqay) yəni forma məzmunu müəyyənləşdirir; «*Gözlər ruhun (qəlb) aynasıdır*» (pəncərəsidir – türk, taqal) – Yəni forma necədirsə, məzmun da elədir; «*Ağız əyri olsa da, ondan çıxan sözlər düz olsun*» (Yəni məzmun formadan vacibdir – türk). Bu paremiyaların əks məntiqi transformları da vardır. Məsələn, «*Xarici necədirsə, daxili də elədir*», «İlanın zahiri gözəldir, amma içi zəhərlidir».

Q.L.Permyakovun məntiqi-semantik təsnifatında atalar sözlərinin mövzu qrupları invariant-cütlüklər əsasında yerləşdirilmişdir. Bu cütlüklər konstruksiyasına görə bir neçə tipdə olur. Birinci tipdəki cütlüklər bir əşyanın müxtəlif tərəflərini təqdim edir. Məsələn: «Əvvəl-Son», «Məzmun-Forma», «Bütöv-Hissə», «Yuxarı-Aşağı». II tipə bir-biri ilə hansısa xüsusiyyəti ilə bağlı olan tam müxtəlif və müstəqil cütlüklər aiddir. Belə cütlüklərə nümunə olaraq «Sağlam-Xəstə», «Ağıllı-Səfeh», «Yeni-Köhnə» kimi invariantları göstərmək olar. III tip cütlüklər aralıq xarakteri daşıyır. Onlar fiziki cəhətdən müxtəlif obyektlər olsa da, bir-birindən ayrı mövcud ola bilməzlər. Bunlara «Yaradan-Yaranan», «Əsas-Köməkçi (müşayiət edən)», «İstehsalçı – İstehsal olunan» daxildir.

II tip cütlüklərin özlərinin arasında da bölgü aparmaq mümkündür: a) bu cütlüklərin üzvləri müstəqil olsa da, aralıq formalar da istisna edilmir, yəni onlar öz keyfiyyət dərəcəsinə görə fərqlənir (məsələn, «Güclü-Zəif», «Hündür-Alçaq» və s.), b) cütlüklərin üzvləri arasında aralıq formaların olması ehtimalı yoxdur, başqa sözlə, onlar öz keyfiyyət dərəcəsinə görə fərqlənmirlər (məsələn, «Dost-Düşmən», «Özünükü- Yadınık») və s.), c) cütlüyün tərəfləri əşyanı və onun

yoxluğunu ehtiva edir (məsələn, «Söz-Susqunluq», «Bilik-Nadanlıq» və s.).

IV tipə isə elementar mövzu cütlərinin, yəni bütün əvvəlki tiplərdəki cütlüklərin bərabərhüquqlu kəşişmələri daxildir. Məsələn, «Keyfiyyət-Kəmiyyət» və «Gözəllik-Məhəbbət» cütlükləri «Yaxşı – Pis», «Çox-Az», həmçinin «Gözəllik-Çirkinlik», «Sevilən-Sevilməyən» cütlüklərinin kəşişməsindən yaranmışdır.

Q.L.Permyakovun təklif etdiyi bu bölgü (9, 33-34) lazım olan atalar sözünü topluda tapmağa, yaxud onun orada olmadığını dərhal müəyyənləşdirməyə imkan verir ki, bunu əlifba, dayaq söz (açar söz), monoqrafik, genetik, tematik prinsiplərə əsaslanan təsnifatlar barədə deyə bilmirik. Məntiqi semiotik prinsiplə bütün xalqların atalar sözlərini təsnif etmək mümkündür, həmçinin eyni məntiqi cütlük daxilində fərqli etnoslara aid nümunələri müqayisə etmək asandır.

Məsələn, «Əşyaların əhəmiyyətinə görə üstünlüyü – Yaxud üstün olmaması» cütlüyünün daxilindəki yarımqruplarda yerləşdirilmiş, eyni məntiqi alqoritm üzrə qurulmuş atalar sözlərinə diqqət yetirək:

*«Xırda daş da baş yara bilər» (Azərbaycan atalar sözü).*

*«Nazik budaq da göz çıxara bilər» (yapon).*

*Balaca quş da qar uçqunu yarada bilər (kabardin) (9, 200).*

Müxtəlif xalqlara aid olan bu nümunələrdə belə bir məntiq ifadə olunmuşdur ki, əks xüsusiyyətlərə malik (balaca-böyük) iki əşyadan heç biri digərindən şəksiz üstün deyil. «Balaca» deyib keçmək olmaz. Bəzən böyüyün bacardığı iş «balaca»nın da əlindən gələ bilər.

Başqa bir qarşılaşdırmaya baxaq:

*«Qüsursuz qız axtaran subay qalar» (Azərbaycan).*

*«Qüsursuz qulluqçu olmaz» (türk).*

*«Dünyada ləkəsiz qarğa varmı?» (tacik)*

*«Bütün kənd əhalisi səfeh olmaz, səfehlərin də içində ağıllısı tapılar» (adıgey) (9, 90).*

Bu atalar sözlərindəki müştərək məntiq deyir ki, əşyalar bütünlükdə deyil, yalnız əsas etibarilə daxili yekcinsliyə malik ola bilər; bu zaman müsbət olanlar hər hansı bir mənfi xüsusiyyətə, mənfi olanlar isə müsbət cəhətə malikdir.

Digər pəremik qrup yeni münasibətlər sistemini ortaya qoyur. Belə ki, aşağıdakı nümunələrdə qarşılıqlı əlaqədə olan fəaliyyətlərin subyektləri bir-

birinə uyğundur. Bir fəaliyyətin subyekti digərinin də subyektidir:

«Bir yandan bağlayan bir yandan açar» (Azərbaycan)

«Kim ata minərsə, o da atdan enər» (kürd).

«Yükü daşıyan ağırlığını hiss edər» (malayal).

«Eşşəyi minarəyə kim çıxarıbsa, o da endirəcək» (Livan).

«Yumurtanı şüşənin içinə kim salıbsa, asanlıqla onu oradan çıxara bilər» (kanuri) (9, 173).

Növbəti atalar sözlərinin məntiqi belə bir situasiyanı nəzərdə tutur ki, əgər hansısa bir nəsnə yoxdursa, onu başqa bir əşya da əvəz edə bilər. Hətta mümkündür ki, ikinci birincinin bütün xüsusiyyətlərinə malik olmasın:

«Qoyun olmayan yerdə keçi də qəbuldu» (Azərbaycan).

«Quş olmayanda yarısa da quş sayılır» (yapon).

«Balıq yoxdursa, yengəc də gedər» (Vyetnam).

«İt olmayanda donuz da hürür» (buryat).

«Öküz olmayanda inəyi də kotana qoşurlar» (diqor).

«Anası olmayan nənəsini əmər (volof) » (9, 138-139).

Aşağıdakı pəremik vahidlərin konstruksiyası belə bir formulaya tabedir ki, bir-biri ilə müəyyən əlaqədə olan nəsnələr arasında ölçü baxımından mütləq uyğunluq vardır. Birinin ölçüləri necədirsə, digərininki də elədir:

«Böyük ağacın kölgəsi də böyük olar» (Azərbaycan).

«Böyük yaradan qalan çapıq da böyük olar» (tamil).

«Məhəbbət böyük olduqca umu-küsü də böyük olar» (Birma).

«Böyük gəmiyə böyük səfər» (rus).

«Deşiyi nə qədər çox eşsən, o qədər genişlənər» (Koreya).

«Çuxur nə qədər dərindirsə, onun içindən çıxan torpaq tərəsi də bir o qədər hündürdür» (Bali) (9, 163).

Elə atalar sözləri vardır ki, onlarda əşya ilə onun əlaməti (rəngi, forması, özəlliyi) arasındakı bağlılığın müxtəlif variantları öz ifadəsini tapır. Məsələn, aşağıdakılar əşyanın əlamətdə bəzən təzahür etmədiyi situasiyanı nəzərdə tutur:

«Hər hürən it deyil, hər danışan insan deyil» (Azərbaycan).

«Hər ağ olan qar deyil» (Azərbaycan).

«Hər qara olan kömür deyil, hər ağ olan piy deyil» (Livan).

«Hər parıldayan qızıl deyil» (türk).

«Hər üfürən aşpaz deyil» (Suriya).

«Hər bığı olan kişi deyil: pişiyin də bığı var, keçinin də saqqalı» (lak).

«Hər pələng dərisi geyən igid deyil» (ərəb).

«Hər qamətli ağac sərv deyil» (türk).

«Hər uzunsov olan banan deyil, hər girdə olan qoz deyil» (Livan) (9, 284-285).

Bütövlə Hissənin müxtəlif tipli münasibətlərini ehtiva edən örnəklər də maraqlıdır.

Burada Bütövlə Hissənin ardıcılığından, onların qarşılıqlı əlaqəsinin olub-olmamasından, adi və ya qeyri-adiliyindən, keyfiyyətə uyğun olub-olmamasından danışmaq mümkündür. Məsələn, sonuncu formulla bağlı nümunələrə diqqət yetirək:

«Xarabalıqdan bəllidir ki, bina necə olub» (Azərbaycan).

«Şeir necədirsə, mahnı da elədir» (yapon).

«Gündüzün necə keçdiyini axşam göstərir» (erzya).

«Bir dünyü ilə bilmək olar ki, sıyıq bişib, yoxsa yox» (Yəni bir əməlinə görə insan haqqında fikir yürütmək olar) (teluqu).

«Duzlu olduğunu yoxlamaq üçün dəniz suyunun hamısını içməyə ehtiyac yoxdur» (Koreya) (9, 263).

Nəzərdən keçirdiyimiz atalar sözləri, onlar arasında apardığımız paralellər və müqayisələr sübut edir ki, yaxın və uzaq, böyük və kiçik xalqların həyatın fərqli tərəfləri ilə bağlı məntiqi assosiasiyaları eyni tiplidir, alqoritmik pillələrin uyğun ardıcılığına malikdir. Yəni müşahidə etdiyimiz oxşarlıqlar tipoloji xarakter daşıyır, hadisələrin qavranılması və qiymətləndirilməsinin eynicinsliliyi ilə xarakterizə olunur. Fərq nümunələrdə qarşılaşdırılan əşya və anlayışların həmin xalq üçün daha spesifik, doğma, yaxın olmasında təzahür edir. Hər xalqın yaşadığı iqlim şəraiti, landşaft, flora və fauna, mətbəx özəllikləri pəremiyaların tərkibində yeni məna yükü qazanır, məcaziləşərək müəyyən mətləblərə işarə edir. Atalar sözləri ilə hər bir təmas insana bu müdriklik çeşməsinə pay almağa imkan verir. Atalar sözləri bəşəriyyətə həyatın dolanbaclarında yol göstərən mayakdır.

**Ədəbiyyat:****Azərbaycan dilində:**

1. Atalar sözü. (Toplayan Əbülqasım Hüseynzadə). Bakı: Yazıçı, 1985, 690 s.
2. Əlizadə S. Müdrikliyin sönməyən işığı (Ön söz)/Oğuznamə (Çapa hazırlayanı S.Əlizadə). Bakı: Yazıçı, 1987, 223 s.
3. Marağai A. Əmsali-türkanə (türk atalar sözləri. Bakı: Qartal, 1996, 100 s.
4. Oğuznamə (Çapa hazırlayanı S.Əlizadə). Bakı: Yazıçı, 1987, 223 s.

**Türk dilində:**

5. Divani lüğət-it-türk. (Çevireni Besim Atalay. 3 cildə. I c. Ankara: Türk Tarix Kurumu basınevi, 1992, 530 s.
6. Divani lüğət-it-türk. (Çevireni Besim Atalay. 3 cildə. II c. Ankara: Türk Tarix Kurumu basınevi, 1992, 366 s.
7. Divani lüğət-it-türk. (Çevireni Besim Atalay. 3 cildə. III c. Ankara: Türk Tarix Kurumu basınevi, 1992, 452 s.

**Rus dilində:**

8. Иллюстров И.И. Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. СПб., 1915, 194 с.
9. Пермяков Г.Л. Пословицы и поговорки народов Востока. (Систематизированное собрание изречений двухсот народов) М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015, 672 с.

**ПОСЛОВИЦЫ РАЗНЫХ НАРОДОВ, ОСНОВАННЫЕ  
НА ОДИНАКОВОМ ЛОГИЧЕСКОМ АЛГОРИТМЕ**

*Кямалә ИСЛАМЗАДЕ*

*БГУ, доцент*

*Азербайджан*

**Резюме**

В статье речь идёт о некоторых логико-тематических группах пословиц. К сравнительному исследованию привлекаются сходные образцы в фольклоре разных народов. Различные теории объясняют их сходство древним родством народов, заимствованием или же генетическими факторами. Автор связывает сходство паремий с построением данных образцов по одному и тому же логическому алгоритму. Сопоставление образцов, принадлежащих различным народам, позволяет выявить их сходства и различия. Сходство заключается в их логическом содержании, в характере от-

ношений между предметами и явлениями, взятыми из реальной жизни, различия же проявляются в этническом, географическом своеобразии примеров, в специфике образов. В статье затрагивается и проблема логико-семантических (знаковых) инвариантов. Автор также рассматривает противоположные логические трансформы некоторых паремий. В статье наряду с азербайджанскими пословицами сопоставляются единицы турецкого, русского, даргинского, вьетнамского, тамильского, афганского, кабардинского, таджикского, тайского, уйгурского, башкирского, ногайского, тагальского народов и других этнических групп.

**Ключевые слова:** пословицы, логический алгоритм, типология, нормы поведения, огузнаме, паремия, противоположный трансформ

## THE DIFFERENT PEOPLES' PROVERBS BASED ON THE SAME LOGICAL ALGORITHM

*Kamala ISLAMZADEH*

*BSU, Ph.D. on Philology*

*Azerbaijan*

### *Summary*

The article deals with some logical – thematic groups of proverbs. The similar samples in different peoples' folklore are studied in the comparative aspect. The different theories explain their similarity by the peoples' ancient relationship, borrowing or genetic facts. The author links the similarity of proverbs with constructing of these samples by the same logical algorithm. Comparison of the samples belonging to the different peoples allows to reveal their similarities and differences. Similarity is in their logical content, the character of relations between the subjects and phenomena of the real life, and differences manifest themselves in the ethnic, geographical specificities of the examples, characters of the logical – semantic invariants. The author considers the contrary logical transforms of some proverbs. The units of the Turkish, Russian, Dargin, Vietnamese, Tamil, Afghan, Kabardian, Tajik, Thai, Uighur, Bashkir, Nogai Tagalog peoples and other ethnic groups are compared together with the Azerbaijani proverbs.

**Keywords:** proverbs, logical algorithm, typology, norms of behavior, Oguzname, paremia, contrary transform

*Rəyçi: prof.N.Q.Xəlilov*

**MORFOSEMANTIC RAMIFICATION OF THE “TL”  
ROOT CONSONANTS**

**(by footsteps of the ancestor language)**

*Fikrat ALIZADEH*

*BSU, senior lecturer*

*Azerbaijan*

*0504111351@mail.ru*

***Summary***

The article shows that phraseological expressions that colorfully reflect not only just words but also the way of thinking coincide because nations are bound to a single root. Words groups combining around a single idea, manifest language materials with different systems.

Based on a number of lexical examples it is emphasized that as an idea base the "TL" root consonants give rise to a considerable number of restricted and deprived words derived from the different languages. This proves that, such a lexical-semantic unity is not accidental. It is bound to a great root, great disappeared language with its “splinters”.

**Key words:** idea, root consonants, lexical-semantic wordformation great language

**Bu məqalə BDU-nun Universitetdaxili “50+50” grant proqramının dəstəyi ilə çap olunur.**

**This article is published according to BSU by the support of “50+50” within University grant project.**

If you approach the languages from a single location, great language position, we will have never made a mistake. So that, according to religious books, God, who made a man as a perfect being, had to give him special communication to distinguish him from other creatures, so it happened. He gave him **a language** to speak. Adam was the first language teacher and Eve was the first student on



the Earth. Later on, Eve, as a mother, transmitted this exquisite blessing of communication to her children Gabil and Habil. As a result, the native language was born and future generations accepted it as their **mother language**.

In fact, it is the father language and before that, it is the language God has given to humans. These religious references once again prove that there was **an ancestor language**. The descendants of these two have reached 7.6 billion from the long-term human history up to the present day.

Those, who were relatives, married, separated from each other and migrated to different places.

Living in geographical areas with different nature - in the mountains and lowlands, people have swallowed the air and got articulation (denominator) differences according to lung capacity and etc.

Taking into consideration the dry, humid, windy, mild, warm and cold nature in areas with mountainous and lowland relief, the reasons for its impact on articulation can be explained as the following (ideas from a to e belong to my late friend Yusuf Mammadov- a geography teacher of the BSU):

a) sparse air and consequently the lack of oxygen in the mountain cause the lungs to expand and the air flow into the deep layers of the liver of those living in this area. That is why the spoken sounds are reflected in the back of the mouth - the throat;

b) the majority of the air intensity in the lowland provides the convenience of breathing; therefore, the sounds are pronounced in the front row;

c) to keep the heat in the lungs (thermoregulation) in cold places, the front of the mouth should be slightly closed. That is why the middle part of the oral cavity is used;

d) in hot, drought-prone countries, the spoken sounds are active in the throat area in order to adjust the humidity of the mouth as the front part of the mouth is dry and the throat is moist;

e) In humid countries, all parts of the mouth cavity can operate.

All these divisions can be referred to the early years of human history, of course.

Most likely, the emergence of coercive languages comes directly from cold nature. So, at minus 35-40 degrees, people should talk quickly, loudly and shouting to communicate with one-another. At that time, people pronounced sentences

as words, because they were unable to pronounce the words one by one and slowly. Imagine that Azerbaijani is in the coldest place in Siberia and wants to say something to a friend. Then such a statement will be taken: "It's terribly-cold here for me." ("It's terribly cold here for me")

As a result, people have gained the ability to speak in terms of the front, middle, and back of the oral cavity. For example, there were the community of people and then the peoples and nations who spoke as the Turks in the front of the mouth, the Englishmen in the middle and the Arabs in the back.

It was interesting, that as the region was getting narrower, dialects, slangs and accents were an obvious example of this, as if there was a language in the language. If we allocate them by regions and accept as an independent nation, then the dialect of the people living there will also be a separate language.

If we look at the matter differently and group Acaria and Turkey, Romania and Moldova, Buryatia and Mongolia, Finland and Karelia and Estonia in relation to each-other on geographical-political terms, at the great political stage, we will see that they speak the same language in their own groups.

Naturally, peoples are connected to a single root and not only words, even phraseological expressions that colorfully reflect the way of thinking are compatible. The exact difference lies in the fact that people are adapting to the geographical and social environment in which they live, creating certain customs and traditions based on their observation and belief.

What happened in the life of a human being left traces in the language. Therefore, it is impossible to find a rich material like the language. Even history and art are helpless in front of him.

If we look through the linguistic material of different languages, we will discover groups of words that are united around a single idea.

Let's pay attention to the word chain of **TL** root consonants, for an example. In this case, we must consider associative, as well as idea-conceptual lexical-semantic connections. That is, the semantic derivatives of the root consonants, which constitute the idea in an inflected approach, must show themselves. Let us imagine that we are creating a wave of **depravity**. Naturally, it is possible to isolate and restrict both the living and inanimate from the environment by creating a trap for them. When we approach this issue with linguistic aspect, we get a strange view.

The above mentioned **TL** root consonants can be the idea basis for derivative words with LIMITATION, DEPRIVATION conception:

**TL: (TəLə) A TRAP** - The device to capture and limit the animal (or man).

**(TaLa) A GLADE** - is a limited open area surrounded by trees in the forest,

**(TaLe) A DESTINY** – every man's limited decrees of Fate.

**TiLov A ROD** - is a means that deprives the fish of the great water basin.

**TovLa (maq)** – **to restrict** someone by enticing, tempting or persuading.

**TövLə** - a stable: a small and limited place where animals are allowed from pasture and so on.

**Tül** – tuile (tulle) - a piece of cloth for limiting an eyesight.

**TaLan** – plunder - depriving someone from something by destroying.

**TeL** – a fringe - a limited number of hairs falling apart.

Later, The **L - R** replacement may occur in **TL** root consonants:

**TR: ToR** – a net - a tool for catching an animal.

**ToRba** – a sack - a tool for things to get.

**TaRa** – tara - an empty box that is used to put things inside, be locked and limited. Packaging material (boxes, bags, coolies, etc.).

**Türmə** - a jail - a place where people are deprived of their liberty.

**Türbə** - a tomb - a mausoleum built for one person (generation).

**TiR** – shooting-range (gallery) - large area, limited and experimental space for shooting.

**TaRan** – depriving an opposite side by destroying, depriving oneself of life.

**TiRan** – a tyrant - a person who limits all by his judgement (verdict) and tyranny.

The **T - D** substitution generates **DR** root consonants in **TR**.

**DR: Dürmək** – sandwich – a bush with a small amount of food amid.

**Dürmək** – to thrust – to push something into a limited area from a large one by hiding it.

**DReam** -ing. (xəyal, yuxu) - temporarily deprived of real life and entering another world (q).

**DRemat** – (russian – mürgüləmək) - drowse, nod - transition from real life to temporary deprivation, to be temporarily deprived of real life.

The **DR - DY** transition may happen:

**DY: Dümək** – to knot strings by each other.

**DüYmə** - a button – a means “knotting” the dress to the body, depriving (limiting) it of a wide opening.

**DYuymovočka** (rus.) – **DüYməcik** – a very young girl deprived of her height (the hero of H. Andersen’s cognominal fairy-tale).

**DYuym** (Niderland) – **DüYm** - very limited (in the size of a man's thumb) unit of measurement - 2.54 centimeters; A unit of length, one twelfth pound, equal to 2.54 sm.

**DüYün** – a knot – to knot something by limiting.

**DöYmək** - to limit someone's opportunities by physical pressure.

**DünYa** - The Earth – a limited world on the Earth's example, compared to \ the largest, astronomical world.

Finally, let’s pay attention to the word “**DüYün**”: replacing **DY** with

**TY** or taking them together, we get a pleasant restriction that we do not doubt:

**TY: ToY – DüYün** – a wedding party

If the wedding word **toy** is used separately among people, it won’t be called a knot; not more than “toy-düyün” - a wedding party. Here the word “düyün” is an opening or explanation of wedding party.

It turns out that the wedding is a knot. There are so many such types of words in our language: arzu-dilək, arzu-istək [wish, desire, longing (for), dream], xoşbəxt-məsud, xoşbəxt-bəxtəvər (happy, lucky), toy- busat, toy-bayram (joy, delight, gladness), ... The difference is that the word (“toy”) wedding is not as a “knot” in the synchronized plan, but as a celebration. But the Turks use the word “düyün”- knot- more than the wedding.

The wedding is actually a voluntary, cultural way to focus on a common life of, in modern terms, two in one, restricting the independent lives of two young people. The before wedding omens of some nations also confirms this: they tie the bridegroom and bride to each-other by ribbons and wish them a happy life. Usually, parents say for their single son ("Sultan") that they will get their son married, knot his hands and feet so, that let him get home and own a family (his wife and children).

Summarizing all the above, observations on the lexical material of our native language indicate that **TL** root consonants, as a basis of the idea, allow a

large number of words to be derived from different languages, creating meaningful words. This proves that such a lexical-semantic unity is not a mere coincidence. It is bound to a great root, great disappeared language with its “splinters”.

İngilis dilinə çevirən: Arif Xəlilov

**“TL” KÖK SAMİTLƏRİNİN  
MORFOSEMANTİK ŞAXƏLƏNMƏSİ  
(ulu dilin izi ilə)**

*Fikrət ƏLİZADƏ*

*BDU, dosent*

*Azərbaycan*

***Xülasə***

Məqalədə göstərilir ki, xalqlar vahid kökə bağlı olduğu üçün onlarda nəinki söz, hətta düşüncə tərzini rəngarəng əks etdirən frazeoloji ifadələr də üst-üstə düşür. Müxtəlif sistemli dillərin dil materiallarında vahid bir ideya ətrafında birləşən söz qrupları özünü büruzə verir.

Bir sıra leksik nümunələrə istinadən vurğulanır ki, “TL” kök samitləri ideya əsası olaraq müxtəlif dillərdən alınma sözlərdə xeyli sayda məhdudluq, məhrumiyyət anlayışlı sözlərin törənməsinə imkan yaradır. Bu da ona sübutdur ki, belə leksik-semantik vəhdət heç də təsadüfi deyil, nə isə ulu bir kökə, yoxa çıxmış, “qəlpələri” qalmış ulu bir dilə bağlıdır.

**Açar sözlər:** ideya, kök samitləri, leksik-semantik törəmələr, ulu dil

**МОРФОСЕМАНТИЧЕСКОЕ РАЗВЕТВЛЕНИЕ  
КОРНЕВЫХ СОГЛАСНЫХ "TL"***Фикрет АЛИЗАДЕ**БГУ, доцент**Азербайджан****Резюме***

В статье автор приходит к выводу, что поскольку все нации имеют общие корни, существуют также фразеологические выражения, в которых совпадают не только слова, но и образ мышления. Лингвистический материал разных языков говорит сам за себя, как группа слов, объединяющихся — вокруг единой идеи.

В ряде лексических примеров подчёркивается, что концепт корня "TL" как идейная основа создаёт значительное количество слов в разных языках со значением ограничения, лишения. Это доказывает, что лексико-семантическое единство не случайно и оно связано с пракорнем исчезнувшего языка, "осколки" которого ведут к праязыку.

**Рәуғи: prof.S.Ə.Abdullayeva**

## ВЗАИМООТНОШЕНИЕ МЕТРИЧЕСКОГО РАЗМЕРА РУБАИ И УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

*Дилнавоз ЮСУПОВА*

*канд. филол. наук, доцент*

*Ташкентский Государственный университет  
узбекского языка и литературы (ТашГУУЯЛ)*

*Узбекистан*

*mumtoza\_dil@mail.ru*

### *Резюме*

Настоящая статья посвящена широко распространенному в восточной классической литературе жанру *рубаи* и его стихотворному размеру. Основываясь на взгляды средневековых теоретиков-арузоведов, автор статьи обращает внимание на тот факт, что поэтический метр, который был основой для *рубаи*, был получен из народного устного творчества. Автор полагает, что хотя в трактатах средневековья размеры *рубаи* были изучены в составе метра Хазадж, эти метры фактически были искусственно включены в систему аруз.

**Ключевые слова:** *рубаи (четверостишие), тарона (песня), дубайти, аруз (просодия), метр, рукн (стопа), парадигма, поэтические формы.*

Как известно, *рубаи* (араб. «четверостишие») является одним из самых распространенных форм восточной лирической поэзии мусульманского мира. По происхождению *рубаи* является устно-поэтической народной формой и стихи в этой поэтической форме создавались в фольклоре с древних времен. В фольклоре *рубаи* имеет также названия *дубайти* (букв. «два бейта») и *таране* («песня»). Персидско-таджикский арузовед, автор научного трактата «Аль-Муджам» Шамс Кайс Рази (XIII) сообщает, что появление данной формы в письменной литературе связано с поэзией Абу Абдуллы Рудаки (X). В трактате говорится, что мелодия этого жанра была получена из устной народной поэзии. По этому поводу Шамс Кайс Рози приводит следующее предание:

Однажды Рудаки гулял по красивым местам города Газни в связи с

праздником Ид ал-Атхо (мусульманский священный праздник)<sup>1</sup>. Неподалеку он увидел людей, окружающих группу ребят. Эти ребята играли в игру *гавзбаз* (попадание орехов накатом в специальную лунку). Среди этих ребят 10-15-летний мальчик с красивым лицом удивлял окружающих своим мастерством игры и красноречием. Рудаки был также поражен его замечательным талантом и очарованием и начал читать суры Корана. В этот момент один из орехов, брошенных в дупло, вышел из ямы, а затем опять внезапно упал в углубление. Пораженный этой великолепной сценой, мальчик проявив находчивость, зачитал следующую строку с декламацией:

*Галтон-галтон хамеравад то буни кӯ...*

(Перевод строки: «Катясь и перекатываясь, докатится до самой лунки).

Метрический размер и мелодия этой строки пришлись по душе Рудаки и по словам Шамса Кайса Рози, он, тут же обратившись к закономерностям просодии аруза, нашел парадигму этой строки, которая была характерна для метрической формы Хазадж (2, 95-96).

Действительно, если мы определим парадигму этой строки, то появится следующий сценарий:

Галтон-галтон хамеравад то буни кӯ

— — — — V — V — — V V —

Эта парадигма соответствует стопам “мафъувлун фоилун мафойилу фаал” метрической формы Хазадж. Шамс Кейс Рози пишет, что Рудаки создал несколько четверостиший на основе этой мелодии, и позднее эти четверостишия взяли название *тарона* (песня). На самом деле, сравнивая рубаи Рудаки с народными четверостишиями, нельзя не заметить их близость в простоте языка, в диалогичности, в движении поэтической мысли (8, 29).

Шамс Кайс Рози также отмечает, что в древней арабской литературе не существовало такой канонизированной, строго выверенной по данным критериям поэтической формы (7,97).

Позже, Ходжа Имам Хасан Каттон, один из имамов Хорасана, поместил размеры тарона в две части (ахраб и ахрам) в виде шажара (дерево) (5,43), среди которых был и размер той мелодии, которого мы упомянули выше.



Ахрабская ветвь Хазаджа мафъувлу (- - V) и ахрамская ветвь мафъувлун содержат по 12 размеров, что в общей сложности составляет 24 разновидностей. Важной особенностью этой лирической формы является то, что в отличие от других поэтических жанров, четыре строки рубаи могут быть написаны в четырех разных размерах метра Хазадж. Ответвленные стопы, которые формируют размер рубаи, таковы:

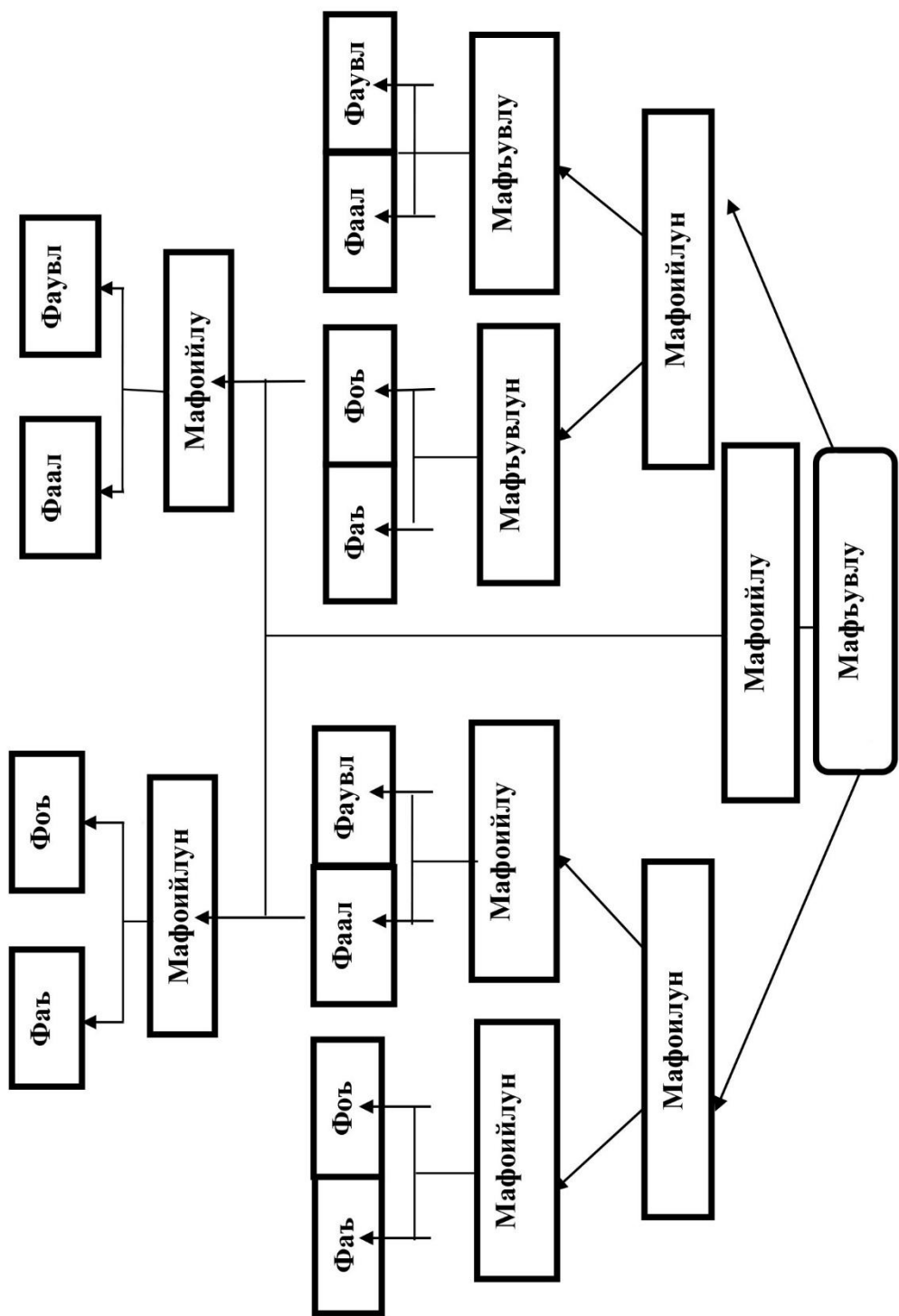
№	Название стопы	Произношение	Парадигма	Место применения
1	Ахраб	Мафъувлу	-- V	1-,2-,3-стопы
2	Ахрам	Мафъувлун	----	1-,2-,3-стопы
3	Макфуф	Мафоййлу	V -- V	2-,3-стопы
4	Макбуз	Мафойилун	V - V -	2-стопа
5	Аштар	Фоилун	- V -	2-стопа
6	Ажабб	Фаал	V -	4-стопа
7	Ахтам	Фаувл	V ~	4-стопа
8	Абтар	Фяъ	-	4-стопа
9	Азалл	Фоъ	~	4-стопа

Таким образом, с помощью этих стоп формируются поэтические размеры, которые используются в жанре рубаи (4). Чтобы представить полную картину этих ветвей, обратим внимание на их рисунок в виде дерева из стопы *ахраб*.

Как мы видим, из *ахраб* (мафъувлун) выросли три больших ветвей (мафойилун, мафоййлу, мафоилун). Каждая из этих ветвей имеет еще два других лоз, и из этих лозей “вырастают” еще две ветки. Все они полностью формируют поэтический размер рубаи (1).

Великий тюркский поэт и ученый Алишер Навои (1441-1501) в своем научном трактате об арузе «Мизан аль-Авзан» пишет:

“Рубаи, которого также называют дубайти и тарона, имеет поэтический размер, которого выводят из ветвей ахраб и ахрам метрической формы Хазадж. Это своего рода приятный и благозвучный размер, выделен мастерами поэзии в статус особого размера, располагающего двадцатью четырьмя вариантами, при сохранении основной стопы ахраб или ахрам.



Исходя из благозвучности, первая часть цезуры, являясь мафъулун, относится к стопе ахрам, которая имеет двенадцать вариантов. Вторая же разновидность цезуры в первой части называется мафъулу и относится к стопе ахраб, которая также располагает двенадцатью вариантами» (2, 551-552). В трактате Навои для примера приведены шесть рубаи, которые написаны в этих 24 вариантах.

В трактате еще одного теоретика Сайфи Бухарой «Арузи Сайфи» приводятся ценные замечания по поводу данного лирического жанра. Сайфи пишет, что «по мнению некоторых, варианты метрического размера рубаи достигают десяти тысяч» (5,44). Этим тезисом Сайфи Бухарой подчеркивает народную основу жанра рубаи.

В тюркской поэзии, в формировании рубаи, стали важной основой с одной стороны, стихи на персидско-таджикском языке, с другой стороны, народная поэзия. В народном фольклоре произведения подобные рубаи существовали с древних времен. Многие древние лирические стихи в тюркском фольклоре формально напоминают рубаи. Примером этому могут служить четверостишия из «Дивану лугатит турк» (1072-74) Махмуда Кашгари. Следует отметить, что размер этих четверостиший соответствовал некоторым метрам аруза (6,21). В этом смысле, предположение Е.Э.Бертельса, что рубаи в далекой древности был жанром не для чтения, а скорее для пения, и древние теоретики поэзии не случайно назвали их *тарона*, то есть песней, ближе к истине (3,17).

В процессе изучения взаимосвязи метрического размера рубаи и фольклора мы пришли к следующим выводам:

1. Рубаи - это поэтический жанр, широко используемый в восточной классической литературе, возникновение которого основано на фольклоре.
2. Рубаи в далекой древности был жанром не для чтения, а скорее для пения.
3. Мелодия и метрический размер, которые позже стали основой для рубаи, были получены из устной народной поэзии и этот метр вдохновил персидского поэта Рудаки на создание четверостиший.
4. Хотя в научных трактатах об арузе размер рубаи изучается в составе метрической системы аруз, его возникновение переходит границы аруза,

этот размер был искусственно включен в состав метрической формы Хазадж.

5. Не смотря на то, что термин «рубай» считается арабским словом, в древней арабской литературе не существовало такой канонизированной, строго выверенной по данным критериям поэтической формы.

### Список литературы:

1. Абдурахмон Жомий. Рисолаи аруз / Таржимон, шарҳ ва изоҳлар муаллифи Д.Юсупова. – Т.: TAMADDUN, 2014. (на узбекском языке)
2. Алишер Навоий. Мезон ул-авзон. ТАТ. 10 жилдлик. Ж.10. Т.: Ғ.Ғулом номидаги НМИУ, 2011 (на узбекском языке)
3. Бертельс, Е. Э. Персидская поэзия в Бухаре X века. М.: Наука, 1958
4. Джафар А. Теоретические основы аруза и азербайджанский аруз. Баку, 1968
5. Сайфи Бухороий. Арузи Сайфи. Калькутта, 1876 (на персидском языке)
6. Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI в. – М.: Наука, 1971
7. Шамс Қайс Розий. Ал-мўъжам / Муаллифи сарсухану тавзеҳот ва хозиркунандаи чоп У. Тоиров. Душанбе: Адиб, 1991 (на персидском языке)
8. Шокириён М. Малые лирические жанры в поэзии Рудаки и его современников / Дисс... на соискание учёной степени канд. филол. наук. Душанбе, 2018

## MUTUAL RELATION OF THE RUBAI METER AND ORAL TRADITION

*Dilnavoz YUSUPOVA*

Tashkent State University of the Uzbek Language and Literature  
*Uzbekistan*

### *Abstract*

The article considers the rubai genre and its poetic meter widely used in the Oriental classic literature. The author of the article focuses on the poetic meter taken from folks' oral creations as basis for rubai brochures about aruz developed in the Middle ages. The author thinks though the rubai meter is studied in the structure of Hazaj bahr (hazaj meter), originally, its meter was introduced

artificially in the aruz system.

**Keywords:** *rubai (a four lined verse), tarona (a song), dubayti (a couplet), aruz (prosody), meter, rukn (foot), paradigm, poetic forms*

## RÜBAİ VƏZN QƏLİBİ İLƏ ŞİFAHİ XALQ YARADICILIĞININ QARŞILIQLI MÜNASİBƏTİ

*Dilnavoz YUSUPOVA*

*Daşkənd Dövlət Özbək dili və ədəbiyyatı Universiteti  
Özbəkistan*

### *Xülasə*

Məqalə klassik Şərq ədəbiyyatında geniş yayılmış rübai janrına və onun vəzn qəlibinə həsr olunmuşdur. Məqalə müəllifi orta əsrlər əruzşünas nəzəriyyəçilərinin fikirlərinə əsaslanaraq rübai poetik qəlibinin şifahi xalq yaradıcılığından alınması faktına diqqəti çəkir. Müəllif hesab edir ki, orta əsrlərə aid risalələrdə rübai qəlibləri həzəc bəhrinin tərkibində öyrənilsə də, faktiki olaraq, həmin vəznlər əruz sisteminə süni şəkildə daxil edilmişdir.

**Açar sözlər:** *rubai (dördlük), tarona (nəğmə), dunayti (iki beyt), əruz, qəlib, rükn (bölgü), paradiqma, poetik formalar*

**Rəyçi:** *prof.N.Tağısoy*

## ƏFSANƏLƏRDƏ ÇEVRİLMƏLƏR

*Gülüstan BAĞIROVA*  
*BDU, magistrant*  
*[gulubagirova926@gmail.com](mailto:gulubagirova926@gmail.com)*  
*Azərbaycan*

### Xülasə

Əfsanələr folklorumuzun ən qədim janrlarından biridir. Azərbaycan əfsanələri öz strukturuna görə başqa xalqların əfsanələrindən fərqlənir. Əfsanələr xalqımızın milli mənəviyyatını əks etdirir və dərin məzmunu vardır. Bu məqalə əfsanələrdə çevrilmə, çevrilmənin səbəbləri və funksiyalarından bəhs edir. Həmçinin məqalədə, qəhrəmanın öz ilkin təbiətinə qayıtması, insanın başqa bir varlığa - quşa, heyvana, ağaca çevrilməsi və onun səbəbləri araşdırılır. Çevrilmələr əfsanələrdə aparıcı rol oynayır və ən geniş yayılmış motivdir.

*Açar sözlər: əfsanələr, motivlər, çevrilmələr, daşadönmə, yalvarış, xilasolma*

Şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindən olan əfsanələr, dünyanın yaradılışı və sonu, tarixi hadisə və şəxslər, mifik şəxslərin dini hadisələrlə izahı, qeyri-real hadisələrin gerçək olduğuna inandırان qısa mətnlərdir. Əfsanələrin ən mühüm xüsusiyyəti açıqlayıcı mahiyyət daşımasıdır. Yəni, hər hansı bir varlığa və ya o varlığa məxsus bir xüsusiyyətə açıqlama gətirir. Məsələn, şanapipiyin başındakı pipiyin darağa bənzərliyinin səbəbi, ay üzərindəki kölgələrin səbəbi, qayaların, göllərin yaranmasının açıqlamasını əfsanələrdə tapırıq. Bu açıqlama və izahlar, varlığa qarşı duyulan marağın, sualların cavabıdır. Əfsanələrdə verilən açıqlamalara baxdıqda bənzər hallarda bənzər cavabların, izahların verildiyini görürük.

Əfsanələr müstəqil janr kimi mif və rəvayətdən yaranır. Miflərdə bir çox məsələlər gizli sakral qaldığı halda, əfsanələrdə tərsinədir (3,17). Meletinski mifdən əfsanələrə keçidi belə izah edir. Mərəsimlərin başa çatması, dini mahiyyətin həqiqiliyinə inamın zəifləməsi, ritualların sıradan çıxması, şüurlu uydurmanın yaranması, ilahi mənşəli qəhrəmanların adı qəhrəmanlar ilə əvəz olunması və s. Bunlar əfsanələrin yaranmasında əsas faktorlardır. Əfsanə tarix olmasa da, tarixlə əlaqəsi vardır.

Rəvayət, əfsanə, mif bir-birinə bağlı olan janrlardır. Rəvayət, mif, əfsanə motivlərini ancaq funksiyalarına görə fərqləndirmək mümkündür. Mif motivinin funksiyası mifin etiolojilik, izahetmə xüsusiyyətinin əmələ gəlməsinə, əfsanə motivi inanc funksiyasının təkmilləşməsinə, rəvayət motivi isə onun tarixilik funksiyasının qabardılmasına xidmət edir (3,51). Rəvayət təhkiyə əsasında qurulur və bu təhkiyənin əsasında nəqlətmə, şahidlik dayanır. Mif və əfsanələrdə bədiilik olduğu halda, rəvayətdə bədiilik söyləyicinin fakta münasibətində aşkar olunur. Məsələn, əfsanələrdə çevrilmə bədiiliyə xidmət etsə də, rəvayətdəki bədiilik mətnin daxilindədir. Əfsanələrdə süjet tam qurulmur, rəvayətlərdə isə süjet tam olaraq qurulur. Rəvayətin məzmunundakı şahidlik funksiyası özünü doğrultmayıb uydurma kimi görünürsə, onda mətn əfsanələşməyə doğru gedir. Rəvayətlər də əfsanələr kimi tarixi hadisələri əks etdirir. Lakin bu tarixilik getdikcə zaman aşımına uğrayır və tarixi qəhrəman zaman keçdikcə folklorlaşır.

Əfsanələrdə bütün təbiət varlıqları ilk əvvəl insan cildində olmuşdur, müxtəlif səbəblərdən bir göz qırpımında cilddəyişmə baş vermişdir. Guya başlanğıcda hər şey, bütün varlıqlar, daşlar, qayalar, çaylar, quşlar insan olmuşdur, daha sonra könüllü və ya məcburi olaraq cildlərini dəyişmişdir.

Cilddəyişmə dedikdə, insanın heyvana, predmetə, əksər halda daşa, heyvanın isə insana çevrilməsi nəzərdə tutulur (4, 390). Çevrilmədə əfsanə personajı daxili və xarici formasını dəyişir. Çevrilmə prosesində personaj həm daxili, həm xarici formasını dəyişirsə bu zaman tam dönmə baş verir. Tam dönmə zamanı personaj cansız əşyaya çevrilir. Natamam dönmədə isə ancaq xarici keyfiyyətlərdə dönmə baş verir. Bu zaman insanın quşa, balığa və digər canlı varlıqlara dönməsini müşahidə edirik. Natamam çevrilmədə biri digərinə çevrilən obyektlərin hər ikisi canlı təbiətə aid olur. Buna görə də daxili dəyişiklik baş vermir, yalnız xarici formada dəyişiklik olur.

Əfsanələrdə dönərgəlik cəzalandırıcı və xilasedici funksiya daşıyır. Əfsanələrdə cəzalandırmanın əsas səbəbi cəmiyyətin əxlaq qaydalarına riayət etməməkdir. Bu qaydalar nəsil-dən-nəslə keçən, hər bir cəmiyyətin özünə xas olan qaydalardır. Bu qaydalar həm dini, həm də adət-ənənələrlə bağlıdır. “Allaha verdiyi vədə xilaf çıxma” əfsanələrdə daha çox rast gəlinən cəzalandırılma səbəbidir. Bu zaman ən çox istifadə edilən daşa dönmə motividir. Bir əfsanədə deyilir: “Sürüsünü otaran çobanı bulaq başında yuxu tutur və ayılıb görür ki, sürüsü yoxdur. Əhd edir ki, sürünü tapsa, qurban kəsəcək. Sürünü tapan çoban

əhdinə əməl etmir və sürüsü ilə bərabər daşa dönür”.

Valideynlərinə laqeyd münasibət bəsləyən övladın ata qarğışına keçməsi, ailədaxili əxlaq qaydalarına riayət etməməsi də cəzalanmaya səbəb olur. Personaj çox zaman əxlaqi dəyərlərin pozulması nəticəsində cəzalandırılır. Bu zaman ən çox istifadə edilən daşa dönmə motividir. “Xəzinə qaya” əfsanəsində zülmü ərşə dayanmış şah xəzinə qazanmaq üçün daima müharibələr aparır. Ən ucqar kəndlərdən belə hamını müharibəyə aparır. Bircə nəvəsi olan qoca qarı ona toy tədarükü gördüyü zaman şahın qulluqçuları nəvəsini zorla döyüşə aparırlar. Qarı şaha yalvar-yaxar edir, lakin bundan hiddətlənən şah onu qatırın quyruğuna bağlamağı əmr edir. Qarı qəddarlaşmış şahı heç cür yolundan döndərə bilmir və üz tutur dağlara. Ulu tanrıya yalvarır ki, şahın səfərinə imkan verməsin. Onun xəzinəsini daşa-torpağa çevirsin. Şah xəzinəni yükləmək istəyəndə gördü ki, hər şey daşa dönüb. Həmin gündən bu yerlərə “Xəzinə qaya” deyilməyə başladı. Bu əfsanədə çevrilmənin əsl səbəbi şəklini dəyişən varlığı cəzalandırmaqdır.

Əfsanələrdə nəzərə çarpan xüsusiyyət daşa, suya, ağaca çevrilmənin ana, ata, qayınana və ya qayınatanın qarğıışı ilə baş tutmasıdır. Bununla belə zülmə, haqsızlığa uğrayan birinin qarğıışı ilə də insan digər canlı və ya cansız varlıqlara çevrilir.

Çevrilmənin digər səbəbi isə xilasolmadır. İnsanların ümidlərinin boşa çıxdığı zaman, sevdiyi insana qovuşa bilmədiyində və ya gəlinlərin öz namusunu qorumağa məcbur olduğu zaman və ya utancverici məqamdan xilas olmağa çalışarkən öz istəkləri ilə daşa, qayaya, quşa, ağaca, daşa və digər predmetlərə çevrilərək xilas olurlar. Belə əfsanələrə “Oğlan-qız”, “Yalqız ağacı”, “Zeynəb gölü”, “Oğlanqala-Qızqala”, “Qırqlar” və s. aiddir.

“Gəlin qayası” Azərbaycan və türk əfsanələrində ən çox rast gəlinən xilasolma motivli əfsanələrdəndir. Azərbaycan əfsanələrində Gəlin qayası bir çox variantlarda mövcuddur. Əfsanənin birinin mətni belədir: “Bir gün düşmənlər qəfildən hücum çəkir və elə qaçaqaç düşür, hərə bir tərəfə qaçır. Bu zaman hamilə gəlin gizlənməyə yer tapmır və üz tutur dağlara tərəf. Gəlinin qaçdığını görən düşmənlər onun arxasınca gəlirlər. Xilas olmağın mümkün olmadığını görən qadın üz tutur göylərə, Tanrıya yalvarır. Özünü yetirən düşmənlər donub qalır. Onların qarşılarında hamilə gəlin əvəzinə hamilə qadına bənzəyən bir qaya peyda olur. Elə o vaxtdan da bu qayaya “Gəlin qayası” deyirlər” (2, 166). Bu əfsanənin ana motivi öz namusunu düşməndən qorumaq



istəyən gəlinin xilas olmaq üçün Tanrıya yalvarışıdır.

Digər bir əfsanə mətninə nəzər salaq: “Qədim zamanlarda Şahbuzun çox ucqar kəndlərindən birində əri vuruşmada həlak olan, gözəlliyi aləmə səs salan, sərv boylu bir gəlin varmış. Yaxından-uzaqdan gələn elçiləri kor-peşman geri qayıdarmış. Günlərin bir günü tanımadığı oğlan onu dağlara sarı qaçırır. Toğlu qaya ilə Salvartı dağının arasından keçən zaman gəlin çırpınıb oğlanın əlindən qaçmaq istəyir. Bunu bacarmayan gəlin üzünü göylərə tutub aman istəyir. Daşa dönmüş gəlinin abidəsi o zamandan “Gəlin qayası” adı ilə tanınır”.

“Gəlin qayası” türk əfsanələri içərisində özünəməxsus yer tutur. Müxtəlif mətnli əfsanələrin birində deyilir: “Deyirlər ki, yaşlı bir qadınla gəlini varmış. Bu qadın zalım qaynanalardan imiş. Gəlini ondan çox qorxarmış. Gəlin qısa müddətlik qaynanasından xilas olmaq üçün daim qoyunları otlamağa aparırmış. Bir gün yenə qoyunları otlamağa gətirən gəlin yorulduğu üçün bir ağacın altında yuxuya gedibmiş. Xeyli vaxt sonra oyanan gəlin sürünün yoxa çıxdığını görür. Sürünü tapa bilməyən gəlin evə qayıdır. Qaynanası sürünü tapmadan evə gəlməməyi əmr edir. Sürünü axtarmağa gedən gəlin onu tapa bilmir və üzünü Allaha tutub deyir: “Allahım, tək sürünü tapım, tapdığım zaman mənə daşa döndər”. Ümidini üzməyən gəlin sürünü axtarıb tapır, ancaq sevinsinmi, kədərlənsinmi bilməmiş. Ordaca daşa çevrilmiş. Kəndin yaxınlığındakı həmin insana bənzəyən qayaya həmin gündən “Gəlin qayası” adı verilmişdir” (2, 123). Bu əfsanənin ana motivi gəlin-qaynana münasibətidir. Sərt, gəlinin etdiyi hər işdə nöqsan tapan qaynana qarşısında gəlin adət-ənənələrə sadıq olaraq nümunəvi davranış göstərir və ona qarşı çıxmır.

Digər bir nümunədə isə deyilir: “Gül-gülü, bülbül-bülbülü çağırdığı yaz fəslində gənc ana körpəsini alıb çəmənliyə gedir. Sonaların göldə üzdüyünü görən qadın soyunub gölə girir. Bu zaman bu gözəlliyi görən yaşlı bir kişi mələk gördüyünü sanır. Onu görən qadın kədərlənir. Kişini tanıdıqdan sonra isə daha çox üzülür. Kişi də onu tanıyır. Çünki onlar gəlin-qaynatadır. Sudan çıxan gəlin uşağını qucağına alıb evə qayıtmaq istəyir. Ancaq bir addım belə ata bilmir. Oradaca uşağı ilə birlikdə daşa çevrilir. O gündən sonra o daşlara “Gəlin qayası” adı verilir, ancaq qaynataya nə olduğunu heç kim bilmir” (3, 126).

Bu əfsanədə gəlinin daşa dönməsinin əsas səbəbi əxlaq qaydalarına riayət etməməsidir. Qaynatası tərəfindən çılpaq görülən gəlin əxlaq qaydalarına uymadığı üçün daşa çevrilir.

Azərbaycanda geniş yayılmış daş, su kultu ilə bağlı olan əfsanələr türk əfsanələrinin bir çoxu ilə bənzərlik təşkil edir. Bu əfsanələri müqayisə etdikdə hər ikisinin yaranmasına səbəb olan inancların eyni kökdən gəldiyini müşahidə etmək olar. Dua ilə, diləklə su əldə edilməsi, sevgisinə qarşılıq ala bilməyənlərin qıza şər atması, zülmədən qaçan qızın dağa sığınması Azərbaycan və türk əfsanələrində ortaq olan motivlərdəndir. Türklərin “Sarıqız əfsanəsi”nin ayrı-ayrı motivlərinə Azərbaycan əfsanələrində rast gəlinir.

“Sarıqız əfsanəsi”nə nəzər salaq: “Ata ilə qız Edrəmitdən Qovurmacılar kəndinə köçür. Qışı Qovurmacılarda, yayı Qaz dağlarında keçirirlər. Həccə getmək istəyən ata qızını Edrəmitdə imam ailəsinə əmanət edir. Bu müddət ərzində qız gələn elçiləri rədd edir və bu da kəndin cavanlarının hiddətinə səbəb olur. Ona şər atırlar. Həccdən geri qayıdan ata, dedi-qoduları eşidib qızını öldürmək qərarına gəlir və indiki Sarıqız təpəsinə çıxırlar. Dəstəməz almaq istəyən ata qızından su istəyir. Suyun duzlu olduğunu görən ata suyu hardan gətirdiyini soruşur. Sarıqız da dənizdən gətirdiyini deyir. Qolunu uzadıb Edrəmit körfəzindən atasına su gətirən qızın sirri ortaya çıxır, atası onun bu halını anlayar-anlamaz qızın ortadan qeyb olduğunu görür. Sarıqızın məzarı qeyb olduğu yerdə daşlarla örtülmüşdür. Peşman olan atası da dönməyə hazırlaşarkən digər bir təpənin üzərində ölür”.

Azərbaycanda da buna bənzəyən müxtəlif əfsanələr mövcuddur: “Zalım bir atanın ağıllı-kamallı bir qızı varmış. Kişi qızını döyüb incidirmiş. Bir gün kişi qızını bulaqdan su gətirməyə göndərir. Qız geri qayıdanda yıxılır, səhəng yerə tökülür. Qız tələsik bulağa qayıdıb səhəngi yenidən doldurur. Geri dönəndə görür ki, atası başılovlu bulağa gəlir. Qız qorxusundan üzünü göylərə tutub aman istəyir. Sözü tamam olan kimi qız çiyində səhəng daşa dönür. Həmin vaxtdan bu yerə Daş qız deyirlər”.

Dağ kultu mifoloji düşüncədə Tanrının yeri, müqəddəs bir məkandır. Şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrində tez-tez dağ simvoluna rast gəlinməsi, bu zaman dağın güc, əzəmət, müqəddəslik, paklıq kimi ali xüsusiyyətlərə sahib olması dağın xalqın düşüncəsindəki və həyatındakı önəminin göstəricisidir. Dağ kultu ağac, su kultu ilə birləşir. Su kultu da Azərbaycan və türk mifologiyasında önəmli mövqeyə malikdir. Dağ kultuna əfsanələrlə yanaşı rəvayətlərdə, nağıllarda, dastanlarda, atalar sözü və məsəllərdə də tez-tez rast gəlinir.

**Ədəbiyyat:**

1. Acaloğlu A. Əsətlər, əfsənələr, rəvayətlər. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 304 səh.
2. Feyziyölu N. Gelin kaya əfsənələri və taş kesilmə motivi üzərinə bir dəğərlandırma / <https://dergipark.org.tr/download/article-file/76754>
3. Hüseynova Z. Azərbaycan və Britaniya xalqlarının əsətlər dünyası. Bakı: Bakı Mühəndislik Universiteti mətbəəsi, 2018, 176 səh.
4. Məmmədov M. Azərbaycan əfsənələrində çevrilmə. Abbas Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş “Müasir Azərbaycan filologiyası : axtarışlar, problemlər, perspektivlər” mövzusunda elmi konfransın materialları. Bakı: Elm və təhsil, 2011 səh. 389-394

**TRANSFORMATIONS IN LEGENDS**

*Gulustan BAGIROVA*

*BSU, master*

*Azerbaijan*

*Summary*

Legend is one of the ancient genre of our folclor. Azerbaijan legens are differs from other people's legens with their structure. Legens reflect our national spirituality and it has deep content. This article to deal with transformation in legenda, reasons of transformation amd their functions. Also, article expores how man returns his first nature, how man transformate to other creatures-birds, animals, trees and it's reason. Transformations are the most widelypsread motives.

**Key words:** *legens, motives, transformations, stone transformation, pleading, salvation*

**ПРЕВРАЩЕНИЯ В ЛЕГЕНДАХ**

*Гюлюстан БАГИРОВА*

*БГУ, магистрант*

*Азербайджан*

***Резюме***

Легенда один из самых древних жанров нашего фольклора. От образцов других народов азербайджанская легенда отличается своей структурой. Легенда отражает духовный мир нашего народа и имеет глубокое значение. А так же в статье исследуется причина возвращения героя в свою первоначальную природу, превращение человека на другие живые существа - на дерево, животного, птицу. Превращение играет ведущую роль во многих легендах. Превратность самый распространенный мотив.

***Ключевые слова:*** легенда, мотив, превращение, превращение в камень, спасение, молитва

**Рәуғи: prof. S.H.Orucova**

## "ABBAS VƏ GÜLGƏZ" DASTANININ STRUKTUR XÜSUSİYYƏTLƏRİ

*Əfsanə YUSİFLİ*

*BDU, magistrant*

*Azərbaycan*

*yusifliesane1994@gmail.com*

### *Xülasə*

Məhəbbət dastanlarından olan "Abbas və Gülgəz" dastanının özünəməxsus struktur xüsusiyyətləri vardır. Məlumdur ki, "Abbas və Gülgəz" dastanı Aşıq Abbas Tufarqanlı tərəfindən düzülüb-qoşulmuşdur. Abbas Tufarqanlının özünün aşıq olması onun müəllifi olduğu dastanda obrazlı ifadələrin, məcazların, hikmətli sözlərin yaranması üçün meydan açmışdır. Həmin məcazlar, hikmətli sözlər, obrazlı ifadələr dastanın strukturunda xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Məcazların, obrazlılığın yaradılması nəticəsində dastanın strukturunda bədii poetizm güclənmişdir.

"Abbas və Gülgəz" dastanı, əsasən, üç hissədən ibarətdir. Başlanğıc hissə, əsas hissə və sonluq. Bu hissələr dastandakı hadisələrin ardıcılıqla baş verməsinə şərait yaratmışdır. Həmin ardıcılığın gözlənilməsi nəticəsində dastanda baş verən hadisələri aydın şəkildə izləmək olur. Məqalədə "Abbas və Gülgəz" dastanının strukturu, strukturda olan əsas motivlər, obrazlılıq araşdırılmışdır.

*Açar sözlər:* "Abbas və Gülgəz" dastanı, struktur, xüsusiyyətlər, motiv, zənginlik

"Abbas və Gülgəz" dastanı öz xüsusi strukturu, motivləri, obrazlı ifadələri, məcazları, süjet xətti, zəngin obrazlar sistemi ilə seçilən möhtəşəm bir şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsidir. Məhəbbət dastanları ənənəvi struktur xüsusiyyətlərinə malikdir. Onlar bir qayda olaraq, başlanğıc hissə, əsas hissə və son hissədən ibarətdir. "Abbas və Gülgəz" dastanı da həmin struktur xüsusiyyətlərini özündə ehtiva edir. Dastanın başlanğıc hissəsi üç ustadnamədən ibarətdir. Adından da görüldüyü kimi ustadnamə ustad fikirlərini, ustad sözlərini, aforizmləri, hikmətamiz sözləri özündə ehtiva edən bir başlanğıc formuludur. Abbas Tufarqanlının öz dövrünün savadlı adamı olması, aşıq olması onun yaratdığı dastanda, eləcə də

ustadnamələrdə aforizmlər, hikmətamiz sözlər işlətməsindən bəllidir. Nümunə üçün bəzi ustadnamələrə nəzər salaq:

*Dərviş olan baxmaz pusta,  
Uslu olan olar usta,  
Güvənmə bivəfa dostu,  
Bivəfadan imdad olmaz.*

*Aşiq olan sözün söyləyər başdan,  
Salla-baş adamdan, ürəyi daşdan,  
Bədnəzər qonşudan, bədcins yoldaşdan,  
Qədir bilənlərin iti yaxşıdı.*

*Bayquş olub viranalıq eyləsə,  
Məcnun kimi divanalıq eyləsə,  
Nə qədər vecsiz kəlam söyləsə,  
Ağzından cəvahir saçdı, deyərlər (1, 107-108).*

Ustadnamədən sonra əsas hadisələr başlayır. Məmməd Hüseyin Təhmasib əsas hadisələri özünəməxsus şəkildə qruplaşdırmışdır. O, əsas hadisələrin qruplaşdırılmasında aşağıdakı fikirlərini qeyd etmişdir:

"...Məhəbbət dastanlarımızın demək olar ki, hamısının, "Kitabi-Dədə Qorqud" və "Koroğlu" kimi qəhrəmanlıq dastanlarımızın da bir sıra boy və qollarının əsas məzmunu, yəni süjeti qəhrəmanın öz butasına çatmaq uğrunda apardığı mübarizənin təsvirindən ibarətdir. Bu süjeti, macəranı, əhvalatı, əsasən, dörd hissəyə bölmək olar:

1. Qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim-tərbiyəsi.
2. Qəhrəmanların, yəni aşiq və məşuqənin buta almaları.
3. Qabağa çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizə.
4. Müsəbiqə və qələbə" (4, 43-44).

M. Təhmasibin bölgülərinə əsaslanaraq, ilk olaraq, qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim-tərbiyə almasını qeyd edə bilərik. Lakin bir çox məhəbbət dastanlarından fərqli olaraq, "Abbas və Gülgəz" dastanında baş qəhrəmanın necə doğulduğu göstərilmişdir. Yəni, dastanın strukturunda "doğuluş" motivi yoxdur (2, 131). Hadisələr Abbasın mədrəsəyə getməsi ilə, orada təlim alması ilə başlayır. Daha sonra Abbasın şikəstə oxuduğunu eşidən mollaının onu cəzalandırmasını

və bu cəzanın nəticəsində Abbasın bir daha mədrəsəyə təhsil dalınca getmədiyinin şahidi olur.

"Abbas və Gülgəz" dastanının strukturunda "buta" motivi xüsusi yer tutur (2, 93). Belə ki, butalanan şəxslər öz butalarından başqa heç kimi sevə bilməz, başqası ilə evlənə bilməz. Əks təqdirdə həmin insanlar böyük bədbəxtliklərə düçar ola bilirlər. "Butaalma" prosesi yuxu vasitəsilə həyata keçirilir. Yuxu prosesi də uzun müddət davam edir. Elə buna görə də bəzi tədqiqatçılar "butavermə" motivinin özündə "kiçik ölüm", "inisiyasiya" mərasimlərinin əks olunduğunu qeyd etmişlər (4, 46). "Abbas və Gülgəz" dastanında Abbasa butanı yuxuda ikən Şahi-Mərdan Əli verir.

Abbasın yuxudan ayılmadığını gören adamlar nə hadisə baş verdiyini bilmirlər. Buna görə də onların çağırdıqları qarılar, rəmmallar hərəsi bir söz deyir. Kimisi onun dəli olduğunu, kimisi başına hava gəldiyini deyir. Yalnız bir qarın onun nəbzindən tutaraq buta aldığını bildirir. Dastanın strukturunda "butaverilmə" anını həmin şəxsin nəbzindən tutaraq bilməyin mümkün olduğu göstərilir. Buta alan şəxs artıq haqq aşığına çevrilmiş olur. Saz çalır, ibrətamiz fikirlər söyləyir. Abbas buta almamışdan əvvəl digər insanlar kimi adi bir insan idi, hətta o, mollanın verdiyi cəzadan sonra mədrəsəyə bir daha təhsil dalınca getmir. Lakin buta alıb yuxudan ayıldıqdan sonra o, haqq aşığına çevrilir. O, əvvəlki kimi adi bir insan olmur. Abbas saz çalmağa, ibrətamiz fikirlər söyləməyə başlayır. Onun xasiyyəti tamamilə dəyişir. Artıq güclü bir insana çevrilir, hazırcavablığı ilə digər insanlardan fərqlənir.

Dastanın strukturunda sazın təsviri xüsusi yer tutur. Abbas anasına "bir ucu çömçə, bir ucu nimçə" gətirdikdən sonra dərdini söyləyəcəyini bildirir. Bu təsvirdən sonra ona bir saz gətirirlər. Bundan sonra o, saz çalmağa başlayır və buta aldığını söyləyir.

Abbas butasının dalınca Təbrizə gedir. O, Təbrizdə olarkən Batmanqılıncın aşıqları ilə dəyişir və onlara qalib gəlir. Bundan sonra Batmanqılınc Abbasın bir haqq aşığı olduğunu görür və bacısını ona verməyə razı olur.

Lakin bu hadisələrdən sonra Abbas müxtəlif maneələrlə rastlaşmalı olur. Şah Abbasın adamları Gülgəzi zorla İsfahana aparırlar. Abbas Gülgəzin dalınca getməli olur. Şahın adamları Abbası yolda hiylə ilə quyuya salırlar. Abbas quyudan xilas olduqdan sonra Şah Abbas tərəfindən də içi zəhərlə dolu olan quyuya salınır. Buradan da sağ-salamat qurtula bilir.

Bu hadisələrdən sonra Şah Abbas onu yenidən öldürmək istəyir və bunun üçün də onu müxtəlif sınaqlardan keçirir. Şah Abbas Aşıq Abbasın həmin sınaqlardan müvəffəqiyyətlə keçdiyini görür, onun bir haqq aşığı olduğunu anlayır və Gülgəzi ona verir. Abbas Gülgəz ilə Təbrizə qayıdır və onlara orada toy eləyirlər.

Dastandakı hadisələr xoş sonluqla, sevgililərin bir-birinə qovuşması ilə bitdiyi üçün dastan duvaqqapma ilə sona yetir. Duvaqqapma müxəmməs şəklində olur və burada cahannamələrdən fərqli olaraq, şən əhvali-ruhiyyə hökm sürür. (3, 471). "Abbas və Gülgəz" dastanının sonunda, duvaqqapmada Gülgəzin xoş xasiyyətinin, gözəlliyinin tərifı verilmişdir. Məsələn:

*Gözəlliyin nişanıdır,  
Mayıl oldum məh-camala.  
Huri misal, mələk mənşər,  
Mən valehəm xətti-xala.  
Gözlərin qan piyaləsi,  
Ənnabi ləblər piyala.  
Yasəmən tellərini  
Aşırıbsan qəddi dala.  
Siyah tellisən,  
Tuti dillisən,  
İncə bellisən,  
Ləbi ballısan,  
Ləbləri gövhər,  
Sərvi-sənubər,  
Xalları ülkər,  
Ay təzə nöbər,  
Vergilən muradımı,  
Tez tapın inamı, şirin! (1, 161-162)*

Dastan Abbas Tufarqanlı tərəfindən öz şeirləri və tərcümeyi-hal əsasında düzülüb-qoşulmuşdur. Dastan söyləmə prosesi olduğundan orada nağıllarla ortaqlıq təşkil edən ifadələrin işlənməsinə rast gəlinir. Dastanın strukturunda "dostlar, sizə, haradan, kimdən xəbər verim" (1, 108), "indi eşit Abbasdan" (1, 120), "az getdi, çox getdi" (1, 112), "on iki hörük saçlarınnan bir tel ayırıb, sinəsaz elədi" (1, 131), "aşıqlar ustadnaməni bir yox, iki deyər, biz də deyək iki



olsun", "ustadlar ustadnaməni iki yox, üç deyər, biz də deyək üç olsun, namərdlər saralıb solsun" (1, 107-108), "Abbas sazı sinəsinə basıb, zilini zil, bəmini bəm eylədi" (1, 118), "siz də keflə, damaqla yaşayıb dövrən keçirəsiniz, maddi-muradınıza çatasınız" (1, 162) kimi ifadələrə rast gəlinir.

Dastanın strukturunda obrazlılıq, poetik zənginlik yaratmaq üçün müxtəlif məcazlardan, bənzətmələrdən istifadə olunmuşdur. Aşıq Abbas öz sevgilisinin gözəlliyini təsvir etmək üçün müxtəlif bənzətmələrdən istifadə etmişdir. Məsələn:

*Gözəllər içində bəsli, bəllisən,  
Tərlən cılvalısən, yüz xiyallısən,  
Ağ sinəsi bir cüt qoşa xallısən,  
Görcəyin tanıdım oradan səni (1, 131).*

"Abbas yolnan gedirdi, gözünü çevirib baxdı ki, Pəri xanım balasını itirmiş maral kimi, əllərini qoynuna, başını çiyinə qoyub, çeşmənin başında dayanıb. Abbas onu görəndə kimi ürəyi bitaqət olub, dayandı" (1, 120). Dastandan verilmiş bu nümunədə isə Abbas onu görmək üçün iztirab çəkən sevgilisini balasını itirmiş zavallı marala bənzətmişdir.

Dastanda obrazlılıq yaradan vasitələrdən biri də şeirdə cinas qafiyələrin işlənməsidir. Məsələn:

*Bir ərzim var, mən də deyim şahana,  
İlahiyə şükr eylərəm, şaha nə?  
Qorxuram ki, nazlı yarı şah ana,  
Nə qovğayam indi, nə qalam indi (1, 139).*

Abbas Tufarqanlı mükəmməl mədrəsə təhsili görmüşdü (4, 484). Ona görə də o, öz şeirlərində dini məfhumlardan tez-tez istifadə etmişdir. Misal üçün:

*Mənnən salam olsun arif olana,  
Neçə ulduz neçə aya bağlıdı,  
Təqlid nədi müsəlmanlıq şərtiynən?  
Neçə təqlid Mustafaya bağlıdı?  
  
Durdum əlif-beydən dərşimi alım,  
İstəyirsən mən də sizə dov gəlim.*

*Oturan alimlər, bir xəbər alın,  
Dörd kitabda neçə ayə bağlıdı?*

*Abbasam, yoluma kim versin salıq?  
Yetişsin dadıma o rəbbi-xalığ,  
Dərya kənarında kim oldu balıq?  
Namaz qılan nə qibləyə bağlıdı? (1, 118)*

Dastanda olan obrazlılıq, məcazi ifadələr, təşbehlər, motivlər, zəngin obrazlar sistemi, çoxşaxəli süjet xətti dastanın strukturunun əsas xüsusiyyətlərini təşkil edir. Obrazlılıq dastanın strukturunda mənanın ifadəli çıxmasında mühüm rol oynayır. Dastanda "buta" motivinə, müsbət və mənfi qarşı obrazlarına, Şahi-Mərdan, Batman-qılinc, Abbas, Gülgəz, Şah Abbas və s. kimi obrazlara rast gəlinir. Dastanın süjet xəttində hadisələr müəyyən ardıcılıqla inkişaf edir.

Ümumilikdə, "Abbas və Gülgəz" dastanının yeddi variantı toplanıb nəşr olunmuşdur. Bu variantların da hərəsinin özünəməxsus obrazlar sistemi, süjet xətti, struktur xüsusiyyətləri vardır (6, 263-264). Bir variantda olan müsbət obraz digər variantda mənfi obraz kimi çıxış edir və ya əksinə. Bütün bu fərqli xüsusiyyətlər dastanın variantlarının strukturunu bir-birindən fərqləndirir.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan dastanları. 5 cildə. 2-ci cild. Bakı: Lider, 2005, 448 s.
2. Cəfərli M. Azərbaycan dastanlarının struktur poetikası. Bakı: Nurlan, 2010, 570 s.
3. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 600 s.
4. Əliyeva X. Məmmədhüseyn Təhmasibin folklorşünaslıq fəaliyyəti (monoqrafiya). Bakı: Nurlan, 2009, 156 s.
5. Ozan aşıq yaradıcılığının inkişaf yolları (Tərtib edənlər M. Allahmanlı, R. Xəlilov) Bakı: Çarşıoğlu, 2013, 788 s.
6. Təhmasib M. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.

## STRUCTURAL FEATURES OF EPOS "ABBAS AND GULGAZ"

*Afsana YUSIFLI*

*BSU, master*

*Azerbaijan*

### *Summary*

The love epos "Abbas and Gulgaz" has its own unique features. It is known that the epos "Abbas and Gulgaz" was arranged and connected by Ashug Abbas Tufarganli. Abbas Tufarganli's being an ashug (Caucasian folk poet and singer) created the conditions for the creation of figurative expressions, metaphors, and wise words in the epos he set up. These metaphors, wise words, and figurative expressions are of particular importance in the structure of the epos. Artistic poetry has become stronger in the structure of the epos as a result of the creation of metaphors and figurativeness.

The epos "Abbas and Gulgaz" consists mainly of three parts. Starting part, main part and end. These parts have led to the sequence of events in epos. As a result of this sequence, it is possible to observe the events taking place in the epos. In the article are investigated structure, main reasons of structure and figurativeness of epos "Abbas and Gulgaz".

*Key words: epos "Abbas and Gulgaz", structure, features, motive, richness*

## СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДАСТАНА «АББАС И ГЮЛЬГЯЗ»

*Афсана ЮСИФЛИ*

*БГУ, магистрант*

*Азербайджан*

### *Резюме*

Любовный дастан «Аббас и Гюльгяз» имеет свои уникальные, специфические структурные особенности. Известно, что дастан был сложен

Ашугом Аббасом Туфарганлы. Изобилие в эпосе образных выражений, метафор, мудрых слов явилось результатом того, что автор сам был ашугом. Эти метафоры, мудрые слова и образные выражения имеют особое значение в структуре дастана. Художественный поэтизм в структуре произведения был усилен благодаря этой образности и метафорам.

Дастан «Аббас и Гюльгяз» в основном состоит из трех частей. Вступительная часть, основная часть и заключение. Эти части послужили протеканию событий в дастане в хронологической последовательности. В результате этой последовательности можно ясно наблюдать за событиями, происходящими в дастане. В статье исследуются структура дастана «Аббас и Гюльгяз», основные мотивы в структуре и образность.

*Ключевые слова:* дастан «Аббас и Гюльгяз», структура, особенности, мотив, богатство.

*Рәүәси: fil.e.d. Ü.A.Nəbiyeva*

## XIII-XVI ƏSRLƏRİN ANADİLLİ POEZİYASINDA MƏŞUQƏ OBRAZI

*Elnurə ƏFLATUN*

*BDU, bakalavr*

*Azərbaycan*

*eliweflatunlu@mail.ru*

### *Xülasə*

XIII-XVI əsrlər ədəbiyyatında əsas mövzu məhəbbət mövzusu idi. Bu dövrdə ilahi və real eşq bir-biri ilə vəhdətdə təsvir edilirdi. Məhəbbət poeziyasının əsas obrazları aşiq, məşuq və rəqib idi. Məşuq(məşuqə) obrazı əksər klassiklərin yaradıcılığında vəfasızlığı ilə seçilir. Məşuq(məşuqə) olmasa, nə aşiq olar, nə də rəqib. Çünki seviləcək biri olmasa, aşıqlıyın də önəmi qalmaz. Rəqib obrazı isə, aşıqın ən böyük sınağıdır. Rəqiblər də məşuqə(məşuq) üçün sevgili rolunu oynayır. Ədiblərimiz bəzən məşuq qismində öz mürşidlərini nəzərdə tuturlar. Buna Nəsimi yaradıcılığında rast gəlirik.

*Açar sözlər: Məhəmməd Füzuli, Şah İsmayıl Xətai, Nəsimi, eşq fəlsəfəsi, lirika*

Məhəbbət lirikasının ən əsas obrazlarından biri məşuqə obrazıdır. Bu obraz klassiklərimizin yaradıcılığında həm real gözəl kimi, həm də ilahi gözəl kimi vəsf olunub. Əgər məşuqə obrazı yoxdursa, demək ki, məhəbbət poeziyasından da söhbət gedə bilməz. Çünki aşiqi də, elə rəqibi də var edən məşuqədir. Əgər seviləcək biri olmasa, aşiq və rəqib obrazları var ola bilməz. Rəqiblik özü də məşuqa olan sevgidən yaranır. Bu fikri biz Füzulinin bir qəzəliylə sübut edə bilərik:

*Qoy bu gülşəndə mənə gül üzlülər yar olmasın,  
Çünki bir gül yoxdur ətrafında yüz xar olmasın.  
Çox gəzib gülşənləri biz öylə bir gül görmədik  
Kim, mənim tək aşiqi bir bülbüli-zar olmasın.  
Görmədik biz bu cahanda bir gözəllik xəznəsi  
Kim, rəqiblər səf çəkib dövründə divar olmasın.  
Tapmayırsan yol xar əlindən bülbüli-şeyda gülə,  
Hüsnü yoxdur gülşənin, kaş öylə gülzar olmasın (9,107).*

Şair əvvəlcə arzu edir ki, bu gülşəndə ona gül üzlülər, yəni gözəllər yar olmasın. Digər misrada isə, bu fikrin səbəbini izah edərək bildirir ki, elə bir gül yoxdur ki, ətrafında yüz xar olmasın. Yəni hər bir məşuqəni aşiqdən başqa sevən onlarla rəqib var. Deməli, rəqibləri var edən, elə məşuqənin varlığıdır. Əslində aşiqin gözəllər mənə yar olmasın deməsi, heç də onun yar istəməməsi deyil, aşiq yaxşı bilir ki, bir qızı sevsə, onun üçün rəqiblərlə mübarizə aparmalıdır.

Digər beytdə isə aşiq gülşənləri çox gəzsə də, elə bir gül görmür ki, bu gülün bir bülbüli-zarı, yəni sevgilisi olmasın. Deməli, məşuqə olan yerdə aşiq də olmalıdır. Digər beytdə isə, aşiq şikayətlənir. Çünki o, elə bir gözəl görmür ki, ətrafında rəqiblər səd çəkib, divar hörməyə. Bu beytdən də bizə aydın olur ki, məşuqəni sevən çox olsa da, bu rəqiblər arasında daima mübarizə gedir və bu mübarizədə səbr edən, sevgisində sadıq olan qələbə qazanır. Lakin real məhəbbətdə bu hələ o demək deyil ki, aşiq məşuqəsinə qovuşur. Bəzən elə də olur ki, məşuqə əsl aşiqi yox da, rəqiblər arasından birini seçir. Bu zaman aşiqə ancaq ahu-zar etmək qalır. Füzuli aşiqin dilindən bu halı belə təsvir edir:

*İnlərəm, rəhm eləməz halıma yarım, nə edim?  
Ona təsir eləməz naləvü zarım, nə edim?  
Dərdimi yarə, Füzuli, nə qədər şərh qılım?  
Fikrimi anlamır ol laləüzarım, nə edim? (9, 267)*

Aşiq nə qədər inləsə, nalə etsə də, məşuqə ona rəhm etmir, nə qədər məşuqəyə dərdini şərh etsə də, məşuqə aşiqin fikrini anlamır. Çünki məşuqə digər bir rəqibi özünə yar seçib. Həmin qəzəlin başqa bir beytində buna işarə edilir:

*Tənəsindən ürəyim təngə gəlib ağyarın,  
Bilməyir tənəsin ağyarın o yarım, nə edim? (9,267)*

Məşuqənin seçdiyi sevgili aşiqə tənə edir, bu tənələrsə, aşiqi təngə gətirir. Lakin bu tənələrdən məşuqə xəbər tutmur. Bu zaman aşiq məşuqəsinə qovuşmaq istəyənin ağyar cəfasına dözməli olduğunu xatırlayaraq bildirir ki, bir tikansız gülə, yəni ətrafında aşiqə rəqiblik edə biləcək biri olmayan gözələ həsrətdir:

*Vəsli-yar istəyəm ağyar cəfasinə dözər,  
Bir tikənsiz gülə həsrətdi diyarım, nə edim? (9,267)*

Klassik poeziyada məşuqə obrazı əsasən vəfasız, aşiqə meyl etməyən kimi

təsvir olunur. Biz məşuqənin aşiqə yox da, digər bir rəqibə üz çevirməsini, onunla həmdəm olmasını Xətai yaradıcılığında da görürük:

*Yarə döndərmiş yüzün görgəc rəqibə söylədim:*

*– Ol güli-xəndani gör kim, xarə döndərmiş yüzün (11,155).*

Xətainin lirik qəhrəmanı da məşuqənin xara, yəni rəqibə meyl etməsindən şikayətlənir. Lakin Xətainin aşiq obrazı bu şikayəti öz-özlüyündə etməyərək daha cəsur davranaraq, rəqibin özünə bildirir. Füzulidə rəqib aşiqə tənə edirdisə, Xətaidə aşiq rəqibə tənə edir, rəqibini tikan adlandırır. Xətainin lirik qəhrəmanı kimi Nəsiminin də lirik məni rəqib qarşısında acizlik etmir. Rəqib ondan məşuqənin onun nəyi olduğunu soruşduqda, Nəsiminin aşiq obrazı cavab verir:

*Rəqib məndən sorar: nəndir sənin yar?*

*– Əzizimdir, ümidimdir, nəm olsun? (7,172)*

Gözəlliyn vurğunu olan Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında da məşuqə obrazı həm real, həm də ilahi gözəl kimi tərənnüm olunur. Real gözəlin tərənnüm olunduğu şeirlərdə şair məşuqəni ən incə detalları ilə təsvir edərək, sözlə onun rəsmiini çəkir. Gözəlin saçını ənbərə (qara, boz, sarı rəngli, çox yağlı maddə), dodağını yaquta (qırmızı rəngli daş), üzünü gülə, gözünü nərgizə, bədənini səməndərə (İran əsəirlərində odda yaşayan varlıq), kirpikləri caduya (füsunkar) bənzədir. Şairin məşuqəni belə təbii təsvir etməsi, yəni yaqutun qırmızı rəngi ilə gözəlin dodağının müqayisəsi, kirpiklərini insanın aqlını başdan alıb, onu əfsunlayan cadugərə bənzətməsi real gözəlliyn təbiətlə vəhdətdə təsviri idi:

*Saçun ənbərdürür, liykən ana kafur xidmətkar,*

*Ləbün yaqutdur, illa ki, lölö ana laladur.*

*Yüzi gül, gözidür nərgis, təni bərgi-səməndər tər,*

*Vəli kirpükləri cadu, yürəgi səngi-xaradur (5,37).*

Müəllif məşuqə obrazını ucalardan uca hesab edərək, onun xəttini, yəni üz cizgilərini Xızırın cizgilərinə, ağızını Məryəmin ağzına bənzədir. XVII əsrdə Müqəddəs Məryəm kilsəsinin önündə “Həqiqətin ağzı” adlı mərmər üznlük qoyulmuşdur. Bu üznlük orta əsrlərdə yalan detektoru kimi tanınırdı və yalançı adamın əlini onun ağzına qoysa, ilahinin onu dişləməsinə inanılırdı. Yəni şair məşuqənin hər sözünün Məryəmin sözü kimi doğru olduğuna işarə edir. Məşuqənin

sözü İsanın sözü kimi müqəddəsdir, İsa isə Allahın oğlu olduğuna görə onun sözü Allahın sözü hesab olunurdu. Sevgilinin dodaqları Yəhyanın dodaqları kimi, özü isə Yusif peyğəmbər gözəlliyindədir. Musa gözlü, Adəm peyğəmbərə arxalanan, Həvva nəslinə mənsub bir gözəldir. Gördüyümüz kimi şair gözəli sadəcə zahirən deyil, daxilən də uca təsvir edir. Çünki bu gözəlin sözünün qiyməti Məryəmin, İsanın sözü ilə müqayisə olunur. Deməli, bu gözəl heç də sadəcə cismən gözəl deyil, o həm də ağılı, kamalı ilə aşiqi məst edib:

*Xəti Xızır, ağız Məryəm, sözü İsa, ləbi Yəhya,  
Özi Yusif, gözü Musa, zəhi Adəm, zi Həvvadur (5,37).*

Bəzi qəzəllərdə isə məşuqə tamam ilahi cizgilərə bürünür. Aşiq öz sevgilisinə, yəni uca yaradana qibtə edir, onu yalnız özünün deyil, cümlə insanların sevdiyini söyləyir. Aşiq öz məşuqəsinə yetişdikdə qeyb olduğunu, əgər qeyb olmasa, deməli, hələ ilahi eşqə yüksəlmədiyini söyləyir. Çünki vəhdətdə aşiq və məşuqə birləşir, ikilik aradan qalxır, nə aşiq olur, nə məşuq:

*Bən sana irincəgəz qayıb oluram bəndən,  
Qayıb əgər olmazsam hazır dəgüləm axır (5,144).*

Şairin “Afərin, can afərin, can afərin” qəzəli başdan sona gözəlin tərifidir. Məşuqənin hüsnünə, boyuna, qamətinə heyran olan aşiq hər beytin son misrasında öz məşuqəsinə alqışlayır. Bu qədər gözəl olması aşiqi çaşdırır, o sevgilisinin insanımı, yoxsa hurimi olmasını müəyyənləşdirməkdə çətinlik çəkir. Aşiq məşuqəsinə “başdan ayağa sevəram cümləsin” deməklə, məşuqəsinin hər zərrəsini sevdiyini söyləyir, gözəlin qüsuru da ona xoşdur. Əsl aşiq də belə olmalıdır. Məşuqə könlünün cananəsidir, onun füsunkar gözləri aşıqdə bənlik qoymamışdır. Son beytlərdə ilahi eşqi görürük:

*Dedüm ana ki, nəyəm odunda bən,  
Afərin, can, afərin, can, afərin!  
Dedi bana ki, nə isən yanasın,  
Afərin, can, afərin, can, afərin!(5,320)*

Bu beytlərdə aşiq məşuqədən nə olduğunu soruşur, məşuqə isə nə olsan da, yanasın deyir. Bu zaman Ruminin “Nə olursan ol, yenə də gəl” misrası yadımıza düşür. Məşuqə də aşiqi kimliyindən asılı olmayaraq əsl eşq oduna yanmağa



çağırır. Bu isə, əlbəttə ki, real gözəl deyil, ilahi gözəl, yəni yaradandır.

Eşqin sərxoşluğuna qapılan Nəsiminin lirik qəhrəmanı real gözələ olan sevgisi ilə eşq yolculuğuna başlayır və əsl sevgilisinə yetişdikdə isə bu yol sona çatır. Nəsiminin məşuqə obrazı öz fərqliliyi ilə diqqəti cəlb edir. O, məşuqə dedikdə, real gözəl, ilahi məhbub, öz mürşidi Nəimini nəzərdə tutur.

Şairin “Surətin nəqşinə xəyal irəməz” adlı qəzəlində Nəsiminin gözündən öz sevgilisini görürük. Onun aşiq olduğu gözəlin surətinin xətti-xalına xəyal, gözlərinin qırmızısına qırmızı yetişə bilməz. Cananın dodaqları o qədər saf və təmizdir ki, zülal (təmiz, saf su) belə dodaqlarının suyunun saflığına yetişə bilməz. Məşuqə müəllifin yaradıcılığında o qədər uca tutulur ki, o, gözəlin üzünü aya deyil, ayı gözəlin üzünə bənzədir, qaşlarının şəkli isə o qədər gözəldir ki, hilal da onlara yetişməz:

*Gərçi ayı üzünə bənzədərəm,  
Qaşların şəklinə hilal irməz (7,75).*

Gözəlin tərifı bununla da bitmir. Sevgilinin qaməti elə mötədildir (ortahal, taraz) ki, heç bir tarazlıq (etidal) ona yetişə bilməz. Gözəl elə bir hüsni-cəməla sahibdir ki, onun üzünün gözəlliyinə heç bir camal yetməz. Məşuqənin gözəlliyinə, kamalına kamal yetmir. Aşiq yarını günəşə bənzədir. Günəşə heç bir şey toxuna bilmədiyi kimi, sevgilisinə də zərrəcə zəval gəlmir.

Nəsiminin “Ey yüzü gül, ləbləri mərəcanımız” qəzəlində şair öz mürşidi Nəimiyyə müraciət edərək onu gül üzlü, ləblərin mərəcanı, nərgiz gözlü, şahiməstan adlandırır. Məşuqənin üzü mələklərin səcdəgahı, şeytanların inkar yeridir. Onun gözüylə qaşı həqiqət kitabıdır, surətində Quran nəqş edilmişdir. Bu da təbii ki, hürufilik ideyaları ilə bağlı idi. Onlar Allahı insan simasında axtarırdılar. Üzdə isə hərflər nəqş edilib. Şair yarının camalını surəti-həqq adlandırır və o nəbinin (peyğəmbər) sözlərini isə özlərinə dəlil sayır. Xızır zülmətdə dirilik suyu axtarır, amma aşıqın dirilik suyu məhbubun dodaqlarıdır. Şair öz ustasına canını qurban etməyə belə hazırdır, çünki könlü ona təslim olub, yarı onun vücudunda taxt qurub:

*Favü zadü lamdır Fəzli-ilah,  
Fəzlinə qurban edəlim canımız.  
Hökmünə təslim olur canü könül,  
Ey vücudum təxtinə sultanımız! (7,77)*

Nikbin yaradıcılığı ilə seçilən şairin lirik qəhrəmanı bəzən sevgilisinin hüsn-camalına heyran olub, ürəyini verir. Çünki sevgili yar sifətdən Yusif peyğəmbər qədər gözəldir, amma onun üzünü görmək hamıya nəsib olmaz, onun üzünü görməyən adama iman yoxdur. Məşuqə xunxarə gözlü adlandırılır və aşiq onun eşqinin oduna elə yanıb ki, dərmanı yoxdur. Aşiq öz məşuqəsinin yanağının hər zaman tazə, yeni olduğunu vurğulayır, lakin bu əbəs deyil, çünki aşiq sevgilisi yolunda gözündən onun üzünə qanlı yaşlar axıdır. Aşiq özünü Xızır peyğəmbərə bənzədir, çünki o, da öz dirilik suyu olan sevgilisini tapa bilmir.

Füzuli bəzi şeirlərində gözəlin rəsmi sözlə çəkir. Onun üzü, gözü, qaş, boyu ən incə detallarına qədər təsvir olunur:

*Ey ay üzüm, qamətin sərv-i-xuramandır mənə,  
Sərv boylum, ay üzün şəmi-şəbistandır mənə.  
Dil əsiri-qamətin, canım meyi-ləlinlə məst,  
Qamətin kami-dilim, ləli-ləbin candır mənə (9,80).*

Bu qəzəldə Füzuli aşiqin dili ilə real gözələ ay üzli deyə müraciət edir. Onun qamətini sərv-i-xuramana, boyunu sərvə, ay üzünü şəmi-şəbistana bənzədir. Ürəyinin gözəlin qamətinin əsiri olduğunu, ruhunun ləlinin meyinə məstliyini vurğulayan aşiq sevdiiyinin qamətini özünün ürək kamı, ləli-ləblərinin (dodaq suyu) ruhu hesab edir.

Füzulinin bəzi qəzəllərində məşuqə dedikdə, yarıdan nəzərdə tutulur. Lakin XX əsrdə Füzuli yaradıcılığında təsəvvüfi ideyaların olub olmaması mübahisə mövzusu idi. Həmid Araslı “Böyük Azərbaycan şairi Füzuli” monoqrafiyasında bu məsələyə münasibət bildirir, Bəkir Çobanzadədən gətirdiyi sitatlarla Füzuli yaradıcılığında ilahi məhəbbət olmadığı fikrinə gəlir. Sonra həmin müəllif şairin yaradıcılığında məşuqə obrazı haqda yazır: “Şairin təsvir etdiyi gözəllər mücərrəd deyil, konkretidir. O, sevgilisinə bəzən xitab edərək öz dərdlərindən danışır da, bəzən də onun geyimini və gözəlliklərini təsvir edir” (2, 118). Füzuli qəm, kədər şairidir. Lakin o heç zaman qəm çəkməkdən yorulub usanmır. Bəzən qəzəllərində qəmdəm bədəninə məhv olduğunu, qəddinin əyildiyini söyləsə də, o, daim inanır ki, qəm çəkməyən səadətə qovuşa bilməz. Digər tərəfdən, Füzulinin qəm şairi olmasının bir səbəbi də bu idi ki, o, təsəvvüfi dərindən bilir və başa düşürdü ki, Allah insanı bu dünyaya sınağa çəkmək üçün göndərib. Bu dünyada əzab çəkməyən o biri dünyada öz məhbubuna, yəni Allaha

qovuşa bilməz. Füzulinin aşağıdakı qəzəlində bu ideyaların doğruluğunun şahidi oluruz:

*Cismimi eşqin yaratdı, çəkdi qəm bazarına,  
Öz xoşumla gəlməz idim yoxsa bu bazarə mən (9,268).*

Bu beytdə şair cisminin yaranma səbəbinin məşuqənin eşqi olduğunu söyləyir. Bildiyimiz kimi, insan Allahın şah əsəridir. İnsanı yaratdıqdan sonra isə digər yaratdığı varlıqların insana səcdə etməsini əmr etmişdir. Deməli, Allah yaratdıqları içində ən çox insanı sevirdi. Şairsə, elə bunu nəzərdə tutur ki, mənim cismimin yaranmasına səbəb yaradanın eşqidir. Ardınca isə, məşuq onu qəm bazarına çəkir. Əlbəttə, bunun səbəbi Adəm peyğəmbərin şeytana aldanaraq qadağan olunmuş meyvəni yeməsi idi. Buna görə də, Əraf surəsi 25-ci ayədə yazılır ki, Allah Adəm və Həvvanı cənnətdən çıxarıb yer üzünə göndərir. Beytin ikinci misrasında aşiqin “mən bu bazara öz xoşumla gəlməzdim” deməsi də fikrimizi təsdiq edir. Belə ki, əgər Adəm o xətanı etməsəydi, cənnətdən qovulmazdı. İnsanlarsa, bu günahın nəticəsi olaraq yer üzünə göndərilməzdi.

*Dərgahindir mənzili aləmdə varlıq mülkünün,  
Vadiyi-heyrətdə yol axtarram ol dərbarə mən (9,268).*

Qəzəlin növbəti beytində aşiq varlıq mülkü mənzilinin məşuqənin, yəni Allahın dərgahı olduğunu və o dərgaha çatmaq üçün bir qapı, yol axtardığını qeyd edir. İlk baxışdan sadə görünən bu beytin özülündə dərin məna dayanır. Sənan İbrahimov bu haqda haqlı olaraq belə qeyd edir: “Füzulinin lirik şeirlərindəki dərin fəlsəfi mənalara, epik şeirlərindəki süjet və kompozisiya, nəsrindəki elmilik vahid Şərq ədəbiyyatının yaradıcılıq prosesində bir həlqədir”(6,209). Bədən ruhun zindanıdır. Bəzən belə hesab edirlər ki, insanın ruhunun bədəndən çıxması, onun küllə qovuşmasına səbəb olur, əslində belə deyil. Ruh təmizlənməyəənə kimi vəhdətə yetişə bilməz. Bu dünya ruhun sınaq və təmizlənmə meydanıdır. Ruh əgər bir bədəndə təmizlənmədən bədəni tərk etsə, o zaman o, vəhdət aləminə qəbul edilməyərək, yenidən başqa bir bədəndə dünyaya göndərilir. Bu proses ruhun təmizlənilib küllə qovuşa bilməsinə kimi davam edir. Ruhunu təmizləmək üçün öncə insan özünü dərk etməlidir. Özünü dərk etməyən insan kamil insan ola bilməz. İnsan özünü təmizləmək üçünsə, yollar axtarır. Şairin bu beytdə nəzərdə tutduğu ideya məhz bu idi. Füzuli özünü təmizləmənin

yolunu qəm çəkməkdə görürdü. Çünki özünü dərk edən aşiq bu dünyanın başdan sona qəm dünyası olduğunu bilir. Şair həm lirikasında, həm də epik əsərlərində bu fikri davam etdirirdi:

*Ey Füzuli, gözlərimdə qalmamış yaşdan əsər,  
Bəs ki, səpdim göz yaşım sinəmdəki odlara mən (9,268).*

Şairin gözlərində yaş qalmamışdır, çünki o, göz yaşları ilə qəlbindəki eşq odunu söndürməyə çalışır. Lakin o, bir şeyi unudur ki, göz yaşı heç də qəlbəki odu söndürmür, əksinə, odun üstünə su töküləndə buxar əmələ gəlir və bu buxar da qəlbə yenə yandırır. Şair əksər qəzəllərində göz yaşını zülmkar adlandırır:

*Göz yaşında zülmə bax kim, isladıb səhraları,  
Qoymadı tufan ola bu odlu ahımdan əyan (9,115).*

Göz yaşından şikayətçi olan aşiq səbəbini belə izah edir ki, necə ki, səhralara yağış yağanda qumu isladır və tufan olmağına qoymur (səhralarda qum fırtınası olur və bunun səbəbi torpağın çox quru olduğundan küləyin qumu sovurub aparmasıdır), aşiq də ağlayanda göz yaşları qəlbəki odu söndürür, buna görə də, aşiqin fəryadı tufan olub aləmə yayılmır. Amma odun üstünə tökülən sudan əmələ gələn buxar aşiqin qəlbini yandırır.

Biz İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında isə bu bənzətmənin daha kəskin bir halına rast gəlirik:

*Gəl, ey dilbər, məni gör kim, necə xoş yanaram sənsiz,  
Odundan acı hicranın su oldum, axaram sənsiz (7,67).*

Aşiq öz sevgilisinə müraciət edərək onu öz halını görməyə çağırır. Lakin elə ilk misradan bizə aydın olur ki, aşiq heç də halından narazı deyil. O, məşuqənin oduna alışıb yanır, amma bu yanğı ona xoş gəlir. Dərd əhli olmaq, məşuqə yolunda hər əzaba qatlanmaq cəhətdən Nəsimi və Füzuli aşiqi yaxınlaşdığı kimi, aşiqi eşq oduna yandırmaqda, onu əzab əhli etməkdə Nəsimi və Füzulinin məşuqəsi də bir-birinə yaxınlaşır. Nəsiminin aşiqi məşuqəsindən ayrılığa dözə bilmir və ayrılıq odundan su olub axır. Əslində bu heç də adi bir bənzətmə deyil. Füzulinin aşiqi sadəcə yanan bağırını söndürmək üçün göz yaşları axıdarkən, bunun nəticəsində əmələ gələn buxar aşiqi alovlandırırsa, sanki biz Nəsimi aşiqində bu prosesin davamını görürük. Artıq aşiq o həddə çatır ki, qəlbindən

qalxan həmin od bütün bədənini bürüyür. Odda yanan ətdən su axdığı kimi aşiqin də bədəni suya dönür. Bu beytlər heç də aşiqin məğlubıyyəti demək deyil, aşiq cismən məhv olsa da, mənən qələbə qazanır. Çünki ilahi eşqdə əsas olan fiziki yox, mənəvi qələbədir.

### ƏDƏBİYYAT:

1. Abdullayeva M. Klassik poeziya: ezoterik xəzinə. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2009. 328 səh.
2. Araslı H. Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı: Azərbaycan Uşaq və Gənclər ədəbiyyatı nəşriyyatı, 1958, 312 səh.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. III cild (6 cildə). Bakı: Elm 2009, 736 səh.
4. Babayev Y. "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (XIII-XVIII əsrlər). Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 760 səh.
5. Bürhanəddin Q. Divan. Bakı: Öndər, 2015, 728 səh.
6. İbrahimov S. Orta Əsrlər Azərbaycan Romantik Ədəbiyyatı. Bakı: "MBM" mətbəəsi. 2014, 304 səh.
7. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə. I cild. Bakı: Lider nəşriyyat, 2004, 336 səh.
8. Qasımzadə F. Qəm karvanı yaxud zülmətdə nur: Füzulinin dünyagörüşü. Bakı. Azərənəşr. 1968. 359 səh.
9. Füzuli M. Əsərləri. 6 cildə. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 473 səh.
10. Paşayev M. C. "Füzuli sənətkarlığı(monoqrafiya)". III nəşri. Bakı: Kaşqari, 2007, 357 səh.
11. Şah İsmayıl Xətai. Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 384 səh.

## THE IMAGE OF SWEETHEART IN THE POETRY OF XIII-XVI CENTURY

*Elnura AFLATUN*

*BSU, bachelors*

*Azerbaijan*

### *Summary*

One of the main topics of XIII-XVI century literature is a matter of love. In this period literature divine and true love was in harmony. One of the main characters in poetry is an lover, sweetheart and opponent. A sweetheart is unfaithful. If not a sweetheart, it is neither lovers nor rivals. If you do not have someone to be loved, your love

will not matter. The image of opponent is the biggest test of lover. The opponents also play a beloved role for sweetheart. Poets sometimes referred to their murshids as beloved. We find it in Nasimi`s creativity.

*Keywords: Mohammed Fizuli, Shah İsmail Khatai, Nasimi, philosophy of love, lyrics.*

## ОБРАЗ ВОЗЛЮБЛЕННОЙ В НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЭЗИИ XIII-XVI ВЕКОВ

Эльнура АФЛАТУН  
БГУ, бакалавр  
Азербайджан

### *Резюме*

Тема любви является одной из главных тем литературы XIII-XVI веков. В литературе этого периода любовь божественная и любовь реальная отражались в единстве. Образы влюбленного, возлюбленной и соперника считались основными персонажами любовной поэзии. В творчестве большинства классиков возлюбленная отличается своей непереданностью. Без возлюбленной не будет ни влюбленного, ни соперника. Потому что если нет той, кого можно любить, то и влюбленность потеряет смысл. Соперник является самым большим испытанием для влюбленного. Соперники играют роль любовника машуги (возлюбленной). Иногда наши поэты воспевая возлюбленную имели в виду своего наставника, учителя (основоположника религиозного течения). С этим мы встречаемся в творчестве Насими.

*Ключевые слова: Мухаммед Физули, Шах Исмаил Хатаи, Насими, философия, любовь, лирика*

**Rəuşi: dos. M.T.Vəliyev**

**AŞIQ HÜSEYN ŞƏMKİRLİ.  
“AŞIQ HÜSEYNLƏ XAN ÇOBANIN RƏVAYƏTİ” DASTANI**

*Nəzrin İDRİSOVA*

*BDU, bakalavr*

*Azərbaycan*

*qurbanovanezrin\_94@mail.ru*

***Xülasə***

Aşiq poeziyası, aşiq sənəti Azərbaycan xalqının bədii təfəkkürünün parlaq, zəngin bir səhifəsi, bütün dövrlərin ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni ab-havasını özündə canlı boyalarla əks etdirən bir sənətdir. Aşiq sənətinin kamilliyini göstərən güclü tərəflərindən biri də dastan yaradıcılığıdır. Zaman-zaman epik janrın ən böyük nümunəsi olan dastanlar Aşiq Hüseyn Şəmkirli yaradıcılığından da yan keçməmişdir. Bu sıraya “Vaqif” dastanı, “Hüseyn-Reyhan” dastanı, “Aşiq Hüseynlə Xan Çobanın rəvayəti”, “Aşiq Hüseynlə Aşiq Ələsgərin görüşü”, “Dilqəm” dastanı və s. dastan və poetik rəvayətləri daxildir. Məqalənin mövzusu Aşiq Hüseyn Şəmkirlinin “Aşiq Hüseynlə Xan Çobanın əhvalatı” dastanı ilə bağlıdır. Məqalədə Xan Çobanı obrazının Seyid Əbülqasım Nəbati ilə bağlılığı araşdırılır. “Aşiq Hüseynlə Xan Çobanı” dastanının nəşr olunma tarixləri də məqalədə öz əksini tapmışdır. Seyid Əbülqasım Nəbatinin yaşadığı dövr və onunla bağlı yaranmış “Xan Çobanı” dastanı təhlilə cəlb olunur. Tədqiqatın nəticəsi olaraq qənaətə gəlinir ki, “Aşiq Hüseynlə Xan Çobanın əhvalatı” dastanındakı Xan Çobanı obrazı məhz tanınmış Azərbaycan şairi Seyid Əbülqasım Nəbatiylə bağlı yaranmış obrazdır.

***Açar sözlər:*** *aşiq, dastan, obraz, şair, çoban*

Dastan Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının həcmə ən böyük növlərindən biri olub çoxhissəli ədəbi–musiqi əsəridir. Dastanın məzmunu nağıl şəklində ifadə olunur, qəhrəmanların monoloqları mahnı epizodları ilə verilir. Bu xüsusiyyətinə görə dastan epik-lirik adlanan xüsusi bir ədəbi növə aid edilir. Prof. M.H.Təhmasib dastanlar haqqında yazmışdır: “Aşiq yaxud aşiq tərzində yazıb-yaradan şair özü haqqında dastan qoşur. Burada əhvalatın, macəranın, sujetin doğrudan da baş vermiş real hadisə, yaxud “uydurma”, məşuqənin-butanın real sevgili, yaxud xəyali surət olub-olmamasının fərqi yoxdur. Əsas məsələ budur ki, belə dastanların qəhrəmanı onu yaradan “müəllifin” özüdür (4,7).

Əhliman Axundov Aşıq Hüseyn Şəmkirolinin üç dastanı olduğunu qeyd edirdi. Əhliman Axundovun bu fikrini prof. M.H.Təhmasib təsdiq edərək deyirdi ki; “Aşıq Hüseyn aşıq şeiri formalarının əksəriyyətini işlətmış ustadlardandır. Əldə olan məlumata görə, üç dastanı da var imiş ki, bunlardan “Hüseyn-Reyhan”, “Hüseyn və keşiş qızı” çox məşhurdur. Bu iki dastanı qarışdırıb bir dastan şəklində deyirlərsə də, əslində hər birinin müstəqil dastan olduğu müəyyən edilmişdir (7, 47). Nazilə Məmmədova Aşıq Hüseyn Şəmkirolinin yaradıcılığının poetikasına həsr etdiyi kitabında yazır ki, prof. M.H.Təhmasibin “Hüseyn və Reyhan xanım” adı ilə verdiyi aşığın “Hüseyn və Xan Çobanı” dastanıdır.

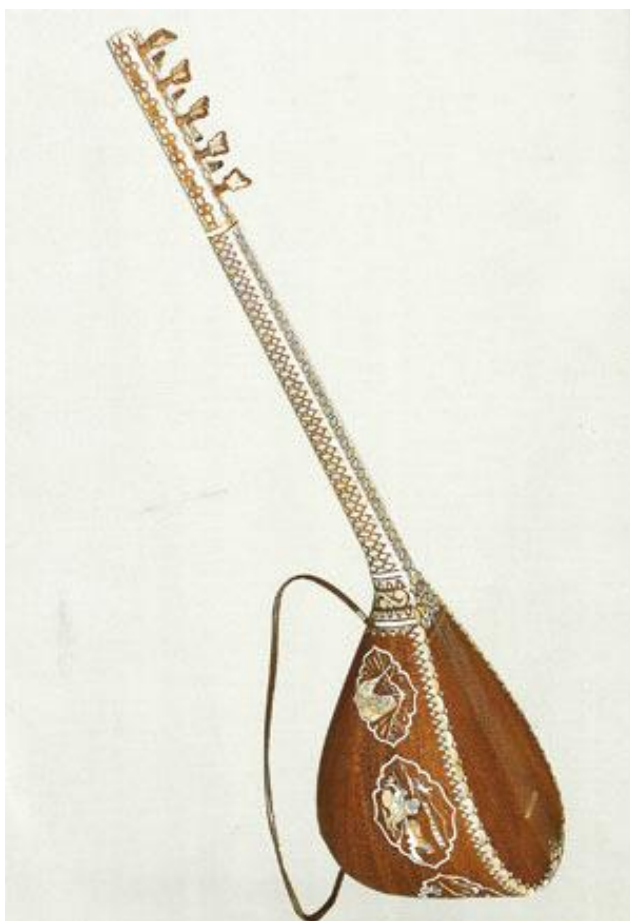
Dastan ilk dəfə V.Xulufu tərəfindən 1927-ci ildə “El şairləri” kitabında çap olunub. Daha sonralar R.Rüstəmzadə “Aşıq rəvayətləri”, “Aşıq Hüseyn Şəmkirolinin” kitablarında “Aşıq Hüseyn və Xan Çobanı rəvayəti” adı altında nəşr olunub. Digər nəşrlərdə isə bu əsər “Aşıq Hüseyn və Reyhan xanım” dastanının bir hissəsi kimi verilmiş, tam şəkildə heç bir nəşrə daxil edilməmişdir. Sonrakı nəşrlərdə isə “Aşıq Hüseyn və Reyhan xanım” dastanının tərkibində verilmişdir.

“Aşıq Hüseyn və Xan Çobanı” dastanı məişət mövzusunda. Qədim dastanlarımıza aid olan əsas prinsiplər: deyişmələr, toy mərasimi, təbiət təsvirləri, nəsrə nəzmin növbələşməsi burada da əsas yer tutur. Ancaq klassik dastan ənənələrini özündə ehtiva etsə də, dastan heç vaxt klassik dastan səviyyəsinə qalxa bilməmişdir. Prof. R.Rüstəmzadə belə dastanlara “müşairə dastanları” istilahını tətbiq edir. Bununla belə dastan klassik dastanda olduğu kimi şeirlə nəsrin növbələşməsi prinsipinə əsaslanır.

Dastanın məzmununda deyilir ki; Aşıq Hüseyn Şəmkirolinin Qazax mahalında tanınmış, adlı-sanlı bir adam olan Nəsim bəyin evinə, uşaqlarının toy məclisinə dəvət alır. Sazı-sözü dərindən duyub hörmət bəsləyən qazaxlılar aşığın adına layiq ehtiramla qarşılayır, hədsiz məhəbbət və səxavət göstərirlər. Ona gözlənilməyindən bir neçə qat artıq nəmər, pul toplanır. Bu toyda Hüseyn Şəmkirolinin Qazaxda səxavət və igidliyi ilə məşhur olan Hacı Tağının şərəfinə “Söylənir” rədifli bir şeir deyir:

*Qazax Göyçəli kəndində,  
Bir Hacı Tağı söylənir.  
Dostlarına məhəbbəti,  
Düşməinə yağı söylənir (7, 56).*





Dastanın növbəti hissəsində aşığın Göyçəyə səfəri, Aşıq Ələsgərlə görüşü, daha sonra Qarabağ yaylağında bir çobana qonaq olması, Xan Çobanı axtarılıb tapmağı və s. əhvalatlar əks olunmuşdur. Qonaq olduğu çobanın Xançobanı işarə verməsiylə onu görmək arzusundan yola düşən aşiq nəhayət gəlib Xan Çobanı tapır. Xan Çoban Aşıq Hüseyni çiyində saz gördükdə sədəfli sazını sinəsinə qaldırılıb belə deyir:

*Sizdən xəbər alım xırda çobanlar,  
Aşıqdırmı bu yol ilə gəlayır?  
Görmür aşıqları nə günə salmışam?  
Nə sözü var, nə diliynən gəlayır?*

Xan Çobanın bu sözünə Aşıq Hüseyn isə belə cavab verir:

*Məndən salam olsun duran Xançoban,  
Aşıq mənəm bu yoluynan gəlirəm.  
Dadanmışan tülkü, dovşan aşığa,  
Min sözüüm var, yüz diliynən gəlirəm (7, 58)*

Onların deyişməsi Xan Çobanın məğlub olması və aşığın şərəfinə məclis qurması ilə nəticələnir. Aşığın qələminə məxsus olan “Yüüyür” və yaxud “Qıs vurun qoçaqlarım” müxəmməsi də məhz bu dastanın sonunda baş verən hadisəylə bağlı yaranmışdır.

*Qıs vurun qoçaqlarım,  
İti canavara yüyür,  
Ay gədə, Murtuzalı,  
Çıx kəndə, xavara yüyür.  
Ay gədə, Novruzalı,  
Sən də bulaqlara yüyür.  
Ağrın alım, Uzun Bayram,  
Günüüm olub qara, yüyür (4, 39).*

Onu da qeyd edək ki, “Xan Çoban” obrazı təsadüfi yaradılmamışdır. “Xan Çobanı” tanınmış Azərbaycan şairi Seyid Əbülqasım Nəbatinin adı ilə bağlı yaradılmışdır.

Bildiyimiz kimi, XIX əsrin tanınmış Azərbaycan şairi Seyid Əbülqasım Nəbatinin adı ilə bağlı “Xan Çobanı” dastanı mövcuddur. Dastan XIX əsrdə erməni əlifbası ilə qələmə alınmışdır.

Dastan Dağıstan hakimi Hüseyn şahın vəfatı ilə başlayır. Taxt-tac üstündə mübarizə düşür, lakin həmin qalmaqal Şah Abbasın təkidi ilə yatırılır. Hakimiyyət Hüseyn şahın oğlu Pəxpura keçir. Pəxpura buta verilir. Bütün gün yuxuda gördüyü qız haqqında düşünür. Bu qız isə Marağa xanının qızı Pəri xanımdır. Dastanın qadın qəhrəmanı olan Pəri bacarıqlı, tədbirli, dediyi sözün üstündə duran, verdiyi vədə əməl edən bir qadındır. Dastanın son səhifələri itdiyindən dastan Pəri xanım dar ağacına çıxarılarəkən Şah Abbasın ona verdiyi cavabla yarımçıq qalır.

“Xan Çoban” dastanının Nəbatinin həyat və yaradıcılığı ilə əlaqəsindən danışarkən də biz heç bir vəchlə deyə bilmərik ki, buradakı coğrafi adlar şairin

doğulub-yaşadığı Qaradağ, gəzib-dolaşdığı Qarabağdır. İsrafil Abbasov “Azərbaycan folkloru XIX əsr erməni mənbələrində” kitabında bu məsələyə toxunaraq yazırdı ki, “Onu da ehtimal şəklində yada salmaq yerinə düşər ki, Qaradağ, Qarabağ və Dağıstan adlarında nə isə bir etimoloji bağlılıq vardır”(2,151).

Dastanda iştirak edən obrazların adları ustalıqla seçilmişdir. Buradakı Xan Çobanı obrazının Nəbati olması təsadüfi bir hal deyildir. Çünki Nəbati folklorla yaxından bağlı olan bir sənətkar olmuşdur. Eyni zamanda Nəbati əsərlərinin çoxunu da Xan Çobanı təxəllüsü altında yazırdı:

*Xan Çobanı yenə lal oldu, qəm açdı zəban,  
Dur Nəbati ki, gəlib muği-süxəndan əlinə.*

Bəhlul Behcət bu məsələ ilə bağlı deyirdi: “...Nəbati əsas etibarilə maldarlıq həyatı keçirmişdi. Qışda mal-qara üçün daha əlverişli olan Muğanda olur, yayda isə Araz çayının hər iki tərəfində olan yaylaqlara köçürdü. O zamanın çox əhəmiyyətli olmayan vəziyyətinə görə ya Qarabağ yaylaqlarına çıxır, ya da Qaracadağdakı yaylaqlarda qalırdı. Nəbatinin Xan Çobanı ləqəbi də ömrünün əvvəl çağlarında elat həyatı keçirib, mal-qara ilə məşğul olduğundan irəli gəlmişdir” (2, 142).

F.Qasımzadə isə Nəbatinin Muğanda bir xana çobanlıq etməsi və yaxud həmin titulu “Xan Çobanı” tayfasının adı ilə də mənalandırır.

Ümumiyyətlə, Xan Çobanı həm musiqi, həm melodiya, həm də şəxsiyyət adı olaraq XIX əsr xalq yaradıcılığında ləyaqətlə qarşılanan, bir sıra yeni folklor nümunələrinin yaranmasında xüsusi rol oynayan ad kimi şöhrət qazanmışdır (2,140).

Bu ad hətta Azərbaycan hüdudlarını da aşmış, qonşu ərazilərdə də geniş yayılmışdır. Nəbatinin xalq içərisində şöhrət tapmasının ikinci səbəbi də onun haqqında dastan yaranması ilə bağlı idi. Bu haqda F.Qasımzadə belə bir fikir irəli sürmüşdür: “Axır zamanlarda toplanan folklor materialları içərisində Seyid Əbülqasım Nəbati və başqaları haqqında yaranan dastanlara rast gəlirik. Bunlar hələ işlənib cilalanmamışdır, çox ibtidai şəkildədir” (2,141).

“Nəbati peşəkar el aşıqları arasında da ustad bir xalq aşığı kimi tanınmışdır”(2,141). Nəbati yaradıcılığında aşıq şeiri tərzində yazılmış qoşma, gəraylı, tənislərə də rast gəlinir. Bu şeirlər nəinki bütün Azərbaycanda, eləcə də Ermənistanda geniş yayılmışdır. “Onun şeirlərindən təkcə Azərbaycanın söz

ustaları deyil, erməni aşığı da təsirlənmişlər”(2,136).

“Aşığı Hüseyn və Xan Çobanı” əsərində və digər folklor nümunələrimizdə bu, yaxud bu kimi çoban obrazları əhəmiyyətli yer tutur. Yaradılan əksər çoban obrazları da müsbət planda verilir. Bu isə şifahi və yazılı ədəbiyyat tariximizdə xüsusi mərhələ təşkil edən Qaracüq çobanla “Kitabi-Dədə Qorqud”dan sonra yaranan dastanlarımızdakı çoban surətlərinə ideya cəhətdən istiqamət vermişdir.

Bildiyimiz kimi, Aşığı Hüseyn Şəmkişli və Nəbati eyni dövrdə yaşamışlar. Hər iki sənətkar da Gəncəbasar zonasının ədəbiyyatımıza qazandırdığı simalar olmuşlar. Aşığı Hüseyn Şəmkişlinin də folklorumuzda kifayət qədər çoban obrazı olduğu halda, məhz Xan Çobanı obrazını öz əsərinə gətirməsi təsadüfi bir hal kimi səciyyələndirilməməlidir. Nəbatinin təxəllüsünə müraciətən yazılmış bir sıra aşığı şeirlərinin olması da Aşığı Hüseyn Şəmkişlinin düzüb-qoşduğu “Aşığı Hüseynlə Xan Çobanın əhvalatı” dastanında Xan Çobanı obrazının şair Seyid Əbülqasım Nəbati olması fikrini söyləməyə imkan verir.

#### Ədəbiyyat:

1. Abbaslı İ. Azərbaycan aşığı. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 400 s.
2. Abbaslı İ. Azərbaycan folkloru XIX əsr erməni mənbələrində. Bakı: Elm, 1977, 154 s.
3. Aşığı Hüseyn Şəmkişli. Tərtib edən Ə. Axundov. Bakı: Gənclik, 1971, 93 s.
4. Aşığı Hüseyn Şəmkişli. Tərtib edən R. Rüstəmzadə. Bakı: Yazıçı, 1991, 102 s.
5. Xuluflu V. El aşığı: Aşığı Əvək, Aşığı Hüseyn, Hidayət. Bakı: “Azərbaycanı öyrənən cəmiyyət nəşriyyatı”, 1927, 101 s.
6. Məmmədova N. Aşığı Hüseyn Şəmkişlinin həyat və yaradıcılığı. Bakı: 1992, 24 s.
7. Məmmədova N. Aşığı poeziyasında mövzu və janr əhatəsi: Aşığı Hüseyn Şəmkişlinin poetikası əsasında. Bakı: 1999, 101 s.
8. Namazov Q. Azərbaycan aşığı sənəti. Bakı: Yazıçı, 1984, 192 s.

**ASHUG HUSSEIN SHAMKIRLI.**  
**“THE STORY OF ASHUG HUSSEIN**  
**AND THE KHAN CHOBAN (SHEPHERD)”**

*Nazrin IDRISOVA*

*BSU, bachelor*

*Azerbaijan*

***Summary***

Ashug poetry, ashug art, is a bright, rich page of artistic thinking of the Azerbaijani people, an art that reflects the socio-political, literary-cultural atmosphere of all periods with vivid dyes. One of the strongest aspects of the art of the ashug art, which demonstrates great creativity, is the saga's creativity. From time to time, Ashig Hussein Shamkirli's works of epics, stories, fairy tales and other epic genres have been avoided. The episode "Vagif", the epic "Hussein-Reyhan", "The narrative of Ashug Hussein and Khan Choban (Shepherd)", "Meeting of Ashug Hussein and Ashig Alasgar", "Dilqam" epos and others saga and poetic narrations. The subject of the article is related to the epic of Ashug Hussein Shamkirini "The story of Ashug Hussein and Khan Choban (Shepherd)". The article examines the connection of Khan Shepherd with Seyid Abulgasim Nabati. The publication dates of the "Ashug Hussein and Khan Choban (Shepherd)" episode are also reflected in the article. The epoch of Seyid Abulgasim Nabati and the story of the "Khan Shepherd", which is related to it, are being analyzed. As a result of the research, it is concluded that the image of the Khan Choban (Shepherd) on the episode of "Ashug Hussein and Khan Choban's (Shepherd) episode" is an image formed by the well-known Azerbaijani poet Seyid Abulgasim Nebati.

**Keywords:** ashug, saga, image, poet, shepherd

**АШУГ ХУСЕЙН ШАМКИРЛИ.  
ИСТОРИЯ АШУГА ХУСЕЙНА И ХАНА ПАСТУХ**

*Назрин ИДРИСОВА*

*БГУ, бакалавр*

*Азербайджан*

***Резюме***

Ашугская поэзия, ашугское искусство, это яркая, богатая страница художественного мышления азербайджанского народа, искусство, которое с яркими красками отражает социально-политическую, литературно-культурную атмосферу всех периодов. Дастан (сказание) - один из самых сильных аспектов ашугского искусства, который демонстрирует большую креативность. Время от времени Ашиг Хусейн Шамкирли в своем творчестве обращался к этому жанру. Это дастаны «Вагиф», «Хуссейн-Рейхан», «Предание об Ашуге Хусейне и Хане Чобане», «Встреча Ашуга Хуссейна и Ашига Алескера», эпос «Дилгам» и другие дастаны и поэтические предания. Тема статьи связана с преданием Ашуга Хуссейна Шамкирли «История Ашуга Хусейна и Хана Чобана» (Ханского пастуха). В статье исследуется связь Хан Чобана с Сейидом Абулгасимом Набати. Даты публикации дастана «Ашуг Хуссейн и Хан Чобан» также отражены в статье. Эпоха Сейида Абулгасима Небати и связанный с ним дастан «Хан-Чобан» анализируются. В результате исследования делается вывод о том, что прототипом для образа ханского пастуха в исследуемом дастане был известный азербайджанский поэт Сейид Абулгасим Небати.

**Ключевые слова:** ашуг, дастан, образ, поэт, пастух

**Рәүҗи:** dos. K.F.İslamzadə



# *TƏRCÜMƏ*

### Məhmət Fəxrəddin KİRZİOĞLU (1917-2005)

*Böyük tarixçi alim Məhmət Fəxrəddin Kirzioğlu 1917-ci il martın 10-da Qarsda anadan olmuşdur. 1946-cı ildə İstanbul Universiteti ədəbiyyat fakültəsi "Tarix" bölümündən məzun olmuş, sahəsində mərhələ-mərhələ irəliləyərək 1982-ci ildə professor elmi adını almışdır. Kirzioğlu M.F. Türk Tarix Qurumu üzvlərindən biri idi. Fransız, ingilis və fars dillərini mükəmməl bilirdi. Tədqiqatları əsasən Qars, şərq Anadolu və Qafqaz tarixi ilə əlaqəli idi. M.F.Kirzioğlu onlarla monoqrafiya və yüzlərlə elmi məqalənin müəllifi idi. Məşhur əsərlərindən "Dədə Qorqud Oğuznamələri", "Qars tarixi", "Qars eli və cəvrasında erməni məzəlimi", "Milli mücadələdə Qars", "Kazım Qarabəkir", "Osmanlıların Qafqaz ellərini fəthi (1451-1590)", "Qıpçaqlar: Yuxarı Kür və Çoruq boylarında", "1855 Qars zəfəri", "Anı şəhər tarixi" və s. göstərə bilərik. M.F.Kirzioğlu 2005-ci il fevralın 10-da Ankarada vəfat etmişdir.*

*Fəxrəddin Kirzioğlunun təqdim etdiyimiz məqaləsi "I Milli Türköloji Konqresi (İstanbul, 6-9 Şübat, 1978) Tebliqləri" (Kervan Yayınları, İstanbul, 1980) kitabından götürülmüşdür.*

## DƏDƏ QORQUD OĞUZNAMƏLƏRİ COĞRAFİYASI VƏ DÜŞÜNCƏLƏR

### (II HİSSƏ)

"Dədə Qorqud" oğuznamələrindəki 12 boy dastan və soy-kökləri diqqətlə araşdırılarkən oğuzların mübarizə apardıkları düşmənlər, öz daxili münafişləri və məcəraları baxımından 12 dastanın dörd qolda toplana biləcəyini görürük:

a) Qafqaz sıra dağlarının şimalından gəlib Dəmürqapu Dərbənd və Qapılı Qaradərbənd (Daryal keçidi) üzərindən aşaraq cənuba axın edən: Qıpçaq Məlik, (Dağıstan hakimi Qomuqlu "Şavqal/Şamhal" xənədanı timsalı) Şavqalı Məlik və Sağqol başbuğu Buğaçuq Məlik ilə Solqol başbuğu Qara Tarkan Məlik idarəsində oğuz axın edənlər ilə savaqların dastanı 4 boy (II, IV, IX və XI);

b) Çoruq boyunda Baryburd hisarı, Qara dəniz sahillərində Turabozan və Düzmürd qalasındaki Roma (Bizans) təbii takvurlar ilə, Naxçıvanda Əlincə



qalasında 506-cı illərdə yerləşən Sabır/Saber türkləri qolu olub, bizanslıların “Güclü Sabartol” və ermənicə qaynaqların Sevordik (Qaraoğulları) dediyi macarlı böyi Qara Takvur ilə oğuz bəylərinin savaşı və macərələrindən bəhs edən 4 boy (III, VI, VII və X boy);

c) Oda sitayiş edən Sasani İran istilasını və qırğını (252-287-ci illər) misalı “Təpəgöz” ilə mübarizə edib məğlub etməyi simvollaşdıran boy (VIII);

ç) Oğuzların öz aralarındakı qısqanclıq, şöhrətlənmək və yarışmaq duyğularından gələn macərə və daxili döyüşləri haqqında 3 boy (I, V və XII).

Roma və Bizans qaynaqları ilə gürcücə və ermənicə mənbələr Qafqazın şimalından b.e.ə. 120-ci ildən b.e. 626-cı illəri arasında hamısı qıpçaq və hun qolundan türk və onlara tabe olan “Alan/As” (osetin), “Lək” (ləkzi/ləzgi) və “Dido” (çexen) kimi “Yerli Qafqaz” uruqlarının Kür və Araz boyları ilə daha cənublara axın etdiklərindən; Arşaqılı sülaləsi dövründən hökmdarların və onlardan sonra da “Naharar/İşhan” ünvanlı Elbəyləri başbuğluğunda qriqoryan-xristian əhalinin bu axınçılarla döyüşdükələrindən danışır. “Qars tarixi”nin I cildində, demək olar ki, bütün qaynaqları da qeyd olunaraq tanıtılan və ermənicə Şimallılar/Şimal qövmü mənasında “Hisus-ayn/Hisus-Azker adı ilə anılan Qafqazın şimalından cənuba axın edənlərin adları, belə nəql edilir ki, çoxunun izi yer adlarında da yaşamaqdadır: Aqaçir (Qaçar), Alan/As (Os), Balqar (adı Çoruğun solundakı sıra dağlarda), Vanan-Bulqar (Səlcuqlu fəthinə qədər Qars yaylası adı), Cılpk (Plinius, VI, 10-dakı “Silbanol” Cılban), Çik (eyni ad Orxon abidələrində yazılan, sonradan “Çik il” deyilən, Quban çayının məxəzində və Abazaların şimalında “Çik-et”də yaşayanlar), Çol/Çor (Dağıstan Dəmirqapısına islam fəthinə qədər adlarını verən “Sol”lar), Dido, Durdzuk (Belazuridə Durzuk), Hecdamaq, Hun, Hunaqur/Onoqur (Hunoqur), Haylan Turk, Xəzər/Xəzir, Hersan, Hipi Ovan, Qasaq (Gəncənin qərbində və Rəvanda çay və ərəzidə adı yaşayır), Qav, Qıpçaq (Qars Arpaçayı başlarında V əsrdə bilinən Qarqarlar və 1040-cı ildən əvvəl Qaxetin mərkəzi və ərəzi adı “Sıqnaq” qıpçaq boyundan gəlir), Qluvar, Lepin (“Lipinol” və islam qaynaqlarında Dağıstanın cənubunda göstərilən “Babül Lebin” keçidinin adı bunlardan qalmadır), Lək (Oğuzxan dastanındakı “İlaq”), Paçaniq (Gökcə gölü Ələgəz arasındakı bölgənin “Peçni/Peçeni” qalası adı bunlardan qalıb, Səlcuqlu fəthindən əvvəl də bilinirdi), Parsel/Barsula (Tiflislə Rəvan arasındakı “Borçalı ərəzində adları yaşayır, 1064-cü ildə Səlcuqlu sultanı Alp Arslanın hüsurunda Borçalı mərkəzi Loru

qalasının önündə topla olaraq islami qəbul edən bunlardı, bu gün “Borçalı tərəkəmə/Qarapapaq” deyilir), Posh (Qars Poskhov/Posof rayonunun ərazi adı, bunların qolundandır), Puhonan, Sabır/Saber (Şabəran/Şervan/Şirvan ərazi adını miras qoymuşlar), Saraqur/Sarı Oqur, Şırak (Anı, Urup, Kemaq və Naxçı boyları ilə gəlmişlər; Arpaçayı boyunun Şırak Qaxetin cənub şərq hissəsində “Qızıq” da deyilən Kür çayı və Sıqnaq arasındakı “Şırak” adını xatirə qoymuşdurlar<sup>6</sup>), Tavasbaran (Dağıstan Dərbəndin şimal qərbindəki “Tabasaran” ərazi və uruğunun adı bunlardan qalmadır).

“Dədə Qorqud” oğuznamələrində Oğuz ellərinin qonşuları və düşmənləri olaraq bu 12 qövmün adına və ölkəsinə işarə edildiyi görülür:

1) “Dəmə yaylı Qıpçaq Məlik (II boy); Bəğlər bəği Salvur Qazanın qızı ilə evli/güygüsü və qardaşı oğlu göstərilən, İç Oğuzdan və solqol başbuğu “Dələ Budaq”, bu Məlikə “qan qusduran” deyə anılır. Qafqazın şimalında yaşayan və b.e.ə. IV əsrdə Kür çayı və Çoruq boylarında Makedoniyalı Aleksandr/İskəndərin ordusuna qarşı müqavimət göstərmiş deyə, “Gürcüstan tarixində adı şəkilən “Bun Turki və qıpçaq”<sup>7</sup> uruğundan bəhs edildiyi kimi, bizim erada da Romalı Pliniusda, Qafqaz sıra dağları keçidləri üzərində “Qamaq və Oran” adlı iki qıpçaq boyunun yaşadığına işarə edilmişdir<sup>8,9</sup>.

<sup>6</sup>M.Brosset “Histoire de la Georgie”, 11. 148; W.E.Allen, “A. History of the Georgian People”, 1932 London, s. 140, 191, 199, 344; A.Gugushvili, “Ethnographical and Historical Division of Georgia”, Georgica, Vol. I, Nos. 2-3, 1936 London, s. 59, 62 və xəritə əlavəli. Bu məqalədə (s. 63), prof. Cavahişvilinin Strabonda keçən “Gogaren”in, gürcücə qaynaqlardakı “Gugareti” ərazisindən ibarət olub; Cockani-Bolnis-Dmanisi dərəsi, Taşir, Abots/Qayqul(u)/Arpa çayı başları) və cənub T’rialeti hissələrini daxilinə aldığını bildirdiyinə işarə edilmişdir.

<sup>7</sup>M.Brosset “Histoire de la Giorgie”, I. 33; Г.А.Мулкишвили. “К истории древней Грузии”, Gürcüstan SSR Elmlər Akademiyası Yayımı, 1959 Tbilucu/Tiflis, s.36-38.

<sup>8</sup>Plinius “Tabu tarix”, VI, 7. Bundak; “Camacs et Orans” (Anlar və ölçülər) adları və yenə Pliniusun (VI, 21), Dəmirqapı Dərbənd üçün, “buna Kumaniya qapısı deyirlər” deyə qeyd edən A.Zəki Vəlid Toğan (“Umumi türk tarixinə giriş”, 1946, I. 154), deyir ki: “Buradakı Qamaqın o zamanlar Mavərinəhrdə yaşadığını həmin Pliniusdan öyrəndiyimiz Kemaqların bir qərb qolu olduğundan şübhə etməyə imkan yoxdur. Bu gün başqrdlar arasında oymaq kimi yaşayan uranlar vaxtı ilə Xarəzmşahların Kanqlı uruğundan toplanan ordusunun əsasını təşkil etdiyi kimi, bundan başqa qıpçaq və Kanqlıların tarixdə tanınmış bir boyu olmuşdur”.

“Burada Qamaqla Oranın adlarının yan-yanə çəkilməsi, xüsusilə diqqəti çəlb edir. Çünki XII-XVIII əsrlərdə Uranlar ilə Kemaqlar, Sır-Dərya hövzəsində də bir yerdə yaşayırdılar. Dərbənd qapısına Kumaniya qapısı deyilməsi də əhəmiyyətlidir. Çünki 554-cü ildə yazılan

2) “Alaca atlu Şavqalı Məlik” (II, səhvən III, IV və IX boy), “Dəmürqapu Dərvəndi” şimalında oturub, İç Oğuz və Daş Oğuzun hakimi “Olaş oğlu Salvur Qazan”, oğuz bəyləri ilə yazda (Arxuru yatan) “Ala taqa ala ləşgər ilə” ova çıxmışkən casusundan bunu öyrənmiş; “yedi binğ kaftanınınğ ardı yırtıhlu (yırtmaçlı), yarımundan qara saçlı, sası dinlü din düşməni, qaradonlu, azgın dinlü, alaca atlu, Qaraca kafir bindi, yılqadı. Dünbuçuğunda “Qazan bəgünğ ordusu (çadırılı-evləri) üstünə gəldi”; hamısını yağmalayıb, geri döndü. Yolda “Qazanunğ Qapulu Dərvəndi (Daryal keçidi) ağzında” “Qaraçuq Çobanın gözləyib qoruduğu “onbinğ qoyun”u alamadan getdilər.

X əsrdən qalma farsca İran hekayəsi “Səməki-əyyar”da Şavqaalın (Şavqaali-pil zör = Fil güclü Şavqal) eyni adla göstərilən bu xanədan Dağıstan qıpçaq-qumıq hökmdarı Şamqallar sülaləsinin timsalıdır. Qədim (Kiyev rusca xronikalarda və Teymurnamələrdə 1395-ci il Dağıstan səfərində də “Şavqal” şəklində yazılan<sup>10</sup>) adın sonuna *ı* səsi əlavə edilərək deyilən “Şavqalı Məlik” adını başqa şəkildə oxumaq səhvdir. Döyüşlərdə “Salvur Qazan bək/xan” həmişə “düpə dəp” (ortadan və birbaşa hücum edərək) öz səviyyəsində sayılan Şavqalı Məliyi atından yıxıb öldürür.

3) “Qara Tarkan Məlik” Dağıstanda Şavqalı Məlikin ordusunda solqol başbuğu olaraq yer alır və “Dəmürqapu Dərvənd” hakimi Daş Oğuzdan və Oğuzların sağqol başbuğu “Qayan Salçuq oğlu Dəlü Tondar bək” ilə qarşılaşıb, ona məğlub olur (II, səhvən III, IV boy).

4) “Buğaçuq Məlik” Dağıstanda Şavqalı Məlikin ordusunda sağqol başbuğu olaraq yer alır və İç Oğuzdan solqol başbuğu, “Hamıd (Diyarbəkir) ilə Mərdin qalası” (qədim “Arzanen” əyaləti və şimal-qərbi “Bdenşhi” = Uçbəğliyi ərazisi) hakimi “Dəlü Budaq bək” xanədanı ilə üz bəüz gəlir və məğlub olur (II, IV boy). “Buğaçuq Məlikin Ruban çayı başlarındakı “Balqar Qaraçay” adlı qıpçaq uruğunun hakim xanədanı olduğu başa düşülür. Hətta XII əsrdə Gəncəli Nizaminin şeirlərində Qərbi Dağıstandakı bu qıpçaq qoluna “Bulqar” deyilir və

---

(Zakharia Rethorun əsəri) Süryani mənbələrində bu qayı, yəni Dərbənd keçidi haqqında “Buna türk qapısı deyərlər” deyilmişdir.”

<sup>9</sup>“Qazı Qumuqlar bəyinin ünvanının ən qədim rus vəsiqələri (1116-cı ildə bitən “Nestor Kroniki”) ilə Şərafəddin Yezdidə eynilə Şevqal, yaxud Şavqal görülməsinin bir təsadiif olmadığı açıq-aşkardır. Ruslar ilə farsların bir-birlərindən xəbərsiz olaraq Şamxalı Şavqal olaraq təhrif etməyəcəkləri şəksizdir” (V.Barthold “Dağıstan”, İA, III. 454). Nizaməddin Şami, “Zəfərnəmə”, tərcümə edən N.Luqal, 1949, Ankara, s.200.

şiş kababında çox ləzzətli sayılan “Bulqar quzusu”ndan bəhs edilir (bu ad “Bulqar Çik” kimi cüt də ola bilər).

5) “Kürə kafir elləri” (“Topqarı sarayı” oğuznaməsi, 42-43-cü sətirlər) Dağıstanın cənubunda və Şirvana qonşu Samur özən (Samur çayı) boyundakı “Kürə” deyə bu gün də bilinən döyüşçü uruq və yurdları. XVI əsrdə bunlara “Qara ulus” deyildiyindən 1578-ci il Osmanlı fəthində Şirvan əyalətinə bağlı olan “Qara ulus Sancağına miralay Ata bəy təyin edilmişdi. Çarlığın son illərində də burada türkcə danışılır, bir “okruq” (= sancaq) sayılır və azərbaycanlılar tərəfindən “Ulus mahalı” hesab edilirdi: “Kürə okruqu”nda “Ulus mahalının doqquz kəndi Azərbaycan türki ilə danışurlar”<sup>11</sup>. (Rusca əsərlərdə Kürə əhalisinə “Kurin” deyilir<sup>12</sup>).

6) “Tumanın qalası” (XI boy) Tiflisin cənub qərbində və Kürün sağ qolu Xıram çayına sağdan tökülən Maçaver çayı üzərindəki qədim/viran Tumanıs (indiki yeni Tumanıs 1584-cü ildə osmanlılar qurmuşdur). Buranın adı Qabartayın şərqində və Terek boyundakı “Tuman” (çəçen) uruğundan bir qol, Arşaqılı dövründəki axınlar zamanı gəlib buraya yerləşərək adını bu ərazi və qalaya vermişdir. Tumanıs gürcü dilində “dumanlı” deməkdir; erməni dilindəki xronikalarda buraya “Tumanik” = Tumanlar deyilməsi də etnik ad olmasındandır. 854-cü ildə Abbaslı başbuğu türk “Buqaul Kəbir” Alan/As ərazisindən üç min ailəni Daryal keçidindən gətirib buraya yerləşdirdiyi üçün əhalisi bu gün də “As/ Os dili”ndə danışır. Tumanın adı qıpçaq bulqar türkcəsində “Tumanlar” deməkdir. Salvur Qazan burada qardaşı sayılan “Qara Qona(q) bək” də buranın şərq tərəfindəki “Hancor Ked hisarı”nda “tutsak” qalmış (“Topqarı sarayı” oğuznaməsi, 34-36-cı sətirlər) kimi göstərilir. “Dədə Qorqud kitabı”nda (II boy) bu “Tumanın” = Tumanlar çərkəz sayılıb təhqir olunaraq belə tərif edilir:

*“İt gibi qav-qav eden çərkəz hırslı,*

<sup>10</sup>M.F.Kırzioğlu “Osmanlıların Qafqaz ellərini fəthi”, 1976, Ankara, s.303, 311, qeyd 179.

<sup>11</sup>Türkcə danışmayan “Kürinlər”, “Qafqaz qövmlərindən” hesab edilir (A.Zəki Vəlidi Toğan, “Ümumi türk tarixinə giriş”, s.162). “Kürin qəzası”nın “Güney naibliyi”ndə: Ağlabəy, Azadoğlu, Ərəblər, Ağaqardaş, Asalı-hur, Ağayar, Ağacuhut, Araq, Əlikəndi, Ağasıtıl, Bayat, Bərəkənd, Bülbülkənd, Bilici, Xəzərkənd, Darkoş, Calqan, Zöhrəbkənd, Sepik, Qasırakənd, Qullar, Məhərrəmkəndi, Mahmudkəndi, Mamraç, Mollakəndi, Xoşmənzil, Ortasıtıl, Orucoba, Pütikəndi, Tatarxankəndi, Öllükyataq, Fərhadkəndi, Xançalkəndi, Xarıkənd, Yananqala, Şirkəndi” kimi kəndlərin adı türkcədir. (“Dağıstan vilayəti”, ruscadan tərcümə edən Piyada Minbaşı Nazmi, 1334/1918 Matbaai-Əskəriyə. İstanbul, s.89-90).

*Küçücük tonquz şölənli,  
Bir torba saman döşəkli,  
Yarım kərpiç yasdıqlı,  
Yanma ağaç tanğrılı, köpəğüm kafir”.*

7) Torpaq/ərazi sahibi sipahi/atlı ağa sayılan gürcü “aznavur” (II boy), oğuzların baş düşməni “Şavqalı Məlik”in bələdçisi olaraq xatırlanır. Ağca qala(q), Sürməliyə bir gecə basqını ilə qoruyucusuz görərək yağmalayıb geri dönmən Şavqalı Məlikə bir “aznavur” dönüş yolları üstündəki “Qapulu Qaradərvənd (Daryal keçidi) ağzında” Qazanın “Onbinğ qoyunu”nun yayılmış olduğunu xəbər verir. Bunları gözləyən “Qaraçuq Çoban”ın ailəsini həmişə gürcü qaynaqlarında Daryal altındakı Həvsur (qıpçaq boyu: Qosur) boyu ərazisinə “Qaraçoh” və buranın Tiflisdə də məşhur olan xalq oyununa “Qaraçohəli” deyilir<sup>13</sup>).

“Gürcüstan” və “tokuz tümən Gürcüstan”, oğuz xərəcə verən qonşu “kafir” qövmlərin yurdu olaraq yada salınır (II boy). “Gəncə” ilə “Bərdə”də yaşayan oğuz bəği “Baqul” (Baqur) və oğlu “Amıran”, “tokuz tümən Gürcüstan ağzı”nda<sup>14</sup>) yaşayırdı (IX boy).

8) “Qan Apxaz/Qan-Apxaza kafir eli (IV boy), Oğuz elinə qonşu və atasına küsən Qazan bək oğlu (gənc) Oruzun qaçıb gedəcəyi ölkə olaraq göstərilir. Bura Qara dənizin şərq sahillərində və mərkəzi Soqum şəhəri olan “Apxaz/Abaza” ölkəsidir. Vatikan əlyazmasında (s.68) “Olaş oğlu Salvur Qazan sülaləsi timsali üçün “Qan Abxazunğ karımı (hasmı)” sifəti kimi yada salınır. “Dədə Qorqud kitabı”ndakı “Apxaza” və bizim dilimizdəki “abaza” (qadın düşkünə kişi haqqında xalq arasında istifadə olunan arqo ifadə – N.Ə.) deyimi gürcülərin dilindən

<sup>12</sup>M.Brosset "Histoire de la Georgie", I. 375, 379; M.F.Kırzioğlu, “Gürcüstanda qədim türk inanc və gələnlərinin izləri”, “I Beynəlxalq türk folklor konqresi materialları”, 1976, Ankara, IV, 161

<sup>13</sup>Tarixdə biz bu ata “Baqul” (Baqur) ilə oğul “Amıran” (Mirian)ı III- IV əsrlərdə, eyni yerdə yaşamış olaraq tapa bilirik. “Qartel (Gürcüstan) İkinci Arşaqılı sülaləsindən I. As Pakurun (224-265)” “Muğan Aran (Gəncə - Bərdə) və Heret (Qaxet)” ərazilərinin hakimi olmuş, dövründə xristianlığa rəsmən qəbul edildiyi oğlu (A)Mirianın (300-362) ilk illərində “şimal hökmdarı”nın — Parsellərin (qıpçaqlı borçalıların), Kür, Araz və Fırat-Murat boylarına böyük bir axını olmuş və “48 min tutsak” alıb götürmüşdülər (M. Brosset. “Histoire de la Georgie”, I, 78-89; 324-cü ildə ölən Süryani Qalaqlı Zenobun “Daron (Muş-Ahlat) tarixi”, Viktor Lanqlois, “Collection des historiens anciens et modernes de l’Arménie”, 1867, Paris, I, 351, not 3; Xorenli Movses, II, 85, 86 (gürcü qaynağında “Xəzərlər”, Süryani qaynağında “şimal hökmdarı”, Xorenlidə “Pa(r)sıl’k = Parsillər hökmdarı” bu böyük axını təşkil etmiş göstərilir).

keçmiş, sonundakı *a* səsi, o dilin qaydalarına görə verilmişdir (Acar/Acara, Şavqal/Şavqalı, Türk/Türki deyimləri də belədir). Öndəki “qan” sifətdir, türkçə “ulu” mənasında dağ və şəhərlər üçün də istifadə olunur: Xan Təngri tag, Xan Təbriz, Xan Arqı (Ağrı), Xan Axıska adlarında olduğu kimi.

9) Qara dəniz kənarında Düzmürd hisarının hakimi “Arşuvan oğlu Direq Takavur”un (təkvür) adı (VII boy), Trabozan Giresun arasındakı sahilin ən sıldırım qalası qədim Tirebolu qalası və ərazisinə adını verən çox döyüşkən “Drel” uruğundan gəlir. On minlərin dönüşündə b.e.ə. 400-cü ildə bunlar ilə çətin döyüşlər edən Ksenophonun “Anabasis”də (V kitab, II, 1) “Pontosun ən cəngavər qövmü Dritter”in adı “Trel/Tirel-Polis” = Tire-Boluya vəsilə olmuş, “Pontos-Armeniya hüdundakı Pontos qalası Satala” əvvəldən “Sadaq/Sadak” deyə xatırlanmış, sondakı *l* səsi, ermənicədə alınma sözlərdə olduğu kimi, *q/ğ* səsinə çevrilmişdir; yəni “Direl” = Direq olmuşdur (Katolikos/Katoğikos; Lazar/Gazar, Pavlos/Boğos, Levont/Gevond, Elise/Egiş, Nikolaus/Nikoğos və buna bənzərlərdə olduğu kimi).

“Direq Takavur”un dastanımızda çox igid və oğuz bəylərindən çoxunu məğlub etmiş göstərilməsi Ksenofondan bəri bu ərazi xalqının yaman döyüşkən tanınmasından doğur.

10) “Alınca (Əlinçə - N.Ə.) qalası”nın hakimi “Qara Takavur” (X boy), yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, 506-cı illərdə Kür-Araz boyunca məskunlaşan Sabır/Saber türklərinin Naxçıvan ərazisində yerləşən “Sabartlar” və “Macar” deyilən qolundan bir Bəy xanədanının timsalidir<sup>15</sup>. Urmiyə gölünün şimal qərbindəki “Usuni/Usnu ərazisində adı yaşayan Uşun Qocanın iki oğlu Aqaraq (Aqarı/Haqanlar) və Saqarcıq” adlı qoşa boyun Alıncaya yürüşləri vaxtı “Qara takavur” (ermənicə “Sevrdik” = Qaraoğulları) ilə mübarizəsindən bəhs edilir.

11) “Dəmürqapu-Dərbəndi depüp yıxan + toxsantoquz qalanunğ kilidin alan + Saru-Sandal qızına nikah qılan + alınmaduk yerlərdən xərac alan + yasılmaduk düşməni yasan + Kürə kafir ellərin basan + Əllərşə oğlu Atıl Alp” (“Topqarı sarayı” oğuznaməsi, 41-43-cü sətirlər). Kafirləri it ardına bırağub horlayan + eldən çıxub Aygır (ö)güzler suyunda at yüzdürən - əllyedi qalanunğ kilidin alan + Ağ Məlik Çəşmə qızına nikah eden + Sofi Sandal (Vatikan

<sup>15</sup> Kür-Araz boylarındakı Sabır/Sevortlar üçün bax: Şərif Baştav “Sabir türkləri”, *Türk Tarih Qurumu “Belleten”, 1941 Ankara, V. (17-18 sayı) 53 - 99: M.F. Kürzioğlu, “Qara tarixi”, I, 198 -198, 270, 273, 293*

əlyazması, s.66, Sofi Sandal). Məlikə qan qusduran + qırq cübbə bürünüb, otuzyedə qala bəğinin qızların çalub, bir-bir boynun qucan + yüzündən, dodağından öpən + İlək Qoca oğlu (Dönəbilməz) Alp Avran (Dolaq Avran)” (II boy). Daş Oğuz bəyi soy-kökündəki bu “Sandal Məlikin Bizanslıların 558-ci illərdə tanıdığı Qafqazın şimalındakı yeni Türk uruğu “Uti Gur” (Orur/Otuz Gur) Kralı “Sandil” olması ehtimalı vardır <sup>16</sup>.

12) “Qazan bəğ” sülaləsinin “inağı” (Arşaq Unik/Arşaq xanədanı Takatir ünvanlı baş vəzir) “Bamsı Beyrək”in (Tana sazına yaxın) “Bambam tərə”də (qədim Baqratlı vəzirərin malikanəsi “Taryunk” = Doğubəyazıt qalası) oturan “Qam Bura/Bay Bura bək” yeni doğulan oğlu üçün “Bazirganlarını yanına oxudu”, onlara: “Varunğ Rum elinə, mənüm oğlum için yaxşı armağanlar götürünğ” deyincə, onlar da “yola girdilər, İstanbul/İstambula gəldilər” (III boy). “Topqapı sarayı” oğuznaməsində (50-51-ci sətirələr) soy-kökü: “Sevüp Tanğrı yaradan + Ulu Sultan Budağı + (Adıyaman gölbaşındakı) Altun körpünü tikən + Əzraillə döyüşən + Salkum-sulkum don giyən + Saqar atın oynadan + Tokuş Qoca oğlu Toğrul Sultan” deyilən, “Dədə Qorqud kitabı”nda (V boy) — “Oğuzda Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul derlər idi, bir ər var idi. Bir quru çayunğ üzərinə bir (altun) körpü yapdurmış idi” deyə anılan igid bu körpüdən keçəndən 3, keçməyəndən döyə-döyə 40 axça alaraq “mənüm ərligüm, bahadırluğum, calasunluğum, yigitligüm Ruma, (Anadoluda Bizansa), Şama (Suriyaya) gidə, çavlına dər idi”.

\*\*\*

“Dədə Qorqud” oğuznamələrində və bunlardan bir, yaxud bir neçə Oğuz bəğinin soy-kökü və işlərindən bəhs edən başqa qaynaqların heç birində “Armen, Ermen/Ermeni” ilə “Armeniya, Erməniyyə, Ermənistan” adlarının əsla keçmədiyini görürük. Halbuki qədim Yunan, Roma, Bizans, Sasani-islam-ərəb qaynaqlarında, hətta qonşu xristian Süryani əsərlərində bu adların birinin də olsa, anıldığını bilirik. Bunun tək bir səbəbi aramca “yuxarı ölkə” mənasına və asurca “Urartu” (Tövrətdəki “Ararat”) yerinə “Aram-i-na”dan alınmış ilk dəfə İran Şahənşahı I Dayeyosun b.e.ə. 518-ci ildən qalma Behistun yazısında Yuxarı Dəclə başlarında (Elazığ-Ərçani ətrafı) üsyan edən xalqın yerini “Armina və

<sup>16</sup> Şərif Baştav, adı keçən məqalə, “Belleten”, V. 72. Bu Sandal-Məlikin, 336-cı illərdə axına gəlib Arşaqılı paytaxtı yaxınlığında öldürülən Dağıstan “Masaget kralı Sancsan” (Faustus, XII, 8-7) olması da mümkündür.

Arminiya” adı ilə göstərməsindən <sup>17</sup> bu coğrafi ad şimala və şərqə doğru genişləndirilmişdir. Kökləri hind avropalı Friglərə bağlanan bizim “erməni” və avropalıların “armen, armenien/armenian” dedikləri xristian mələz qövm heç bir zaman bu coğrafi köklü adı mənimsəməmiş və özlərinə “hay”, yurdlarına “Hayastan” demişdirlər. Onlara “armen/ermen” və ərəbcə “erməni” deyilməsi, 451-ci ildə Kalkedon (Kadıköy) konsulunun qərarlarına əməl etməyib, qonşuları İberli (Gürgi/Gürcü), Süryani (Syriak), Keldani (Kaldeen) və Yaqubi (Yakobit) məzhəblərindəki xristianlardan ayırd edilmək üçün, (iraqlı, iranlı, anadolulu, balkanlı kimi) coğrafiyadan gələn adla, “qriqoryan-xristian”lara verilən addan irəli gəlir.

404-cü ildə Sasani iranlıların təşviqi ilə və Bizanslılardan qoparıb ayırmaq üçün Persli Divin kralı Bəhram Şahpurun (392-414) saray katibi Muşlu Mesrobla Divin katolikosu Parthlı/Arşaqılı soyundan Əziz Sahaqın əli ilə on biri Yenisey əlifbasından alınma 36 hərfli “Mesrop yazısı” icad edilmişdir. Bununla və indi ölü olan “qrabar” deyilən qədim erməni dilində yazılan qaynaqlarda, Tövrati-şərifdə Saka/Skyth qövmünün milli adı olaraq keçən “Askenaz/Askenas” (Asur oyma yazılı mətnlərində “Aşquzay”); Parthların/Arşaqılıların milli adı olub Tövrət tərcüməsində “Toqarma” yerinə yazdıqları və Nuh Nəbi oğlu Yafəthə bağlanan “Torkom/Torkomyan” (türkman) deyimlərinin “Dədə Qorqud” oğuznamələrindəki “Oğuz/Qalın oğuz” və “türkmən” yerinə istifadə olduğunu görürük.<sup>18</sup> Qədimdən bəri Dəclə kürdləri/Kürmançlara “ermənilər” həmişə “hujan” (oğuzan) dedikləri kimi, kürdlər də onlara, ərəbcə “Fəllah” (= əkinçi mənasında) deyimindən yaranmış “Pilə/Filə” deməkdədirlər. Buna görə də, 1932-ci ildən bu yana Rəvan/Erəvanda çap olunan kürdcə kitablarda nəşr yerinə “Filistan” (= Ermənistan) yazılır.

### III. Tarix xəbərləri və “Dədə Qorqud” oğuznamələrindəki bəyliklərin

<sup>17</sup> R. Grousset “Histoire L’Armanle” 1947. Paris, s. 74

<sup>18</sup> *Aqathangelos (CXII), indiki Ərzincandan Urmiyə gölüne və Mardindən Tiflis altına qədər uzanan yerlərdə 30-cu ildə xristianlığı rəsmən qəbul edən Arşaqılılar ilə 16 bəyliyin, “Torkom irqi”ndən və “Torkomyan milləti”ndən olduğunu göstərir. Bizanslı Faustus (III, 13), Kiçik Arşaqılıların ölkəsinə “Torkomyan ölkəsi”, IV və V kitablarının adını, “Torkom uruğunun tarixi” deyər yazır (V. 30), Arşaqılılar idarəsindəki əhalini də “Torkom xanədanı” soyundan göstərir. Kitabını 788-ci ildə bitirən “erməni rahibi” Leont/Gevord da “Torkomyan milləti”nin tarixi’ni yazıb tamamladığını deyir (Qarabed V. Chahazarian tərcüməsi, “Histoire des guerres et des conquites des Arabes en Arminie”, 1856, Paris, s.164).*



*müqayisəsi, on iki bəyliyin mahiyyəti:*

Bitərəf Avropa alimləri, hətta Xəzər dənizinin şərqindəki türkmənlərin əcdadlarının “Sakalar” olduğunu bildiren Sovet tarixçiləri bir yana, türk alimlərindən Saka/Skythlar ilə onların Türkmənistandakı Daha qolundan gələn Parthlı/Arşaqılıların “türk soyundan olduqları”nı, 1862-ci ildən başlayaraq, indi heç biri həyatda olmayan bu doqquz zat öz əsərlərində yazmış və dəlillərini də göstərmişdirlər <sup>19</sup>:

1) Peştə və Bavyera Akademiyaları ilə Leypsiq və Amerika Şərqşünaslıq heyət üzvü Əbdüllətif Subhi paşa 1862-ci ildə çap olunmuş “Təkmilət-ül-ibər” kitabında (s. 3,5-6);

2) Hərbi məktəblər naziri Süleyman Hüsnu paşa 1876-cı ildə “Tarixi-aləm” kitabında (s. 154-155);

3) Sinoplu alim Rza Nur 1925-ci ildə “Rəsmli türk tarixi” kitabında (s. 90-91);

4) “Qrabar”/qədim erməni dilini bilən Amasyalı Əsəd Uras 1932-ci ildə “Türk tarixinin açarı № 6, ermənilər” (s. 4-5, 10-12) və 1950-ci ildə “Tarixdə ermənilər” kitabında (s. 23, 43-66, 91-92);

5) Türk Tarix Qurumu qurucularından Qara Şəmsi (oğlu) Rəşit Saffet (Atabinən) 1934-cü ildə “Xəzər türkləri risaləsində (s. 11-13);

6) Türk Tarix Qurumunun rəhbəri professor M.Şəmsəddin Günaltay 1939-cu ildə “Tarix 1” kitabında (s. 17, 319) və 1951-ci ildə “Yaxın Şərq, IV, I bölüm” kitabında (s. 99-100, 138);

7) Ədəbiyyat fakültəsi “Qədim dövr tarixi” professoru M.Emin Bosch 1943-cü ildə “Helenizm tarixinin açarları” (II hissə: Helenizm dövlətləri) kitabında (s. 55, 70);

8) İsmayıl Hami Danişmənd 1945-ci ildə “Türk qəhrəmanlarına ermənilik isnadı münasibəti ilə: Türk Tarix Qurumuna açıq məktub”unda (s. 53-56);

9) “Ümumi türk tarixi” kafedrası professoru A.Zəki Vəlidi Toğan, 1946-cı ildə “Ümumi türk tarixinə giriş” (I cild) kitabında (s.46-47, 159-161, 415; 165, 437, 279-290-cu qeydlər).

\*\*\*

---

<sup>19</sup> Bu doqquz zatın əsərlərindən alınan misallar “Dədə Qorqud” oğuznamələrində (I kitab, s.15-22) verilmişdir.

Yuxarıda “Bəhrül-ənsab”dan alınan tarixi dastan parçasında oğuzların Xorasandan Bayındır xan sülaləsi idarəsində köçüb gələrək “Anıya, Qarsa yerləşdikdən sonra Tiflisi və Dəmirqapunu fəth etdiklərini Həzrət İsadan (miladdan) əvvəl olmuş əhvalat kimi göstərilməsi tarixə uyğun gəlir. Bayındır xan sülaləsi b.e.ə. 123-cü ildə Araz-Kür boyunca və Qafqazdan Fırata qədər hakim olan Parth/Arşaqılıların timsalıdır. A.Zəki Vəlidi Toğanın bəhs etdiyimiz kitabında (s. 159-161), “Türklərin tarixi dövrlərdə Ön Asiyaya doğru yayılmaları Sakaların fəthi ilə başlayır” deyərək bunların “Şimali Qafqazdakı Qimmerləri sürüb izləyərək”, Kür boyunca “Qoqaren” və “Gəncənin şərqində milli Saka adı ilə Sakasen” adlı əyalətlərdə yerləşib boy adlarını buralara verdiklərini; Asurlular tərəfindən Madova, Herodotda Madyes deyilən cahangir Saka padşahının, İran qaynaqlarında b.e.ə. 626 yaxud 625-ci ildə öldürüldüyü yazılan “Turan”lı Afrasiyab və türklərin Tunqa Alp (-Ər) olduğunu müxtəlif dəlillərlə bildirir; Orta əsrlərdə Azərbaycanda “Afrasiyab”ın xatirəsini daşıyan coğrafi adlara işarə edir.

1953-cü ildə çap olunmuş “Qars tarixi” ində (I cild) A.Z.V.Toğanın və başqa mənbə və araşdırmaların Sakaların b.e.ə. 680-665-ci illər arasında Kür-Araz və Yuxarı Dəclə boyunca yerləşmələri; buralarda “erməni” və gürcü qaynaqlarındakı xəbərləri də müqayisə etsək, Yunan klassiklərində yada salınan Qaqarlar (Gölə-Borçalıda), Phasianlar (Yuxarı Araz boyunda/Pasınlarda), Taoklar (Tortum Şənkayada, Tav elidə), Skytənlər (Bayburd ətrafında/Saperlər, İspirdə), Si-Sakalar (Sakasen/Gəncə-Qarabağda), Qarduqlar (Dəclə kürdləri) kimi 6 uruq və boyun Sakalardan qaldığı deyilmişdir (s. 66-102). Yenə “Qars tarixi”ndə (I, 135-145) Xorasanda qurulan Parth/Arşaqılı dövlətinin Araz-Kür boylarına hakim olması, qaynaqlara “erməni” və oğuz dastani-tarix xəbərlərinə görə tanındığı, sonrakı fəsillərdə də bəyliklərin mahiyyətindən danışılmışdır.

Bu izahlardan sonra “Dədə Qorqud” oğuznamələrindəki bəylik xənədanları ilə Kiçik Arşaqılılar (53-429) dövründəki “İşhan” xənədanlarından bir neçəsini burada müqayisə edərək, eyniliklərini bildirməyə çalışaq:

1) “Ağça qala(q), Sürməlü”də ikiqat paytaxtı olan və Hamıd ilə Mərdindən (Diyarbəkir və Mardin) Dağıstandakı Dəmirqapı Dərbəndə qədər yayılan “Oğuz elləri”nin hakimi, “toksan tımən gənc Oğuzun söhbətində dəli olmuş” “Bayındır xanunğ güyegüsü, Türkistanunğ direği, Amıt suyununğ arslanı, Qaraçugunğ qaplanı, qonqur atunğ (y)iyesi, xan Oruzunğ babası, bəglər bəgi olan Olaş oğlu

Salvur Qazan bəğ” sülaləsi timsalının Qarun eli (Ərzurum) ərazisi də malikanəsidir (II, III, IV, IX, XI boy).

“Həzrət İsadən əvvəlləri Xorasandan Anıya, Qarsa gələrək yerləşən və “to-kuz tümən Gürcistan bəylərindən xərac” almış olan oğuzlar, “Padişah Tanrınınuğ gölgəsi” sayılan (IX boy) Bayındır xanunğ əsgəri idi” (“Bahrül-ənsab”dan).

Tarixi məlumatlar yuxarıdakı milli tarix-dastan rəvayətlərinə uyur və eynilik göstərir. Selevkosluların “Xorasandakı Bakteryə və İrandakı hakimiyyətinə yixaraq yerlərinə keçən Arsaqes (Arşaq, b.e.ə. 250-248) və Tiridates (248-214) qardaşlar Sakaların köçəri və heyvandar Daha qolunun Pam, yaxud Apam boyundan” idilər (Strabon, XI, 12). “Böyük Turan qövmü Da(ha)lar”dan olan bu qardaşlar b.e.ə. 248-ci ildə “Partiya əyalətinin şimal hüdudu üzərində olan” yerləri Selevkoslulardan aldılar və Partiya dövlətini qurdular. Sülalənin qurucusu ilk hökmdara görə bu dövətdə “Arsaqes (Arşaq) adı<sup>20</sup> bir rütbə olmuş və Part krallarının hamısı bu rütbəni almışdılar. Buna görə bu hökmdar sülaləsinə (b.e.ə. 250-b.e. 226-cı illərində İranda, 53-429 “Armeniya”da) Arsaqidlər (Arşaqılılar, farsçada “Aşqaniyan”) və Part dövlətinə də Arsaqidlər dövləti adı verilir. Bu dövlət (bütün Aralıq dənizinə hakim) Roma İmperiyasının özünə bərabər gücdə olan yeganə düşməni idi” (M.E.Bosch, adı keçən əsəri, s. II, 55, 70). “Strabon bunların köçəri çoban (at əti yeyən, qısrıq südü içən və atlı döyüşçü) adətlərinin Skit adəti olması, qonşuları üzərində müzəffər olmalarını təmin edir, demişdir. Arsaq müşkülə düşəndə, müttəfiqləri olan Apasiaq, As-Pasiaq, yəni As və peçeneqlərə, yəni özlərindən şimalda olan step qövmələrinə sığınır. Yəni Arsaqın güc mənbəyi Skit qövmələri, hücum hədəfləri mədəni (oturaq) İran qövmələri idi” (A.Z.V.Toğan, adı keçən əsəri. Giriş, I, 47).

Yazı dili yunanca olan və “Helenistik” formada sikkə kəsdirən arşaqılılardan “VI Arşaq” sayılan böyük cahangir I Mitridat (Mithridates 174-136), əvvəl Bakteryə (Balh) ölkəsini və ardınca İndus boylarını ələ keçirdikdən sonra, Selevkosluları məğlub edib Mesopotamiyanı da onlardan b.e.ə. 140-cı ildə aldıqdan sonra şərqdə Pamirdən, qərbdə Fırata, şimalda Xəzər dənizi və Üstyurddan,

<sup>20</sup> Rəvan, Təbriz və Gəncədə bu gün “erməni/qreqoryan” kişi adı olaraq “Ərşək” şəklində deyilən qədim “Arşak”ın, türkcə olduğu məlumdur. “ƏR-ŞƏK, haçan ki vaşaq ilə ayı evlənsə ikisindən bir əcəb varlıq doğular ki, anğa Ərsək derlər” (“Ənvarül-Aşikin” müəllifi Yazıçioğlu Əhməd Bicanın 1453-cü ildə ərəbcədən türkcəyə tərcümə etdiyi “Acaibül-mahlukaat” - Muradmolla kitabxanası Salihahatun bölümü, 115 sayı, s.55, Türk Dil Qurumu Yayını, “Tarama sözlüğü” 196, Ankara, m. 1512).

cənubda Ümman dənizinə qədər yayılan yerlərə hakim oldu; haqlı olaraq pullarında “Basileus Basileum Meqalon Arsakon” (Krallar kralı ulu Arşaq) titulu istifadə edirdi”. I Mitridatın nəvələrindən “Böyük” ləqəbli II Mitridat (123-88), ilk ilində Atropaten (Azərbaycan) və İberya (Gürcüstan) ölkələrini işğal etdirərək sərhədlərini Qafqaz dağlarına çatdırdı; b.e.ə. 187-ci ildən bəri Çoruc və Kür (Qoqaren ərazisi) ilə Araz boylarını işğal etmiş Persli soyundan Artaksiyaslıları məğlub edərək “Armeniya”-nı da özünə tabe etdi. Arşaqqlıların bu üstünlüyü və ilk hakimiyyətləri, b.e.ə. 87-ci ilə qədər fasiləsiz davam etdi<sup>21</sup>. Paytaxtları Həmədan olan Partlı/Arşaqqlılar ilə Roma imperatorluğunun Yuxarı Fırat ilə Kür arasındakı ölkələr üzərində hakimiyyəti b.e.ə. 66-b.e. 52-ci illəri arasında tez-tez əldən-ələ keçirdi. 52-ci ildə buraların hakimiyyəti yenidən arşaqqlılara keçdi. 429-cu ildə sona çatan Kiçik Arşaqqlılar (Arşakunik) xanədanına Uçbəyliyi olaraq verilən “Armeniya”-nın paytaxtı Sürməlidəki Artaqşat/Artaşat (qışlaq) və Arpaçayın sağındakı Erovantakert/Erovantaşat (Ağca qala) idi<sup>22</sup>.

Əsərini 481-ci ildə bitirən Xorenli Movses Quşanlar ölkəsində (şərqi Xorasan/Əfqanıstanda) Pahl-Aravadin (Balh) şəhərindən çıxıb Parthlara hakim olan Qaç (qoçaq/igid/alp) Arşaqın Bizim ölkəmizə (Armeniyaya) şimal və qərbə (Qafqazın şimalına və Romalılara) qarşı kral təyin etdiyi qardaşı və döyüş dostu Val Arşaqın katibi Süryani Mar Abas Katina barədə verdiyi məlumatlar “Bahrül ənsab”-ın xəbərləri ilə eynidir (Xorenli, I, 8-9; II, 1-3). Yenə Xorenli (II, 2-6) nəql edir ki, on iki tımən (120 min) əsgərilə Selevkosluları məğlub edən “Böyük” ləqəbli “Qaç Arşaq”ın “ölkəmiz”ə təyin etdiyi “yaraşlıq, yay

<sup>21</sup> Şərqdə Sind və qərbdə Fırat boylarını fəth edən Arşaqqlı II Mitridatın (160-139) bastırdığı yunanca yazılı sikkələrdəki üzünün rəsmi (Alexis de Markoff, "Monnaies Arsacides, Subbarsacides, Sassanides etc", 1889 St-Petersbourg, s.3-8), "top saqqallı türkmən üzü" formasında olub bunlarda Kaşğarlı Mahmudun "Bayındır" boyu damğası olaraq göstərdiyi bir süllələ damğası da vardır. "Partların hansı türk boyuna mənsub olduqları haqqında zidd fikirlər vardır: Orxon və Yenisey yazılarının mənşəyi məsələsini əsaslı surətdə tədqiq etməsi ilə məşhur olan Finlandiyalı Donner Part sikkələrindəki yazılarla Orxon yazıları arasında oxşarlıq təyin etmişdir (İsmayıl Hami Danişmənd, "Tarih Qurumuna açıq məktub", 1945, İstanbul, s.54-55).

<sup>22</sup> Bizanslı Faustus, IV, 55; Xorenli Movses, II, s.4, 30-42, 40. Təbrizli Arakel, Tarixində (M.Brosset, "Collection d'Hl'histoires Arminiens" 1874, St.-Petersbourg, I, s.288), 1604-ci il hadisələri arasında: "Qədimdən Erovandatə və bu gün Akcaqala deyilən" yer deyə Qars Diqorda və Arpaçayı sağındakı sıldırım qaladan bəhs edir. Saint-Martin də buranın o biri adı "Erovantagerd"dən bəhs edərkən, buraya "erməni xalq ləhçəsində Ağca qala yaxud Akça qala", türklərin də "Ağca qala" dediklərini bildirir ("Mmoires Historiques et Gaographique sur l'Arminle", 1818, Paris, I, s.121).

çəkməkdə usta, gözəl natiq, hünərli və çevik” qardaşı “Val Arşaq” “Araz sahilində (paytaxt) Armavir (Sürməli) təpəsi” yanında gecələyib ölkənin köhnə bəylərini yanına çağırtdı və hamısını itaət altına aldıqdan sonra “Haldiya (Gümüşhanə, Trabzon), Laziv (Rizə Batum arası), Pont, Phirigiya, Majak (Kaysəri/Kapadokya) və başqa əyalətləri də Makedoniyalılar”dan aldı. “Ekeratzi” (Acarya) və şimalda “Böyük Qafqaz sıra dağları ətəyindəki düzənlikdə” köçəriləri də itaəti altına aldı; bu arada, “Yuxarı Pasen” (Qars yaylası) ərazisində “Vunt-Bulqar” da deyilən “Velentur”ları gətirib yerləşdirdi ki, (Qars yaylasının) indiki “Vanant adı” və bir çox qəsəbələrin adlanması onların soyundan gələnlərə görə verilmişdir.

Xorasan, İran və İraqa hakim olan Part/Arşaqı imperatoru qüdrətli I Voloqas/Valarş (51-78), qardaşı "Pakor"u (Bakur/Bagulu) "Medya" (cənubi Azərbaycan) ölkəsinə kral təyin edib, kiçik qardaşı Tiridatı da 51-ci ilin payızında “Armeniya” taxtına keçirmək üçün, hərəkət etdi. Romalıların himayəsindəki İberli (gürcü) Radamisti paytaxt Artaksata (Artaşad = Sürməli) şəhərindən qovdu və 53-cü ildə Tiridatı (53-90) “Armeniya kralı” təyin edib, sonunda Romalı kayser Nerona 66-cı ildə Romada taçgeymə mərasimi düzəlt-dirərək krallığını təsdiq etdirdi (Tacitus, “Annals”, II, 58). Bununla da 429-cu ilə qədər davam edən Kiçik Arşaqılılar sülaləsi qurulmuş oldu<sup>23</sup>.

Xorenlinin tarixində (II, 39), “Ağca” mənasındakı “Ervant” ləqəbi ilə yazılan Arşaqı I Tiridatın paytaxtını “Armavir”dən (Artaksata/Sürməli) “Axuryan” (Arpaçayı) sahilində öz adı ilə qurduğu “Erovantaşat/Erovantagert”ə daşdı. Armavirdəki bütün məbəd heykəllərini də “Axuryan çayı üzərində (sağında, indiki “Pekran”/Kilittaşa xarabalığı yerində) “Pakavan” (= Tapınatyeri) adlı qəsəbəni qurdu və qardaşı “Eruaz”ı buraya baş rahib təyin etdi.

1) Tiridat/Ervant ilə “Artaksata/Artaşat/Armavir (Sürməli)” və “Erovantaşat/Erovantagert” (Ağca qala) ikiqat paytaxtında qurulan Kiçik Arşaqılılar (Arşakunik) sülaləsi Böyük Arşaqı (b.e.ə. 250-b.e. 226) sülaləsinə və paytaxtları Həmədan ilə Ktezifona tabe qalmış və onların pulunu istifadə etdiyi üçün heç vaxt sikkə kəsdirməmişdir. Göründüyü kimi, “Dədə Qorqud” oğuznamələrindəki “Padşah Bayındır xan” sülaləsi timsalı Xorasan, İran və İraqa hakim Böyük Arşaqılıları, “Bəğlərbəği Qazan bək/xan” sülaləsi də Kiçik Arşaqılıları təmsil edir. “Olaş oğlu Qazan” timsalı isə Kiçik Arşaqılıların ən qüdrətli

<sup>23</sup> Tacitus, "Annales", II, 56; R.G.Rousset, "Histoire de l'Arménie", s. 106-109

hökmdarı olmuşdur: Qafqazın şimalından yeni gələn və “Asurestan”a qədər çatan yürüşçüləri geri qaytaran, atəşə sitayiş edən Sasani iranlıları Təbriz ətrafında məğlub edib öz ölkəsini qurtaran, buna görə ilk dəfə bu xanədənda “Böyük” (ermənicə “Medz”) titulu ilə tanınan “I Xosrov” (217-238, başqa bir mənbəyə görə, 198-232) deyilən hökmdardır ki, sələfi və atası “II Varlarş”ın (216-217) intiqamını “Çor qapısı” (Dəmirqapı Dərbənd) keçidindən aşıb gələn “Vanasap və Surhab” adlı iki başbuğ idarəsindəki “Xazır (Kazar)lar və Pasıl (Barsıl/Borçalı)lar”dan almışdır (Xorenli II, 65). Tarixdəki “Valarş oğlu Xosrov” adlı və “Böyük titullu Kiçik Arşaqılı hökmdarı dastanlarımızda “Olaş oğlu Qazan” timsali ilə anılır<sup>24</sup>.

2) Ən qədim Gürcüstan/Kartvel tarixi “Kartlis Çovreba”da başdakı desni bölümdə b.e.ə. VII əsrdə Qafqaz sıra dağlarının şimalından gələn Kür, Çoruq və Araz boyunca yerləşən Sakaların xatirələri Makedoniyalı İskəndər (Selevkoslu-lar) ilə döyüşən nəvələrinə belə danışılır:

“Xəzərlər”(in əcdadı), “Lək (İlək/Dağstanda ləkzi/ləzgi) və Qavqas” (Kuban boyu/Çərkəz) qövmələrini məğlub etdikdən sonra “Dəniz qapısı” (Dəmirqapı Dərbənd) və “Daryala” (Daryal) keçidlərini aşaraq Kür və Araz boyunca yayıldılar. Sonradan “Kay Hosro” (Keyaksar) dövründə “Kür çayı boyunca yuxarı gələn türklərdən 2800 (2000 nəfər) ailə (İber/Gürcüstan mərkəzi və Tiflisin şimalı) Mesheta”ya çatıb, “Kartelliləri” (gürcüləri), “Perslər”ə qarşı qorumağa başladılar; (Meshetanın qərbində) qurduqları möhkəm şəhərə “Şarkinə/Sarkinet” (= Sarkmyurdu) deyildi. Sonradan (b.e.ə. 587-ci ildə İsrail dövlətini yıxan)

<sup>24</sup> 163-cü ildə “Armeniya” ölkəsi Romalılar ilə Böyük Arşaqılılar arasında yer dəyişdirirdi. Roma sərdarı Priscus ordusu ilə gələrək paytaxt Artaksata/Artaşatdan, Arşaqılı III Voloqesin (Valaş) təyin etdiyi Pakorosu qaçırtmış və şəhəri yandırmışdı. Bunun yerinə indiki Üçkilsə /Eçmiadzinin yerində Qaynepolis adında yeni bir paytaxt inşa edilməyə başlanmış və buraya bir Roma qarnizonu yerləşdirilmişdi. Roma-Part /Arşaqılı döyüşləri sona çatdıqdan sonra Arşaqılılardan yeni bir xanədənən gələn Sanatrukun oğlu Valarşak “Armeniya”ya xan təyin edilincə Qaynepolis inşasını sürətləndirib paytaxt etmiş və buraya buna görə Valarşabad deyilmişdir (R.Grousset, "Histoire de l'Armenie", s.111-112).

Bu yeni Kiçik Arşaqılı xanədanının qurucusuna: Romalılar “Valarsace”, ermənicə qaynaqlar “Vaiaşak/Valarş” və onun sasani I Ərdəşirin hücum edən ordularını məğlub edən, Qafqazın şimalından gələn axınçıları geri qaytaran oğluna da “II Tiridat”, ermənicə qaynaqlarda “Böyük Xosrov”/“Alp Xosrov” (216-237), Dədə Qorqud Oğuznamələrimizdə isə “Olaş oğlu Qazan bək/xan” deyilərək onun mənsub olduğu boy da, “Salvur” olaraq göstərilir. Yəni bu “Bəğlərbəği Olaş oğlu Salvur Qazan” xanədanı dastanlarımızda Kiçik Arşaqılılar (52-429) sülaləsinin timsali və ən böyük qəhrəmanı göstərilir.

“Nabu-Hodonosor”dan qaçan “köçərilər”dən (yəhudilər) bir hissəsi də gəlincə (Tiflisin şimalındakı) Zanazo dərəsinə yerləşdi. Makedoniyalı İskəndər (b.e.ə. 310-cu illərdə selevkoslular) gələndə, Kür və Çoruq çayları boylarındakı qalalarda “qorxunc dərəcədə barbar millətlər gördü ki, bunlar bizim Bun (= Bön/Uğuz/hiyləbilməz) türki və qıpçaqlar deyə adlandırdığımızdır. Bunlardan “Sarkinetdəkilər” İskəndərə həqarət edib on iki ay döyüşərək mübarizə apardılar<sup>25</sup>. 1177-ci ildə Gürcüstanda on səkkiz əsrlik Baş komandanlar xanədanı Orbelyanlar gözdən düşüb atalarının xatirələrini (şahzadələr – N.Ə.) “Kartlis Çhovreba”dan, kitabələrdən silib qazınarkən bunlardan bir qol Gəncədə Atabəylərə sığınıb, Ortodoks məzhəbindən dönmüş və qreqoryan (erməni) məzhəbinə girmişdilər.

Bunlardan qreqoryan rahibi Orbelyanlı Stepanosun 1295-ci ildə ermənicə yazdığı “Orbelyanlar tarixi”ndə əcdadlarının “Çenasdan” (Kaşğar-Balasaqun/Çin) ölkəsindən gəlişləri və soyları ilə yerləşdikləri yerlər belə bildirilir:

“Pers böyük kralı “Ke(y)kavos Xosro” (b.e.ə. 633-584-cü ildə hökm sürən Medyalı Keyaksar) çağında Qartel, “Perslər”in əsarəti altında idi. “Bu zaman Şərqdə Halan T(ü)rüklər ölkəsində o tərəfdə Xəzər və Hunların qonşuları olub İmaüs (Han Tengri) dağına qədər uzanan Çenasdan Krallığında böyük bir inqilab oldu. Buradakı Cen Pakur (Çin Bağpur = Göğünoğlu) ləqəbli hökmdar ölünə Çenasdan krallığı sülaləsindən olan Prensler (şahzadələr – N.Ə.) “öz aralarında” iqtidar olmaq üçün müharibə etdilər. Bu vaxt məğlub olan qrupun başçısı “idarəçi gənc prens” ailəsi və nöqərləri ilə ölkədən qaçaraq “çevik atlarının belində” irəliləyib, nəhayət, “Taryal qapısı”nı keçib “Çenasdan hökmdarının qohumlarındanıq” deyə ehtişamla Qartelə girdilər, “bizə yerləşəcək yurd versəniz, sizləri zalımlardan (Perslərdən) qurtararıq” dedilər. Bunların bəylərinə ən möhkəm “Orpet-qalası”, xalqına da (Pers təhlükəsinin qarşısını almaq üçün cənub sərhəddi boyundakı) “bir çox sancaqlar, böyük qəsəbələr ocaq olaraq” verildi.

Yaşadıqları qalaya görə bəğlərinə “Orp Ulk (= Qrp xalqı) və ermənicə Orpet açıq (= Orpetlilər), əhalisinə də ermənicə “Çen açıq (= Çenlilər) və gürcücə Çene vulq” (= Çen xalqı) deyildi. Bunlar Persliləri məğlub edib uzaqlaşdıraraq, ölkəni əmin-amanlığa qovuşdurdular. Buna görə onlar, Qarteldə “Sbarabed (Sipehbed = baş komandan) ve bütün millətin ümumsərdarı” oldular. İlk Qartel

<sup>25</sup> M.Brosset, “Histoire de la Gaorgie”, I, 24-34. Г.А.Меликишвили. “К истории древней Грузии”, 1959 Тбилиси/Tiflis, s.36-38

kralı “Parnovas (302-267) dövründə orpelyanlar daha üstün şərəflə təltif olundular: Kraldan başqa, bütün ölkədə onlara uyğun, yaxud rəqib heç kim yox idi”<sup>26</sup>.

*Azərbaycan türkcəsində işləyəni*

*Dos., fil.ü.f.d. Nailə Əskər*

---

<sup>26</sup> “Orpelyanlar tarixi”, M.J.Saint-Martin tərcüməsi, “Memoires mstoriques et Giographiques sur l’Armenie”, 1819, Paris, II, 57-63; 81-97





***FOLKLOR***  
***NÜMUNƏLƏRİ***

*Киргизская народная сказка*  
**АЗРЕТ-СУЛТАН И БЕДНАЯ ДЕВУШКА**

В давние-предавние времена жил-был хан по имени Азрет-султан. Он царствовал сорок лет, имел сорок тысяч войск и покорил сорок больших и малых ханств. Однажды хан решил осмотреть свои обширные владения. Привелось ему ехать через большое, покоренное им ханство, девушки которого славились своей красотой. Азрет-султан решил взять в жены одну из девушек этого ханства. Узнав об этом, дочери знатных вельмож и баев в лучших своих нарядах вышли к дороге, по которой должен был проехать Азрет-султан. В ожидании хана красавицы заспорили: каждая доказывала знатность и древность своего рода.

Спорили они и о том, кому из них посчастливится стать женой хана. Каждая считала себя наиболее достойной этой чести, каждой хотелось стать ханшей. Но случилось так, что проезжая мимо красавиц, хан был не в духе и не обратил на них никакого внимания. На следующий день Азрет-султану доложили, что как родители, так и дочери глубоко опечалены тем, что он не оказал им внимания и не оценил красоту девушек столицы ханства, Азрет-султан ответил, что на обратном пути он непременно выберет себе жену из красавиц этого города. Красавицы начали готовить еще более дорогие и роскошные наряды. Многие из них перессорились между собой: каждая считала себя красивее всех, а свои наряды и украшения самыми лучшими.

После нескольких дней празднеств и потех Азрет-султан возвращался усталый. Жажда и палящие лучи солнца измучили его. И вот встретила ему речка. Вода в ней была прозрачная и теплая, а дно устлано мелким песком. Хан решил выкупаться и, раздевшись, снял с пальца перстень-талисман, с которым никогда не расставался. В этом перстне заключалась тайна его жизненных успехов. Азрет-султан положил перстень на берегу, но едва только вошел в воду, как оттуда выпрыгнула рыба, схватила перстень и скрылась с ним в реке. И сразу Азрет-султан сделался самым простым и обыкновенным человеком. Он оказался без войска, без полководцев; исчезла даже его богатая одежда. Случилось в ту пору проходить мимо одному нищему. Увидел он голого человека, пожалел его и поделился с

ним своим жалким одеянием.

Совсем незнаваем стал хан. Отправился он вниз по реке и вскоре дошел до кыштака. Он очень проголодался, но никто не мог его накормить. Все, к кому он обращался, говорили о непосильных оброках, податях завоевателю, о взяточничестве и грабеже правителей, о несправедливости судей. Выслушивал все это Азрет-султан и молча уходил. На краю кыштака, у самой речки, стояла убогая старая юрта. Возле нее он встретил красивую девушку, одетую немногим лучше его самого. Со слезами на глазах хан попросил какой-нибудь еды, прибавив, что умирает с голода. Девушка была дочерью рыбака. Она сказала, что у них есть только рыба, и подала ему кусок. Хан уселся в тени и утолил свой голод. В это время отец девушки вернулся с рыбной ловли. Он был весел: сегодня ему посчастливилось, он принес богатый улов.

Нам вдвоем, — сказала дочь отцу, — и до завтра не перечистить всей рыбы. Не мешало бы попросить этого нищего помочь нам. Непривычен был хан к работе, но пришлось ему согласиться, и вскоре втроем они принялись за дело. Девушка распарывала рыбам животы и вынимала внутренности. Хан мыл вычищенную рыбу, а отец девушки солил. Спустя некоторое время в руки девушки попала большая, тяжелая рыба. Привычным движением она распорола ей живот... и оттуда выпал перстень. Он искрился и ярким блеском своим слепил глаза. Девушка показала перстень отцу. Рыбак не верил своим глазам: никогда не приходилось ему видеть такую драгоценность!

— Вот теперь мы с тобой заживем, — говорил он радостно. — И долги, и налог уплатим, да и платье хорошее тебе купим. А хан, увидев в руках девушки перстень, так и обмер. Оправившись от волнения, он начал слезно просить, чтобы перстень подарили ему. За это он обещал сделать девушку ханшей, а ее отца — первым визирем в ханстве. Сначала девушка и ее Отец удивились словам нищего, потом громко и долго смеялись над его словами. Но он стал горячо уверять их, что лишь только наденет перстень на палец, как сейчас же предстанет перед ними в ханской одежде и явятся перед ним все его визири, все его многочисленное войско. Но девушка и ее отец продолжали смеяться. Им казалось, что нищий хочет вос-

пользоваться их простотой и выманить дорогую вещь. Тогда нищий сознался, что он Азрет-султан, и рассказал, как у него пропал перстень. Рыбак было заколебался: «Чего только на свете не бывает!» Но недоверие к словам нищего взяло верх. Тем временем девушка убежала к подругам поделиться удивительной новостью. Выслушав девушку, подруги осмеяли ее. Азрет-султан не обратил никакого внимания на самых знатных и богатых девушек, а тут вдруг обещает жениться на дочери бедного рыбака. «Кто в это поверит!» — говорили они. Девушка была оскорблена их насмешками. Вернувшись домой, она взяла клятву с нищего, что если он действительно станет Азрет-султаном, то женится на ней. После этого она потребовала, чтобы он подождал до утра. Всю ночь нищий не спал — караулил выход из юрты, боясь, чтобы девушка или ее отец не передали кому-либо перстень. Утром девушка подала завтрак нищему и, заметив необыкновенную его бледность, сказала со смехом:

— Наверное, ты от того не спал всю ночь, что думал, как будешь управлять своим ханством, приказывать баям и визирям, чтобы они больше собирали для тебя податей. Недаром в народе говорят: если дурному дать власть, то с головы твоей не будет сходить палка. Удивился нищий умным речам девушки и не нашелся, что сказать в ответ. Между тем девушка решила испытать волшебную силу перстня и надела его на свой палец. И сразу все преобразилось: на ней оказались дорогие одежды, на месте старой убогой юрты стояла новая, с ханским убранством. Мгновенно явилось перед девушкой многочисленное войско, а за ним — визири в пышных одеждах. Все они склонились перед ней, выражая покорность и преданность. Вспомнила тут девушка о нищем и приказала привести его. Визири узнали в нем прежнего могущественного Азрет-султана. В тот же день состоялась свадьба Азрет-султана и девушки. Говорят, что для свадебного пира мясо варилось в девяноста котлах. И еще говорят, что все красавицы чуть не лопнули от зависти. А дочь рыбака затмила всех своей красотой и благородством.

## ДЕВОЧКА И ЛУНА

Было ли, не было – этого никто не знает, но с некоторых пор вот какой пошел слух. На земле жила-была девочка – сиротка. Отец и мать умерли, оставив ей старого верблюда и телушку.

Верблюда сиротка продала и на эти деньги купила одежду, а телку зарезала, чтобы не умереть с голоду.

Но одежда изнасилась, мясо было съедено. И тогда девочка пошла к своему богатому родственнику – баю.

Был он скупым и злым, а жена его – еще скупее и злее. Она оставила девочку у себя не из жалости, а чтобы она работала на них.

С того дня стала сиротка без отдыха трудиться: таскала топливо, разжигала огонь, убирала юрту, доила коров, носила воду.

И все же бай и его жена часто придирались к ней, ругали и били. Бедная девочка горевала, проливала слезы.

Однажды в зимнюю ночь бай и его жена послали девочку за водой и дали ей топор, чтобы она сделала прорубь во льду.

Пришла сиротка на речку, с трудом прорубила толстый лед, набрала два ведра и пошла обратно.

Было так холодно, что сердце замирало, а руки омертвели. Девочка споткнулась, упала в снег и пролила воду.

Не было у нее сил снова возвращаться к реке, а идти домой боялась: хозяева избыют до смерти.

Так она стояла долго, из глаз текли слезы и падали на землю льдинками.

Девочке-хотелось кому-нибудь пожаловаться на свою судьбу, но вокруг не было ни единого существа, потому что все живое попряталось в норы, сидело в тепле.

Единственное, что видели ее глаза, была Луна, которая медленно плыла по ясному небу и как будто смотрела на нее с жалостью.

Девочка, и говорит Луне:

– Пожалей хоть ты меня! С того дня, как я осиротела, никогда я не слышала доброго слова, всегда меня бьют и ругают. Никто на земле меня не жалеет.

Только она промолвила это, Луна слетела к девочке.

Но Солнце тоже услышало жалобу девочки, когда Луна опустилась на землю, скатилось вниз и встало рядом с нею.

И вот между Солнцем и Луной началась борьба из-за девочки. Солнце оказалось сильнее, победа клонилась на его сторону.

Тогда Луна стала просить:

– Почтенное Солнце, ты даешь жизнь всему живому на земле. Прошу тебя, отдай мне эту бедную сиротку. Ты совершаешь свой путь днем, все время наблюдаешь жизнь и движенье. А я ночью плыву в молчанье и одиночестве, все живое крепко спит. Пусть хоть девочка будет со мной.

Сжалилось Солнце, согласилось отдать бедную девочку Луне.

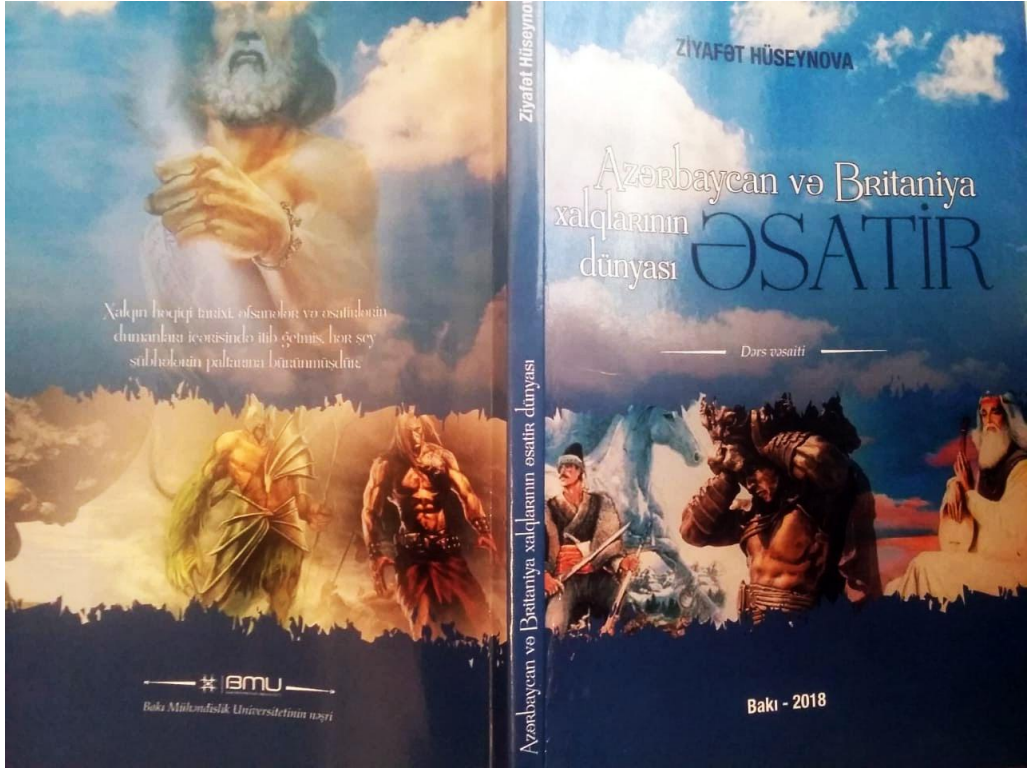
Луна поцеловала сиротку, прижала к себе, захватила ее ведра, коромысла и снова взлетела в небо.

Если в ясную морозную ночь взглянуть хорошенько, то можно увидеть на Луне девочку: она сидит с коромыслом на плече, а на коромысле висят два ведра. И пока Луна плавает по небу, с ней всегда будет и девочка.

Иногда Луна теряет свою названую дочь и так горюет, что начинает чернеть. Люди называют это затмением. Но скоро она находит свою любимицу и сияет ярче прежнего.



***YENİ  
NƏŞRLƏR***



**Ziyafət Hüseynova. Azərbaycan və Britaniya Xalqlarının  
Əsətlir Dünyası. Bakı: Bakı Mühəndislik Universitetinin  
mətbəəsi, 2018, 176 s.**

\*\*\*

Dünya xalqlarının folklor nümunələri milli çalarlarına görə bir-birindən fərqlənsə də, onlar arasında mütləq oxşarlıq və bağlılıq olur. Azərbaycan və Böyük Britaniya xalqları məkan etibarilə bir-birindən uzaq olsalar da, onların nağıl, epos, mif, əfsanə və rəvayətləri özünəməxsus xüsusiyyətlərlə yanaşı, şübhəsiz ki, uyğun cəhətlərə də malikdir. Kitabda məhz hər iki xalqın əsətlir dünyası ilk dəfə olaraq oxşar mifoloji təsəvvürlər çərçivəsində müqayisə edilmişdir. Nəzəri və praktiki araşdırma baxımından zəngin olan kitabda mətn, süjet, obraz və janrların tipoloji müqayisəsi geniş yer tapmışdır. Həmçinin Azərbaycan, İngilis, Şotland, Uels və İrland xalqlarının epos düşüncəsində mövcud olan heyvan, quş, ağac və bitki simvolları haqqında məlumatlara da geniş yer verilmişdir.



## MÜNDƏRİCAT

*Mahmud ALLAHMANLI*

**“Vaqif” dastanının poetik sistemi və məzmun səciyyəsi..... 3**

*Füzuli BAYAT*

**Oyunun fəlsəfəsi. Oyunda qadağalar və cəzalar ..... 11**

*Nizami TAĞISOY*

**İlyas Əfəndiyevin belletristikası: təhkiyə texnikası, narrativ instrumentariləri ..... 27**

*Aydın MƏMMƏDOV*

**Azərbaycan xalqının ağac və bitkilərlə bağlı qədim inanc, adət və mərasimlərində demoqrafik baxışlar ..... 37**

*Etibar TALIBLI*

**Azərbaycanın Qubadlı bölgəsində işlənən bəzi xalq deyimlərinin izahı (I məqalə)..... 44**

*Sultan SEYİDOVA*

**Vaqif poeziyasında alqış və qarğışlar nitq etiketləri kimi..... 59**

*Validə İSAZADƏ*

**Hüquqi münasibətlərin rus dilinin paremioloji vahidlərində əksi ..... 70**

*Kəmalə İSLAMZADƏ*

**Müxtəlif xalqlarda eyni məntiqi alqoritmə əsaslanan atalar sözləri..... 78**

*Fikrət ƏLİZADƏ*

**“TL” kök samitlərinin morfosemantik şaxələnməsi (ulu dilin izi ilə)..... 88**

*Dilnavoz YUSUPOVA*

**Rübai vəzn qəlibi ilə şifahi xalq yaradıcılığının qarşılıqlı münasibəti** ..... 95

*Gülüstan BAĞIROVA*

**Əfsanələrdə çevrilmələr** ..... 102

*Əfsanə YUSİFLİ*

**"Abbas və Gülgəz" dastanının struktur xüsusiyyətləri**..... 109

*Elnurə ƏFLATUN*

**XIII-XVI əsrlərin anadilli poeziyasında məşuqə obrazı**..... 117

*Nəzrin İDRİSOVA*

**Aşıq Hüseyn Şəmki. "Aşıq Hüseynlə Xan Çobanın rəvayəti" dastanı**..... 127

**TƏRCÜMƏ**..... 135

*Nailə ƏSKƏR*

**Məhmət Fəxrəddin Kirzioğlu. "Dədə Qorqud Oğuznamələri coğrafiyası və düşüncələr" (II hissə)**..... 136

**FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ** ..... 153

**Qırğız nağılları** ..... 154

**YENİ NƏŞRLƏR** ..... 159

## CONTENTS

*Mahmud ALLAHMANLI*

**The poetic system and content of the epic "Vagif" ..... 3**

*Fuzuli BAYAT*

**Philosophy of the game. Prohibitions and penalties in the game ..... 11**

*Nizami TAGHISOY*

**Fiction Ilyas Efendiyev technique of narration and narrative tools .... 27**

*Aydin MAMMADOV*

**Demographic views of the Azerbaijani people in ancient beliefs, traditions and rituals associated with trees and plants ..... 37**

*Etibar TALIBLI*

**The explanation of some sayings used in the Gubadli region of Azerbaijan ..... 44**

*Sultan SEYIDOVA*

**Good wishes and damnations as speech etiquette in Vagif's poetry ..... 59**

*Valida ISAZADEH*

**Reflecting legal relations in paremiological units in the Russian language ..... 70**

*Kamala ISLAMZADEH*

**The different peoples' proverbs based on the same logical algorithm ..... 78**

*Fikrat ALIZADEH*

**Morfosemantic ramification of the "TL" root consonants (by footsteps of the ancestor language) ..... 88**

<i>Dilnavoz YUSUPOVA</i>	
<b>Mutual relation of the rubai meter and oral tradition .....</b>	<b>95</b>
<i>Gulustan BAGIROVA</i>	
<b>Transformations in legends .....</b>	<b>102</b>
<i>Afsana YUSIFLI</i>	
<b>Structural features of epos “Abbas and Gulgaz” .....</b>	<b>109</b>
<i>Elnura AFLATUN</i>	
<b>The image of sweetheart in the poetry of XIII-XVI century .....</b>	<b>117</b>
<i>Nazrin IDRISOVA</i>	
<b>Ashug Hussein Shamkirli. “The story of Ashug Hussein and the Khan Choban (Shepherd)” .....</b>	<b>127</b>
<b>TRANSLATION .....</b>	<b>135</b>
<i>Naila ASKER</i>	
<b>Mexmet Fakhraddin Kirziöglu. “Geography of Dede Korkut Oghuznames and thoughts” (II part) .....</b>	<b>136</b>
<b>FOLKLORE SAMPLES .....</b>	<b>153</b>
<b>Kyrgyz fairy tale .....</b>	<b>154</b>
<b>NEW EDITION .....</b>	<b>159</b>

## СОДЕРЖАНИЕ

Махмуд АЛЛАХМАНЛЫ Поэтическая система и содержание дастана «Вгиф».....	3
Физули БАЯТ Философия игр. Запреты и наказания в играх.....	11
<i>Низами ТАГИСОЙ</i> Беллетристика Ильяса Эфендиева: техника повествования и нарративные инструментари.....	27
<i>Айдын МАМЕДОВ</i> Демографические взгляды Азербайджанского народа в древних верованиях, традициях и обрядах, связанные с деревьями и растениями.....	37
<i>Этибар ТАЛЫБЛЫ</i> Разъяснение некоторых народных оборотов речи, употребляемых в губадлинском регионе Азербайджана .....	44
<i>Султан СЕИДОВА</i> Благопожелания и проклятия как речевые этикетки в поэзии Вагифа.....	59
<i>Валида ИСА-ЗАДЕ</i> Отражение правовых отношений в паремиологических единицах русского языка.....	70
Кямаля ИСЛАМЗАДЕ Пословицы разных народов, основанные на одинаковом логическом алгоритме .....	78

Фикрет АЛИЗАДЕ <b>Морфосемантическое разветвление корневых согласных "TL" .....</b>	<b>88</b>
<i>Дилнавоз ЮСУПОВА</i> <b>Взаимоотношение метрического размера рубайи и устного народного творчества.....</b>	<b>95</b>
Гюлюстан БАГИРОВА <b>Превращения в легендах .....</b>	<b>102</b>
<i>Афсана ЮСИФЛИ</i> <b>Структурные особенности дастана «Аббас и Гюльгыз» .....</b>	<b>109</b>
Эльнура АФЛАТУН <b>Образ возлюбленной в национальной поэзии XIII-XVI веков .....</b>	<b>117</b>
<i>Назрин ИДРИСОВА</i> <b>Ашуг Хусейн Шамкирли. История Ашуга Хусейна и Хана Пастух.....</b>	<b>127</b>
<b>ПЕРЕВОДЫ .....</b>	<b>135</b>
Наиля Аскер <b>Мехмет Фахраддин Кирзиоглу. «География и мышления Огузنامه Деде Коркута» (II Часть) .....</b>	<b>137</b>
<b>ФОЛЬКЛОРНЫЕ ОБРАЗЦЫ .....</b>	<b>153</b>
Киргизская народная сказка.....	154
<b>НОВЫЕ ИЗДАНИЯ .....</b>	<b>159</b>

*Korrektor və dizayn: G.E.Axundova*

***Redaksiyanın ünvanı:***

AZ-1148, Z.Xəlilov küçəsi 23, I saylı korpus, I mərtəbə, otaq 105

**Telefon:** (012) 538-73-90, (050) 858-16-22;

**e-mail:** [bdu-folklor@mail.ru](mailto:bdu-folklor@mail.ru);

---



Çapa imzalanmışdır: 13.09.2019.  
Kağız formatı: 70x100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Həcmi: 10,6 ç.v.  
Sifariş 25. Tiraj 200.

«Təknur» MMC-nin mətbəəsində  
hazır elektron variantdan çap olunmuşdur.

Mətbəənin direktoru: Ələkbər Məmmədov

Telefon: 408-18-30; 050-222-40-25.

---