

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD GÜNÜ
XV Elmi Sessiyanın
materialları

9 oktyabr 2015-ci il

BAKI - 2015

**Elmi redaktoru
və tərtib edəni:**

Fil.ü.f.d. Nail Qurbanov

**Dədə Qorqud günü, XV Elmi Sessiyanın materialları,
Bakı, Elm və təhsil, 2015, 156 səh.**

folklorinstitutu.com

D 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2015

© Folklor İnstitutu, 2015

ÖN SÖZ

Hər il AMEA Folklor İnstitutunda “Respublika Dədə Qorqud günü” Elmi Sessiyası keçirilir. Sözügedən tədbir Ulu Öndərimiz Heydər Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında 20 aprel 1997-ci il tarixli Fərmanından sonra 2000-ci ildə ölkəmizdə keçirilən yubiley tədbirinin davamı olaraq ənənəvi qaydada, artıq 15 ildir ki, qeyd olunur. Sessiyada “Dədə Qorqud kitabı”nın poetika, mətnşünaslıq, ideya-məzmun problemlərinə dair müxtəlif elmi məruzələr və dastandan örnəklər söylənilir. Bu tədbirə respublikamızdan, eləcə də müxtəlif ölkələrdən gələn qonaqlar qatılır.

Bu il də 9 oktyabr tarixində AMEA Folklor İnstitutunda “Respublika Dədə Qorqud günü” elmi sessiyası keçirildi. Sessiyada fil.ü.e.d., prof. Kamran Əliyev, fil.ü.e.d., prof. Tər-lan Quliyev, fil.ü.e.d., prof. Əzizxan Tanrıverdi, fil.ü.f.d., dos. Vahid Adil Zahidoğlu, ped.ü.f.d. Asif Hacıyev “Kitabi-Dədə Qorqud”un müxtəlif problemləri ilə bağlı maraqlı məruzələr söylədilər.

Oxucuların ixtiyarına təqdim olunan bu kitabda “Respublika Dədə Qorqud günü” XV Elmi Sessiyasının material-ları dərc olunmuşdur.

İnstituddan

Kamran ƏLİYEV
Əməkdar elm xadimi,
filologiya elmləri doktoru,
professor

DƏLİ DOMRUL

“Dəli Domrul” un tənhalığı

“Dədə Qorqud kitabı” süjet və kompozisiyası, struktur əlamətləri, bədii dil xüsusiyyətləri və nəhayət, ideya sıqləti ilə bitkin bir mədəniyyət abidəsidir. Eposdakı boyların düzülüş ardıcılığı, bir-biri ilə əlaqə imkanları, eposun tamlığını və bütövlüyünü sübut edən ehtiyatları, eyni zamanda, şübhə doğuran məqamları xeyli mülahizə və fərziyyələr yaratmışdır. Abidədəki boyların içdən və məzmunundan gələn daxili səsleşməsi, surətlərin və poetik vahidlərin qeyri-adi simmetriyası bəzi tədqiqatçıların uyğunsuzluqlarla bağlı müşahidələri ilə müqayisədə ölçüyə gəlməz dərəcədə yüksək və pozulmazdır. Uyğunsuzluqların nisbi olduğunu, tam sübut edilmədiyini və nə vaxtsa həmin mülahizə müəlliflərinin öz fikirlərindən geri çəkilib-çəkilməyəcəklərini baxmayaraq, abidənin yüz dəfə ölçülüb bir dəfə biçilməsinə şübhə yeri qalmaz.

Boyları bir-birinə yaxınlaşdıran, bu yaxınlıqları zərgər ustalığı ilə tənzimləyən əlamətlər eposda kifayət qədərdir. Dədə Qorqudun boylarda ardıcıl və sistemli şəkildə iştirakı, Oğuz dövlətçilik ənənələrinin nümayişi, xalq qayda-qanunlarının nişanələri, epik təsvirlə poetik düşüncənin növbələşməsi, Oğuz cəmiyyətinin gələcək taleyinin bir an belə unudulmaması, qəhrəmanların igidlik və şücaətinin kompleks formada və bütün davranış normaları ilə ehtiva olunması həmin fik-

ri təsdiq edən keyfiyyətlərdəndir. Amma bu kontekstdə “Dəli Domrul” boyunun digər boylarla və bütövlükdə eposun özü ilə əlaqə və təmasının zahirən zəif görünməsi təbii olaraq bir çox mübahisə və ehtimalların da əsasına çevrilmişdir.

“Dəli Domrul” boyunun eposun strukturundakı mövqeyinin zahirən dayanıqlı görünməməsi boya bir növ qəribəlik gətirir. Başqa sözlə, “Dəli Domrul” boyu digər boyların sırasında son dərəcə tək-tənhadır. Onda belə bir sual meydana çıxır: “Dəli Domrul” boyunun tənhalığı nədən törəyir?

Ümumiyyətlə, “Dəli Domrul” boyu “Dədə Qorqud” eposunun boyları içərisində ən çox mübahisə törədən boylardan biri, bəlkə də, birincisidir. Ola bilsin, bu mübahisənin nəticəsidir ki, qorqudşünaslıq tarixində eposun başqa qəhrəmanları ilə müqayisədə Dəli Domrulun aparıcı bir qəhrəman kimi öyrənilməsinə az diqqət yetirilmişdir. Hətta qəribə də olsa, bu boyu eposun strukturuna yad bir boy elan etmişlər. Məsələn, qorqudşünaslığın inkişafında böyük xidməti olan Xalıq Koroğlu “Dəli Domrul” boyunu nəzərdə tutaraq açıqca yazır: “Boyun bir çox motivinin Oğuz eposu üçün səciyyəvi olmasına baxmayaraq, hər halda beşinci oğuznamə nə tipi, nə də mövzusunə görə “Dədə Qorqud kitabı”nın ümumi kompozisiyasına uyuşmur və başqa oğuznamələr arasında da yad görünür. Boyu oğuzlarla nə etnik, nə tarixi elementlər, nə də qəhrəmanların tərkibi (burada “Qorqud kitabı”ndakı çoxsaylı oğuz bəylərindən heç biri yoxdur) bağlayır” (8, s.126).

Orxan Şaiq Gökyay da Jirmunskinin “Dəli Domrul” boyunun “kitabın içində təcrid edilmiş bir halda qalması” fikrini deməklə (3, s.358) əslində həmin boyun fərqliliyini nəzərə çarpdırır.

Bir çox qorqudşünaslar isə “Dəli Domrul” boyunun ən qədim boy olması faktını irəli sürəndə əslində son dərəcə ehti-

yatla və bir az da gizli formada boyun eposla struktur əlaqələrə malik olmadığını işarələyirlər.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, A.Acalov “Dəli Domrul” boyunun kökləri və mifoloji simvolikasından geniş bəhs edərək bu boyun etnik mənşəyi barədə kifayət qədər elmi nəticələr irəli sürmüşdür (Bax: 2.). Lakin boyun epos strukturu ilə uyuşub-uyuşumaması məsələsi qorqudşünaslıqda hələ də açıq qalmaqdadır.

“Dəli Domrul”u təkləyən amillər

Əslində, qəribliyə salmasaq, qorqudşünasların “Dəli Domrul” boyunun tənhalığına dair fərziyyələr irəli sürməsinə əsas verən faktlar və dəlillər vardır:

1. Əksər boyların başlanğıcında – lap elə ilk cümləsində xanlar xanı Bayındır xan, yaxud bəylər bəyi Qazan xan, yaxud da hər ikisi eyni vaxtda görünür. Onlar Oğuz elinin sayılıb, seçilən bəyləri ilə ya məsləhət-məşvərət eləyir, ya da şənlənirlər. Bu toplantıların divanda istər müəyyən söhbətlər və müzakirələr, istərsə də hər hansı qonaqlıq və şənlik naminə olmasına baxmayaraq, Bayındır xanın və Qazan xanın şəxsiyyəti Oğuz elinin arxasında dayanan böyük və qüdrətli bir dövlətin mövcudluğunu aşkara çıxarır və həmin boylardakı hadisələrin də məhz bu dövlətin-gücün nəzarəti altında olması qənaətini ortaya qoyur. Lakin “Dəli Domrul” boyunda nə Bayındır xan, nə Qazan xan, nə də dövlət və güc görünür. Burada Dəli Domrul özündən güclü heç kəsi, hətta dövləti belə tanımır və bununla da boydakı hadisələr Oğuz elindən kənar hadisələr təsiri bağışlayır.

2. Eposun boylarında önə çıxan qəhrəmanın-aparıcı obrazın yanında ən azı 40 igid görünür. Hətta təhlikəli məqam

gəldikdə adbaad tanıtılan Oğuz ərləri bir çox boylarda təsvir edilən hadisələrin içində şəxsən iştirak edir və şücaət göstərirlər. Qıyan Səlcüq oğlu Dəli Domrul, Qaragünə oğlu Qarabudaq, Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin, İlek Qoca oğlu Alp Ərən və Dülək Uran qardaşları... çətinliyə düşən igidin köməyinə gəlirlər və onu dardan qurtarırlar. Lakin bu mənzərəni “Dəli Domrul” boyunda görmək mümkün deyil. Boyun heç bir yerində heç bir igid Dəli Domrulun mübarizəsində iştirak etmir, yaxud iştirak elə bilmir və Dəli Domrul tək-tənha görünür

3. Eposun bəzi boylarında igidlərin ata-anasının öz oğlu üçün narahatlığı, hətta bu yolda döyüşə hazır olmaları mübahisəsiz faktlardır. İgid atasının birbaşa döyüşə atılması oğlu Uruzu xilas etməyə yollanan Salur Qazanın simasında öz geniş səciyyəsinə tapmışdır. Uruzun anası Burla xatunun, Buğacın anasının və Səgrəyin ata-anasının keçirdiyi iztirablar, nümayiş etdirdikləri fəallıq, övladları yolunda ölməyə belə hazır olmaları epos mətninin həqiqətləridir. Lakin “Dəli Domrul” boyunda bunların tam əksinə olaraq, Dəli Domrulun ata və anası öz canlarını övladları üçün qurban verməkdən açıq-açıqına imtina edirlər və epos mətninin valideyn-övlad münasibətləri strukturu da açıq- açıqına pozulur.

4. Eposun boylarında igidlərin vuruşduğu düşmən obrazlarla Dəli Domrulun qarşılaşdığı Əzrayil arasında yer-göy qədər (Dəli Domrul-Yer, Əzrayil isə Göy obrazıdır!) fərq vardır. Qazan xan, Beyrək, Səgrək, konkret adı və yeri bəlli olan kafirlərlə üz-üzə gəlirlər. Hətta onların bu döyüşlərinin müəyyən bir ənənəsi və təcrübəsi vardır. Lakin Dəli Domrulun qarşılaşdığı Əzrayil Oğuz elinin qəhrəmanlıq ənənəsi və təcrübəsində rast gəlinməyən bir hadisədir. Eyni zamanda, Əzrayil mülklərdən də, Trabzon təkurundan da, Arşın oğlu Dirəkdən də, hətta Basatın gözünü dağlayıb, başını kəsdiyi Təpəgözdən

də güclü və qüvvətlidir.

5. Hadisələrin baş vermə zamanına görə də “Dəli Domrul” boyu digər boylarından kəskin şəkildə ayrılır. Boylardakı əhvalatlar günlər, aylar və illərlə davam edir və konkret göstərilən rəqəmlər bir yana qalsın, “At ayağı külüg, ozan dili çevik” kimi informasiyaları da nəzərə alsaq, aydın görünür ki, bədii zaman genişliyi epos üçün daha çox səciyyəvidir. Bu müddəanın əksinə olaraq, “Dəli Domrul” boyundakı hadisələrin zamanı son dərəcə qısa və yalnız bir-iki gün ərzində baş verir.

6. Məkan məsələsinə gəldikdə isə digər boylarla müqayisədə “Dəli Domrul” boyunda “tarixi” məkan, demək olar ki, yox dərəcəsinədir. Bu boyda Ağcaqala, Dərbənd, Düzmürd, Əlinəcə, Dərəşam, Trabzon, Rum eli, Tatyana qalası kimi məkan adlarına rast gəlmirik. Hətta lap çılpaq şəkildə desək, “Dəli Domrul” boyunda “Dədə Qorqud” eposunun “tarixi” coğrafiyasından əsər-əlamət belə yoxdur (Bax: 3, s.LXXXIV-CV1).

7. “Dəli Domrul” boyu üslubuna görə də spesifik səciyyəyə malikdir. Bu baxımdan, professor Tofiq Hacıyevin aşağıdakı doğru və sərrast mülahizəsinə heç nə əlavə etməyə ehtiyac duyulmur: “Bu boy üslubuna görə bütün boylardan fərqlənir. Bunun başlanğıcı da, hadisələrin davamı da, bütövlükdə süjeti nağıl tipindədir. Bütün boylarda bütün fantaziyası, bütün mübaliğəsi ilə yanaşı, hadisələr həyatda baş verən, mümkün olan, insanın ağı və fiziki gücü ilə həll edilə bilən bədii dünyadan ibarətdir. Boyun əsas dinamik obrazlarından biri Əzrayıldır. Və təbii ki, Əzrayilla söhbət, onun vasitəsilə Allaha söz demək, söz eşitmək gerçək insan həyatının faktı deyil. Belə hadisələr nağıllarda tez-tez müşahidə olunan hallardır” (4, s.46).

“Dəli Domrul” boyu ilə bütövlükdə “Dədə Qorqud” eposu arasında olan bu ayrılıqlar elmi həqiqətdir. Başqa sözlə, yuxarıda irəli sürülmüş müddəaları boyun eposla fərqlilik

göstəriciləri kimi qəbul etməyə tam əsas vardır. Hətta “Dəli Domrul” boyunun əleyhinə olan və bu boyu “Dədə Qorqud” eposunun strukturundan çıxarıb atmağa, onu “oyundan kənar” duruma salmağa rəvac verən həmin müddəaların sayını artırmadan da yanlış qərar çıxarmaq, “Dəli Domrul” boyunu eposa “pərçimlənmiş” bir boy elan etmək mümkündür. Lakin fəhmlə, qeyri-iradi olaraq “Dəli Domrul” boyunu eposdan, “Dədə Qorqud” eposunu isə “Dəli Domrul” boyundan kənar təsəvvür etmək, sadəcə, ağılasıgmadır. Bəs elədirsə, “Dəli Domrul” boyunun epos strukturunda zərurət olmasını sübut edən əsas dəlillər nədən ibarətdir? O halda “Dəli Domrul” boyunu eposa daxil etməyə Yazıçı Ozanı nə vadar etmişdir?

“Dəli Domrul” və Oğuz elinin dinclik dövrü

Belə bir cəhət heç bir mübahisə doğurmur ki, “Dədə Qorqud” eposu Oğuz elinin qəhrəmanlıq tarixini, vuruş və döyüş ənənələrini əks etdirir. Yəni “Dədə Qorqud” eposu qəhrəmanlıq abidəsidir. Lakin eposda oğuzların keçmişinə dair böyük bir dövr öz ifadəsini tapdığına və oğuz həyat tərzinin real, həqiqətə uyğun mənzərəsi canlandırıldığına görə abidədə Oğuz cəmiyyətinin qəhrəmanlıq və döyüş salnaməsi ilə yanaşı, Qalın Oğuz elinin sakit həyat təzi, yəni dinclik mərhələsi də müəyyən dərəcədə öz ifadəsini tapmalıydı. Təsadüfi deyildir ki, ayrı-ayrı boylarda bu barədə kifayət qədər dəlil və sübut vardır. Belə ki, “Buğac xan” boyu məhz Bayındır xanın “Toy edib, atdan-ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırması” (6, s.34) faktı ilə başlayır. Hətta xanlar xanının ağ otaq, qızıl otaq, qara otaq qururması, “oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurın. Oğlı-qızı olmayanı Allah-təala

qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü bilsün” – deməsi (6, s.34) dinclik dövrünün düşüncəsidir.

Yaxud “Salur Qazanın evinin yağmalandığı” boyda Qazan xanın yeyib-içmək məclisi düzəltməsi və bu məclisdə “yata-yata yanımız ağrıdı. Tura-tura belimiz qurıdı“ deməsi (6, s.42) xeyli vaxt dincələrək rahatlıqdan “bezmiş“ qəhrəmanın bir növ dilə gəlməsidir.

Yaxud “Bamsı Beyrək” boyunda Bayındır xanın söhbətinə gəlmiş Baybörə bəyin bir oğul, Baybican bəyin isə bir qız istəməsi (6, s.52) uzun müddət akına çıxmayan bəylərin təfəkkür aləmindən xəbər verir.

Yaxud “Uruz bəyin tutsaq olduğu boy“da Uruzun atası Qazan xanın üzünə ağ olması və onu qarşı yönələn “Dəvəcə böyümüşsən, köşəkcə əqlin yoq” kimi ağır ittihamı (6, s.69) hünər meydanının – döyüş və vuruşun kasadlığından törəyir.

Yaxud “Beyrək“ boyunda Qazılıq Qocanın açıq-açığına Bayındır xandan akın diləməsi (6, s.94) dinclik dövrünə “etiraz” kimi səslənir.

Bütün bünlardan belə bir nəticə hasil olur ki, eposda nəslin inkişaf qayğısına qalmaq, qonaqlıq verib yemək-içmək təşkil etmək, döyüşsüz həyatdan bezikmək və açıq-açığına akın diləmək Oğuz elinin sakit, dinc dövrünün xüsusiyyətləri kimi meydana çıxır. Dəli Domrulun da Oğuz elinin gələcəyi naminə “yaxşı igidin canını” qurtarmaq arzusu və “qırq yigid ilən yeyüb-içüb oturması” (6, s.79) faktları “Dəli Domrul” boyunun eposun digər boyları ilə əlaqəsini təmin edir, onu epos strukturunun zəruri bir vahidi səviyyəsinə qaldırır. Lakin bu, hələlik məsələnin bir tərəfidir.

İgidin atdan asıllığı

Məlumdur ki, Azərbaycan və ümumtürk dastan yaradıcılığında At obrazının tutduğu yer son dərəcə əhəmiyyətlidir. Bu barədə, eyni zamanda, “Dədə Qorqud” eposundakı atlar haqqında kifayət qədər yazılmış və geniş təhlillər aparılmışdır (Bax: 1; 3). Bütün bu təhlillərdə at igidin dostu və sırdaşı, onun ən yaxın köməkçisi kimi təqdim edir. Atın igidin uğurlarında aparıcı mövqedə olması, atın igiddən üstün tutulması “Dədə Qorqud” eposunda yeni xətt kimi ortaya çıxır. Belə ki, “Bəkil oğlu İmran boyu”ndan bir məqama diqqət verək: “Qazan bəg aydır: “Bu hünər atınmıdır, ərinmidir?” “Xanım, ərindir” dedilər. Xan aydır: “Yəq, at işləməsə, ər ögünməz. Hünər atındır” – dedi” (6, s.104-105).

Qazan bəyin sualı və şərhli atla igid arasındakı münasibətlər sisteminə yeni çalar gətirir. Bu çalar atın və igidin mövqə aydınlığına, hansının daha yüksəkdə durması mübahisəsinə işıq salmaqla yanaşı, folklorşünaslıq tarixində At obrazına yardımçı qüvvə kimi yanaşmaq tendensiyasına təzədən baxmaq, mövcud və sabitləşmiş müddəalar üzərində təshihlər aparmaq ehtiyacını da ortaya qoyur. Beləliklə, hünərin igidə deyil, ata verilməsi qəhrəmanlıq ənənəsinə zidd olduğuna görə Bəkilin də etirazına səbəb olur və hətta o, Bayındır xanın divanını acıqla tərk edir. Amma boyda təsvir edilən sonrakı hadisələr Bəkilin deyil, Qazan xanın lehinədir: “Av avlayu gəzərkən ögindən bir yaralı keyik çıqdı. Bəkil buna at saldı. Buğanın ardından irdi. Yay kərişin boynına atdı. Buğa acmışdı. Kəndüyi bir yuca yerdən atdı. Bəkil at cilavısını yenimədi, bilə uçdı. Sağ oylığı qayaya toqındı, sındı” (6, s.105).

Nəhayət, Bəkilə də tam aydın olur ki, hünər atın imiş. Ona görə də boyun sonunda düşmən əlinə düşən Bəkil yuban-

madan Bayındır xanın divanına xəbər yetirməyi qərara alır və oğlunu bu iş üçün divana yollayır.

Əslində hünərin atda olmasını Oğuz elinin düşmənləri də çox yaxşı bilirdilər. Çünki “Uruzun dustaq olduğu boy“da deyilir: “Qoyulan kimsə oğlanın bədəvi atın oxlatdılar. At yıxıldı. Kafərlər Uruzun üzərinə çouxdu” (6, s.71). Yaxud “Qanturalı” boyunda aydınca göstərilir ki, Selcan xatun “üzərinə gəldi gördü kim, Qanturalın atını oxlamışlar, yüzini qan bürümüş” (6, s.91).

“Dədə Qorqud” eposunun strukturunda aydın bir xətt kimi keçən igidin atdan asılılığı prinsipi “Dələ Domrul” boyunda da özünü doğruldur. Dəli Domrul “bir-iki gögərçin öldürdi, döndü evinə gəli yürür Əzrayil atının gözinə göründü. At ürkdü. Dəli Domrulu götürdü yerə urdu. Qara başı bunaldı, bunlu qaldı. Ağ köksinin üzərinə Əzrayil basub qondı” (6, s.80). Bəkil, Uruz, Qanturalı atdan yıxılarda düşmən onların üstünü aldığı kimi, Dəli Domrul da atdan yerə düşəndə Əzrayil onun sinəsinə qonur. Bu fakt “Dəli Domrul” boyunu eposdan kənar etmək təsəvvürlərini tamamilə alt-üst edir. Lakin bu da hələlik məsələnin bir tərəfidir.

Allah Dəli Domrulun yaşını niyə artırır

Yazıçı ozanın “Oğuznamə”ləri vahid xətt üzrə birləşdir-mək məqsədindən doğan Dədə Qorqud obrazı və Dədə Qorqudun ad vermək statusu qorqudşüsalıqda həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. Dədə Qorqud Dirsə xanın oğluna Buğac adını verəndən sonra “Adını bən verdim, yaşını Allah versün” – deyir (6, s.36). Baybörənin oğluna Beyrək adını verəndən sonra “Adını bən verdüm, yaşını Allah versin” – deyir (6, s.51). Aruzun oğluna Basat adını qoyandan sonra “Adını bən

verdüm, yaşını Allah versin” – deyir (6, s.98). Bunların müxtəlif boylarda, müxtəlif zaman və məkanlarda baş verməsinə baxmayaraq, eyni bir ənənənin təsdiqi kimi meydana çıxması da şübhəsizdir. Yəni Dədə Qorqud özünün ad vermə səlahiyyətindən istifadə edərək hərəyə öz keyfiyyətinə uyğun ad verir və təbii ki, adlar da bir-birindən seçilir, lakin seçilməyən də, tam şəkildə eyni olan başqa bir məqam var: Dədə Qorqud Allahın igidə yaş vermək işinə qarışmır!

Eposdakı bu ənənə “Dəli Domrul” boyunda özünün zirvə nöqtəsinə çatır. Doğrudur, həmin boyda Dədə Qorqud heç kəsə ad qoymur, ancaq gözlənilmədən Allah Dəli Domrula və onun halalına yaş verir: “Ol iki həlala yüz qırq yıl ömrə verdim“ (6, s.83). Beləliklə, Dəli Domrul boyunda eposdakı vacib bir xəttin inkişaf mərhələsi - ən yüksək pilləsi görünür və bu boy eposun strukturunda daha da möhkəmlənir. Lakin bu da hələl məsələnin bir tərəfidir.

Dəli Domrul və dəlilər

“Dəli Domrul” boyunun “Dədə Qorqud” eposunun strukturunda təsadüf, yoxsa zərurət olması fikrinin aydınlaşdırılması Domrulun məhz “Dəli” deyə çağırılması ilə daha çox bağlıdır. Həmçinin səciyyəvidir ki, eposda bu boy “Dəli” adını öz sərlövhesində yaşadan yeganə boydur. Bəlkə, elə həmin fakta görə də boyu tənha boy kimi səciyyələndirmək olar. Əslində Domrul adından ayrılmaz olan “Dəli” titulu “Dəli Domrul” boyunu “Dədə Qorqud” eposunun strukturundan həm təcrid edən, həm də onu eposa möhkəm və sıx tellərlə bağlayan dayaq nöqtəsidir.

Bəri başdan qeyd edək ki, eposda Dəli Domrul obrazı Dəli kimi davranan və ətrafındakı adamlara öz dəlilik əhvali-

ruhiyyəsinin gözü ilə baxan yeganə obraz deyil. Eposda Dəli Dondaz, Dəli Budaq, Dəli Uran, Dəli Qarcar, Dəli Ozan, Dəli İgid obrazları da vardır (5, s.170-209).

Dəli Dondaz və Dəli Budaq surətlərinə ilk dəfə “Salur Qazanın evinin yağmalandığı” boyda rast gəlirik: “Sağ tərəfdə Qara Tükən Məlikə Qıyan Səlcük oğlu Dəli Tondaz qarşu gəldi. Sağ yanını qılıcladı, yerə saldı. Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qaragünə oğlu Dəli Budaq qarşu gəldi. Altı bərli güz ilə dəpəsinə qatı tuta urdı. Dünya-aləm gözinə qaranu oldu. At boynın qucaqladı, yerə düşdi” (6, s.50). Dəli Uran isə “Qazılıq qoca oğlu Yegnek boyu”nda yenə Dəli Dondazla birlikdə görünür. Boyda Bayındır xan 24 sancaq bəyini çağırarkən onun haqqında deyir: “Əjdəhalar ağzından adam alan Dəli Uran bilə varsun” (6, s.95).

Ümumiyyətlə, Dəli Dondaz, Dəli Budaq və Dəli Uran obrazlarına başqa boylarda da rast gəlmək olur. Lakin onlar həmin boylarda da, əsasən, bir cümlə ilə xatırlanır və onları əsl qəhrəman kimi tanıdan şücaətləri görünmür. Başqa sözlə, bu igidlərin adına boy olmadığı kimi (ətraflı bax: 4), mövcud boylarda da onlar bütün xüsusiyyətləri ilə təqdim olunmur, döyüş sahələrində böyük fəallıq göstərən qəhrəmana çevrilmirlər.

Dəli Qarcar, Dəli Ozan (Bamsı Beyrəyin həyatının bir mərhələsi!), Dəli İgid (kafər casusu, qardaşı Əgrək və Ozan Səgrəyi “dəli igid” adlandırırlar! – 6, s. 110-113) eposun strukturunda kifayət qədər yer tutmaqla geniş fəaliyyət göstərirlər, ideyanın daşıyıcısına çevrilirlər. Dəli Domrulun başçılıq etdiyi simvolik cərgədə özlərinə mövqe qazanırlar və bu sıra bir qəhrəman kimi Dəli Domrulun eposun strukturundan ayrılmazlığını sübut edən ciddi dəlil səviyyəsinə yüksəlir. Dəli Domrul, Dəli Qarcar, Dəli Ozan və Dəli İgid haqqında eposda verilən, bir-birini tam izləyən mühüm bir informasiya

təhlil üçün daha çox əhəmiyyətlidir. “Dəli Domrul” boyu belə başlayır: “Məgər xanım, oğuzda Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul deyərlərdi, bir ər var idi. Bir quru çayın üzərinə bir köpri yapdırmışdı. Keçənindən otuz üç aqça alurdu, keçmiyənindən dögə-dögə qırx aqça alurdu. Bunu neçün böylə edərdi? Anuncun ki, “Məndən dəli, məndən güclü ər varmıdır ki, çıqa mənümlə savaşa, – deyirdi” (6, s.79).

“Bamsı Beyrək” boyunun bir yerində deyilir: “Məgər, sultanım, Dəli Qarcar dəxi ağ ban evini, ağ otağını, qara yerin üzərinə qurdurmuş idi. Yoldaşlar ilə buta atub, oturardı” (6, s.55). Yenə həmin boyda Dəli Ozan “kəndüyi dəlüligə buraqdı, sürdü dügünə gəldi. Gördü dügündə göyü ox atar. Qaragünə oğlu Budaq, Ozan bəg oğlu Uruz, Bəglər başı Yegnək, Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin, qızın qardaşı Dəli Qarcar bilə ox atarlardı” (6, s.63).

“Uşun Qoca oğlu Səgrək boyu”nda da belə bir məlumat vardır: “Məgər xanım, Uşun Qocanın kiçik oğlu Səgrək eyü, bəhadır, alp, dəlü yigit qopdı. Bir gün yolu bir dərnəgə uğradı, qon-dılar. Yemək-içmək etdilər. Səgrək məst oldu. Tışra ayaq yoluna çıqdı. Gördü kim, öksüz oğlan bir qızanı çəkişür. “Mərə, noldımız?” deyü bir şillə birinə, bir şillə birinə urdı (6, s.110-111).

Mövcud informasiyalar – Dəli Domrulun çay üzərində körpü salması, Dəli Qarcarın yoldaşları ilə buta atması, nişan qoyması, Budağın, Uruzun, Şir Şəmsəddinin, Yegnəyin ox atmaları, bu yarışda Dəli Ozanın iştirakı və nişan üzüyünü dəqiq nişan alması, Səkrəyin bir-biri ilə çəkişən yetim oğlana və qıza şillə vurması ayrı-ayrı məkan və zamanlarda baş verən, məzmun baxımından bir-birindən fərqlənən, daha çox müxtəlifliyi ilə seçilib ayrılan hadisələr olsa da, onlar eposun strukturunda bir-birini izləyən, bir- birini tamamlayan və vahid bir məqsədə yönələn səciyyəvi həyat mənzərələridir. İndi

qəti şəkildə qeyd etmək olar ki, narahatlıq və psixi gərginlik yaradan bu həyat mənzərələri narahatlıq və psixi gərginlikdən uzaq – onların tam əks qütübündə dayanan Qalan Oğuz elinin dinc və sakit dövrünün inikasıdır.

Hətta maraqlıdır ki, “Koroğlu” dastanındakı Dəli Həsənin də həyat mövqeyi “Dədə Qorqud” eposundakı oxşar mövqelərlə tam səsleşir. Dəli Həsən Koroğluya müraciətlə deyir: “Qoç Koroğlu, düz yeddi ildir ki, mən bü yolların ağasıyam. İndiyə qədər hələ bir adam mənim qabağıma çöp sala bilməyib. Bu yeddi ilin ərzində bir tacir, bəzircan mənə bac verməmiş bu həndəvərdən keçə bilməyib” (7, s.18). Aydın olur ki, düz yeddi il düşmənlə vuruşa çıxmayan Dəli Həsən bac almaqla gününü keçirir, sanki o, çay üstündə körpü salıb körpüdən keçənlərdən otuz üç axça, keçməyənlərdən qırx axça alan Dəli Domrulun süd qardaşıdır.

Dəli ozan: “atı verdim qopuz aldım”

Nəzərə almaq lazımdır ki, eposdakı dəlilər Oğuz igidlərinə xas normaları və davranış qaydalarını kobud şəkildə və açıqçağına pozmaqdan usanmırlar. Onların bəzi hərəkətləri baş kəsib qan tökən, igidliklə ad qazanan və qürrələnən həmin qəhrəmanların həqiqi simasına yaraşmır. Təsəvvürə sığışmır ki, qəvi düşmənlə üz-üzə gəlib aşib-daşan enerjisini sərf edə bilmədiyi üçün, nə qədər gözlənilməz olsa da, Dəli Qarcar Oğuz elinin müqəddəs şəxsiyyəti Dədə Qorqudun üstünə yeriyir, ona qılınc qaldırır, sanki vuruşmağa adam axtarır. Yenə də oturaq həyatdan cana doymuş Dəli Qarcarın hirsini başına vurur və o, hirsini soyutmaq üçün Dədə Qorquddan (əslində Baybörədən!) maya görməmiş min buğra, min qısır ayğır, qoç görməmiş min

qoyunla yanaşı, “Bin də quyriqsız-qulaqsız köpək götürün. Bin dəxi bürə götürün mana“, – söyləyir (6, s.56).

Ağlagəlməzdir ki, Dəli Ozan məclisdə yeyib “qarnın toyurduqdan sonra” (6,s.64) qazanları çevirib tökür, zurnaçıları və nağaraçıları qovur, ziyafətdə iştirak edənlərin bəzisini döyür, bəzisinin başını yarıır. Hətta Dəli Ozanın dəlilik dərəcəsi o səviyyədədir ki, sonradan bahasını verib alası olsa da, milli epos tarixində atı qopuza dəyişən ilk və son qəhrəmandır.

Beləliklə, “Dədə Qorqud” eposundakı “Dəli Domrul bo-yu” vasitəsi ilə Azərbaycan və ümumtürk dastan mədəniyyəti tarixində, qəhrəmanlıq eposları şəcərəsində yalnız igidlərin dö-yüş ənənələri deyil, türk xalqlarının həyat tərzinə uyğun olaraq, dinclik dövrünün də xüsusiyyətləri öz ifadəsini tapmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla Bəhlul. “Kitabi-Dədə Qorqud“un poetikası. Bakı, “Elm“ nəşriyyatı, 1999, s.44-58
2. Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji se-mantikası. Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı, «Elm», 1983, s.222-236.
3. Gökyay Orhan Şaiq. Dədəm Qorqud kitabı. İstanbul, 2000
4. Hacıyev Tofiq. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Ba-kı, Elm”, 1999
5. Kazımoğlu Muxtar. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 2006
6. Kitabi-Dədə Qorqud. (Tərtib edənlər: F.Zeynalov, S.Əlizadə). Bakı, “Yazıçı”, 1988
7. “Koroğlu”. Bakı, Gənclik, 1982, s.18
8. Koroğlu Xaliq. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, “Yurd”, 1999

Tərlan QULİYEV
Filologiya elmləri doktoru,
professor

**“KİTABİ-DƏDƏM QORQUD”:
OĞUZNAMƏ, YOXSALBAN ABİDƏSİ?**

Bu il, yəni 2015-ci il iyul ayının ikinci yarısında görkəmli arxeoloq, gözəl insan, böyük alim Qüdrət İsmayılzadənin Mərdəkanda yerləşən, onillərin zəhməti nəticəsində başa gələn cənnətə bənzər – gül-gülü, bilbül-bülbülü çağıran bağında dincələrkən, onun arxeologiya və etnoqrafiya muzeyini xatırladan bağ evində yerləşən zəngin kitabxanası ilə tanış olan zaman, əlimə Alla Axundovanın tərcüməsində rus dilinə çevrilən, filologiya elmləri doktoru, professor Xalıq Koroğlunun ön sözü ilə 1989-cu ildə Bakıda “Yazıçı” nəşriyyatında çap olunmuş “Qorqud atamızın kitabı” adlı əsəri keçdi. Mən bu kitabın ön sözünü, yəni başqa sözlə desək, professor Xalıq Koroğlunun bu tərcüməyə yazılmış giriş məqaləsini oxudum. Doğrudur, illər öncə, Xalıq Koroğlunun 1976-cı ildə Moskvada çap olunmuş “Oğuz qəhrəmanlıq eposu” adlı əsərini oxumuşdum. Lakin bu giriş məqaləsi ilə tanışlıq məndə professor Xalıq Koroğlunun mülahizələrinə qarşı müəyyən polemik fikirlər yaratdı ki, nəticədə, istər Xalıq Koroğlunun fikirlərinə qarşı olan düşüncələri və istərsə də bu mövzu ətrafında tamamilə yeni mülahizələri özündə birləşdirən bu məqalə ərsəyə gəldi.

Məlum olduğu kimi, “Dədə Qorqud kitabı”nın Drezden nüsxəsinin əlyazması üzərində belə bir cümlə yazılıb: “”Kitabi-Dədəm Qorqud ala-lisani-taifeyi-Oğuzan”. Bu cümlənin dəqiq tərcüməsi aşağıdakı kimidir: “Oğuzlar tayfasının (tayfalarının) dilində Dədəm Qorqudun kitabı”. Gördüyümüz kimi,

əlyazmanın üzərində yazılan bu cümlə, bu kitabın dəqiq şəkil-də Oğuz dillərində yazıldığını bildirməklə yanaşı, içini oxumadan belə, onun Oğuzlardan bəhs edəcəyini də güman etməyə əsas verir. Burada isə biz hamıya adi görünən və hamının cavabını guya çox yaxşı bildiyi bir sual vermək istəyirik: bəs Oğuzlar kimlərdir? Elmi ədəbiyyatın verdiyi məlumatlara görə, Oğuzlar adları ilk dəfə eramızın VI-VIII əsrlərində mövcud olmuş Göy türk xaqanlığı dövründə, VI-VIII əsrlərdə yaranmış Orxon-Yenisey abidələrində çəkilən türk tayfalarından biridir. Sonralar IX-X əsrlərdə bu tayfalara Sırdərya hövzəsi ətrafında təsadüf olunur ki, XI əsrdən sonrakı dövrlərdə də bu tayfalar Səlcuq dövlətinin tərkibində daha geniş yer tutaraq, bütün Yaxın Şərqi yürüşlər edirlər. Bəs, Göy türk xaqanlığı dövründən öncə, eradan əvvəl I minillikdən eramızın V əsrinə qədər mövcud olmuş Hun dövründə Oğuzlar kim olmuş və harada yaşamışlar? Bu suala isə müasir tarixşünaslıq elmi bir o qədər də dəqiq cavab verə bilmir. Tarix elmi Hun dövründən bəhs edərkən, bu dövlətin, bu tayfaların tərkibində digər tayfalarla yanaşı, bəzən Oğuzların dədə-babalarının, əcdadlarının adlarını çəksələr də, yenə də bu dövlətin tərkibində Oğuzların kim olduqları, onların bu dövlətin tərkibində hansı rol oynadıqları və ümumiyyətlə, Oğuzların bu zaman harada yaşadıkları bir o qədər də dəqiq bilinmir. Doğrudur, son onilliklərdə Hun tayfalarının miladdan çox-çox öncələrdən də Ön Asiyada yaşadıkları haqda bir sıra gözəl əsərlər yazılsa da, amma yenə də bu fikirlər, hələ ki, elmdə son söz kimi qəbul olunmur. Lakin, artıq eramızın X-XI əsrlərindən etibarən, vəziyyət bir qədər dəyişir. Qeyd etdiyimiz kimi, Səlcuq dövlətinin meydana gəlməsilə Oğuzların tarix səhnəsinə böyük qüvvə ilə çıxmaları nəticəsində artıq Oğuzlar haqqında bir-birinin ardınca məlumatlar verilməyə, əsərlər yazılmağa baş-

layır. Belə ki, hamıya məlum olduğu kimi, bu məlumatların başında ilk növbədə Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk” və Fəzlullah Rəşidəddinin “Came ət-təvarix” əsərlərində verdikləri məlumatlar dayanır. Daha sonralar, Osmanlı, Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu dövlətlərinin yaranması nəticəsində Oğuzların-Türkmanların intibaha yaxın bir hal yaşamaları ilə bağlı olaraq, bir-birinin ardınca “Oğuznamə”lər meydana çıxır ki, bütün bunlar da nəhayət, demək olar ki, XVII əsrdə Əbülqazi Bahadır xanın qələmə aldığı “Şəcərəyi-tərakimə” əsəri ilə tamamlanır. Bütün bu əsərlərə – bəzilərinin üzərində Oğuznamə, bəzilərinin üzərində isə Oğuznamə yazılmayan əsərlərin hər birinə baxsaq, bu əsərlərin heç birinin əslində dastan olmayıb, müəyyən mənada, tarix kitabları, Oğuzların, türklərin soy köklərindən, mifoloji düşüncələrindən, tarixi şəxsiyyətlərindən, şəcərələrindən, hərbi yürüslərindən bəhs edən əsərlər olduqlarını görürük. Bu mənada, bu əsərlər əsas etibarilə Oğuzların tarixlərini, onların keçmişlərini qələmə aldıkları üçün, həqiqətən də, “Oğuznamə” adını daşımağa tamamilə layiqdirlər. Lakin yenə də Oğuzların intibah dövründə, təqribən, XV-XVI əsrlərdə sonuncu dəfə üzü köçürülən, Oğuzların həyatından, məişətindən, qəhrəmanlıqlarından, sevgilərindən, mifik dünyagörüşlərindən bəhs edən “Kitabi-Dədə Qorqud dastanları” da Oğuznamədirmi? Diqqətlə baxdıqda isə, hələ yazıya alındığı zaman, bəzi boyları Oğuznamə adlandırılan “Dədə Qorqud kitabı” ilə XI-XVII əsrlərdə meydana çıxmış Oğuznamələr arasında müəyyən fərqlərin olduğunu görürük. Belə ki, XI-XVII əsrlərdə qələmə alınan Oğuznamələrdə Oğuzların tarixi kökləri, onların görkəmli şəxsiyyətləri, dini-mifoloji düşüncələri haqqında bilavasitə əsər yazmaq qarşısına bir məqsəd kimi qoyulursa, “Dədə Qorqud kitabı”nda biz bu məqsədi görmürük. “Dədə Qorqud dastanları” sadəcə

olaraq, Oğuzların müəyyən bir dövr həyatlarından, məişətlərindən, qəhrəmanlıqlarından bəhs edən əsərdir. Oğuznamələrdə qoyulan məqsədlər “Dədə Qorqud kitabı”nda da haradasa sezilirsə də, bizcə, bu da onu XV-XVI əsrlərdə Oğuznamə kimi görmək istəyindən irəli gəlir. Beləliklə, biz Oğuzlardan bəhs edən “Dədə Qorqud kitabı”nı XI-XVII əsrlərdə yazılmış Oğuznamələrlə eyniləşdirmir, sadəcə olaraq, bu əsərin XV-XVI əsrlərdə Oğuznamələr yarandığı zaman Oğuznaməyə çevrildiyi fikrinin üstündə dururuq. Bizcə, “Dədə Qorqud kitabı” XI əsrdən sonra yeni qüvvə ilə meydana çıxmış Oğuzların deyil, daha qədim Oğuzların, Azərbaycan ərazisində ən qədim zamanlardan, başqa sözlə desək, Hun dövrünün əvvəllərindən Azərbaycanda məskunlaşmış və Azərbaycan tarixində Alban dövləti kimi yer tutan, bu dövlətin təşəkkül zamanında Azərbaycanda yaşamış Oğuzların həyatından bəhs edən bir əsərdir. Doğrudur, qorqudşünaslıqda ara-sıra bu haqda da yazılıb. Amma bu deyilənləri – “Dədə Qorqud kitabı”nı XI-XVII əsrlər arasında meydana çıxan Oğuznamələrlə tutuşdurmaqla yeni nəticələrə də gəlmək olar. Belə ki, məsələn, biz “Dədə Qorqud kitabı”nda istər “Divanü lüğət-it-türk”də, “Came ət-təvarix”də, “Şəcəreyi-tərakimə”də və istərsə də başqa əsərlərdə gördüyümüz 24 Oğuz boyun adlarına, onların xüsusiyyətlərinə, adların izahlarına, bu boylardan çıxan görkəmli şəxsiyyətlərin isimlərinə və bu boylarla əlaqədar olaraq əsərlərində verilən digər əlvan xüsusiyyətlərə rast gəlmirik. Sadəcə olaraq, “Kitab”ın müqəddiməsində Dədə Qorqudun Bayat boyundan olduğu haqqında məlumat almaqla, Qayı boyunun adına təsadüf edirik. Sonralar isə bütün “Kitab” boyu Qazanın da adına daha çox Salur Qazan kimi rast gəlir, onun da Salur boyundan olduğunu güman edirik. Deməli, “Dədə Qorqud kitabı”nda Dədə Qorqud Oğuzları üçün Oğuzların sonralar

“Divanü lüğat-it-türk”də, “Came ət-təvarix”də, “Şəcəreyi-tərakəmə”də görüyümüz 22-24 boyu artıq keçmiş mərhələdir. Və hətta, bu mənada, Oğuz tarixinin görkəmli tədqiqatçısı Faruq Sümərin də “Oğuzlar” adlı əsərində yazdığı: “Oğuzların 24 boydan ibarət olduqları haqda məlumatlar da XI əsrdən qədimə getmir” fikri də özünü doğrultmur. Çünki, Dədə Qorqud Oğuzları Oğuz tarixində mühüm yer tutan 24 Oğuz tayfasını da demək olar ki, öz içində, daxilində birləşdirir. Məsələn, “Dədə Qorqud kitabı”nda öz əzəməti ilə təsvir olunan Bayandır xan yəqin ki, hər hansı bir boyun, konkret şəkildə desək, “Divanü lüğat-it-türk”də Oğuz tayfaları sırasında üçüncü yerdə adı çəkilən, damğası verilən Bayındurlar boyunun yaradıcısı idi. Eyni zamanda, məlum olduğu kimi, Qazan xan da atasının adının Ulaş olmasına baxmayaraq, dastanda adətən, Salur Qazan kimi xatırlanır. Və hətta “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy”da Burla xatun Qazana “Salur bəgi, Salur görgi” kimi xitab edir. Deməli, Qazan bəy də Salur boyunun bəyi, bu tayfanın başçısıdır. Məlumdur ki, bu boyun da adı Mahmud Kaşğarının “Divan”ında Salğur boyu kimi qeyd olunmaqdadır. Hətta, maraqlıdır ki, bir yerdə – “Basat Dəpəgözü öldürdüyü boyda” Basat Dəpəgözə soy soylayarkən Qazanın adını “Salur oğlu Qazan” kimi təqdim edir. Deməli, buradan da bir daha Qazanın Salur boyunun başçısı olduğunu güman etmək olar. Beləliklə, bu faktların hamısı onu göstərir ki, əslində sonralar, “Divanü lüğat-it-türk”də, “Came ət-təvarix”də, “Şəcəreyi-tərakimə”də rast gəldiyimiz boylar ilk növbədə, “Dədə Qorqud” Oğuzları içərisində yaranmış, sonradan digər Oğuzların arasında yayılmışdır. Bu faktı “Dədə Qorqud kitabı”ndan gətirilən daha bariz bir nümunə ilə sübut etmək olar. Məsələn, “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu” boyda belə bir cümlə var: “Anun

ardınca, görəlīm, kimlər yetdi. Yigirmi dörd boyun oxşayan Dəli Tondaz yetdi. Anun ardınca bin qövm başları Dügər yetdi. Anun ardınca bin Bəgdiz başları Əmən yetdi. Anun ardınca toquz qoca başları Aruz yetdi. Saydıqımca oğuz bəgləri dükənsə olmaz.” Beləliklə, bu cümlələrə baxsaq, onlarda verilən digər informasiyaları saf-çürük etmədən, bu cümlələrdə xatırlanan “bin qövm başları Dügər”in sonralar Kaşğaridə verilən on səkkizinci boy olan Tügərlər tayfasının başçısı, “bin Bəgdiz başları Əmən”in isə yenə də Mahmud Kaşğaridə verilən səkkizinci boy olan Bügdüzlərin tayfasının başçısı olduğunu və bu tayfaların Qalın Oğuz içində mövcud olduğunu deyə bilərik. Və eyni zamanda, bu informasiyalardan, hətta, bu tayfaların və bütövlükdə Qalın Oğuzun əhalisinin sayını da güman etmək olar. Çünki “bin qövm başları, bin Bəgdiz başları” dedikdə ən azı min nəsil, qohum-əqraba, ailə nəzərdə tutulur. Buradan da istər Dügərin, istərsə də Əmənin başçılıq etdiyi tayfaların kiçik tayfalar deyil, öz ətrafında minlərlə insanı birləşdirən tayfalar olduğu məlum olur. “Dədə Qorqud kitabı”nda bu məlumatları oxuyarkən istər-istəməz Mahmud Kaşğarinin verdiyi bir məlumat da yada düşür. Belə ki, Mahmud Kaşğari 22 oğuz boyunu sadaladıqdan sonra yazır: “...Bu saydığım boylar kökdür. Bu kökdən bir sıra oymaqlar çıxmışdır. Onları söyləmədim, sözü qısa kəsdim”. Bu mənada, yuxarıdakı cümlələrə bir daha nəzər saldıqda, Salur Qazanın dayısı Aruzun Daş Oğuzun başçısı olduğunu bilsək də, yuxarıdakı informasiyada “toquz qoca başları Aruz” ifadəsinin Oğuz boylarının oymaqlarına aid olduğunu da güman etmək olar. Bizə elə gəlir ki, həm boylara, həm oymaqlara aid belə nümunələri dastanı vərəqləməklə yenə də tapmaq olar... Eyni zamanda, biz “Qazılıq qoca oğlu Yegnək” boyunda üç yerdə “24 sancaq bəgi” ifadəsinə, sonuncu – “İç oğuz Taş oğuz asi

olub Beyrək öldüğü” boyunda isə üç yerdə “Üç oq, Boz oq” ifadələrinə rast gəlirik. Deməli, “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının sonralar Kaşğaridə, Fəzlullah Rəşidəddində, Əbülqazi xanda görəcəyimiz 22-24 oğuz tayfalarından, Oğuzları əsasən iki yerə bölən “Üç oq, Boz oq” bölgülərindən xəbərləri vardır. Çünki, bizcə, ən azından “Dədə Qorqud kitabı”nda rast gəldiyimiz “24 sancaq bəgi” ifadəsi təqribən 24 oğuz tayfası, boyu bölgüsünə uyğun gəlir. Amma maraqlısı burasındadır ki, “Dədə Qorqud kitabı”nda istər Dügər, Bəgdüz tayfaları, istərsə də “24 sancaq bəgi” və “Üç oq, Boz oq” ifadələri çox adi şəkildə deyilir və sakitcə üstündən keçilir. Və dediyimiz kimi, Qalın Oğuz əsasən iki yerə, İç Oğuz və Taş Oğuz deyə bölgülərə ayrılır. Sonda isə Taş Oğuz İç Oğuzla asi olduqdan sonra məğlub olarkən, Taş Oğuz bəgləri bir-bir Qazanın əlini öpərək, İç Oğuzla tabe olurlar. Bütün bunlar isə bizcə, “Kitab”ın özündən də göründüyü kimi, “Kitab”da artıq Oğuz tayfa ittifaqının keyfiyyətcə tamamilə yeni bir mərhələyə keçdiyini və yeni bir dövlətin, Alpları, Alpanlar dövlətinin, Alban dövlətinin yarandığını açıq şəkildə göstərir. Buna görə də “Kitab”da artıq ayrı-ayrı tayfaların üzərində dayanılmır, onlar haqda geniş söhbət açılmır. Bizcə, bu mənada “Dədə Qorqud kitabı” Oğuz tayfalarının bir daha birləşdiyi və Alban dövlətinin yarandığı dövrü əks etdirən abidədir. Çünki, dastandan gördüyümüz kimi, ən azından “Kitab”da Oğuz tayfaları dəfələrlə Qalın Oğuz kimi xatırlansa da, artıq Qalın Oğuzun başçısı Qazan xan “Oğuzlar başı Qazan” kimi deyil, “Basat Dəpəgözü öldürdüyü boyda” iki yerdə “Alpları başı Qazan”, “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu” boyda isə “Alpanlar başı Qazan” kimi yad edilir. Dastanda biz dəfələrlə məsələn, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı”, “Uşun qoca oğlu Səgrək” boylarında Alp ərənlər, Alp yigitlər, Alp ər ifadələri ilə

yanaşı, eyni zamanda, “Salur Qazanın evi yağmalandığı”, “Basat Dəpəgözi öldürdüğü”, “Bəkil oğlu Əmran”, “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıkardığı”, “İç oğuz Daş oğuz asi olup Begrək öldüğü” boylarında Alp Ərən, Alp Rüstəm, Alp Uruz kimi şəxs adlarına və həmçinin, “Basat Dəpəgözi öldürdüğü” və “Uşun qoca oğlu Səgrək” boylarında “Alpımız Salur oğlu Qazan”, “Alpımız Salur Qazan” ifadələrinə də rast gəlirik. Eyni zamanda, qeyd etdiyimiz kimi, “Alplar başı Qazan” ifadəsi də əsərdə bir neçə yerdə öz əksini tapır. Amma, maraqlıdır ki, yenə də qeyd etdiyimiz kimi, dastanda iki yerdə “Alpanlar” sözü təsadüf edirik: “Qazılıq qoca oğlu Yegnək” boyunda Yegnək yoldaşlarına yuxusunu danışarkən deyir: “...Ağ-boz atlar çapdırır alpanlar gördüm. Ağ işıqlı alpları yanıma saldım”. Və bu ifadələrdən biri hətta düşmənin dilindən deyilir. Məsələn, “Qazan bəg oğlu, Uruz bəgin dustaq olduğu” boyda oxuyuruq: “Məgər başı açuq Tatyən qələsindən, Aqsəqa qələsindən kafərin casusu vardı. Bunları görüb Təkurə gəldi. Aydır: “ Hay, nə oturarsan, itüni ulatmıyan, çətüğünü molatmıyan! Alpanlar başı Qazan oğlanı ilə sərxoş olup, yaturlar” – dedi”. Beləliklə, gördüyümüz kimi dastanda artıq Qalın Oğuz dövləti əhalisi başdan-başa Oğuzlardan ibarət olan və düşmənin də qəbul etdiyi Alban dövlətidir. Bizə elə gəlir ki, bu məqamda yeni yaranan Alpan-Alban dövləti də öz adını məhz alp-igid-ər sözündən almış olur.

Burada bir məsələni də xatırlatmaq yerinə düşər. Belə ki, biz bir qədər yuxarıda “Kitab”ın əlyazması üzərində “”Kitabı-Dədəm Qorqud ala-lisani-taifeyi-Oğuzan” yazıldığını söyləmiş və onun tərcüməsinin aşağıdakı şəkildə olduğunu demişdik: “Oğuzlar tayfasının (tayfalarının) dilində Dədəm Qorqudun kitabı”. Bu cümlədəki “Oğuzlar” sözünü oxuduqda istər-istəməz qədim yunan tarixçisi Strabonun Albaniyadan bəhs edərkən

onun əhalisinin 26 dildə danışdığını söylədiyi fakt yada düşür. Belə ki, Qalın oğuz içində mövcud olan 24 sancağın, tayfanın ən azı min nəfərdən ibarət olduğunu, hər tayfanın da Mahmud Kaşğari demişkən özünəməxsus ləhcəsi, dili olduğunu nəzərə alsaq, Strabonun bəlkə də hərəsi bir ləhcədə danışan oğuz tayfalarını nəzərdə tutduğunu da güman etmək olar.

Beləliklə, “Dədə Qorqud kitabı”na bütövlükdə nəzər saldıqda bu əsərin mahiyyətindən, məğzindən, onun Azərbaycanda ən qədim zamanlardan, Hun dövründən yaşayan Oğuzlardan, bu oğuzların həyat tərzlərindən, məişət şəraitlərindən, onların qəhrəmanlıqlarından, sevgilərindən, dünyagörüşlərindən bəhs edən, heç bir əfsanəyə, mifə bürünmədən, onları çox real şəkildə əks elətdirən və eyni zamanda, bu Oğuzların tayfa ittifaqından yeni bir mərhələyə, daha yüksək mərhələyə, dövlət quruluşu mərhələsinə qədəm qoyduqları dövrdən bəhs edən bir əsər olduğunu görürük. Bu mənada, “Dədə Qorqud kitabı” Alban abidəsi, Alban dövründə Azərbaycan Oğuzlarının ortaya qoyduqları əsərdir. Bizə elə gəlir ki, bu əsər tarix baxımından hələ ki, məlum olan ən qədim Oğuzlardan bəhs edən əsər, həm də eyni zamanda, ən qədim bədii Oğuz abidəsidir. Bu mənada, “Dədə Qorqud kitabı”, həmçinin, ən qədim Oğuznamə və sonralar yaranan bütün Oğuznamələrin başında duran və onların yaranmasında bilavasitə iştirak edən Oğuznamədir. Lakin məqalənin əvvəlində də qeyd etdiyimiz kimi, kitabı XI-XVII əsrlərdə meydana çıxan Oğuznamələrlə eyniləşdirmək də olmaz. Çünki, artıq bir dəfə yuxarıda söylədiyimiz kimi, “Kitab”da XI-XVII əsrlərdə meydana çıxan Oğuznamələrdə qoyulan məqsədlər bu əsərin qarşısında qoyulmur. “Kitab”da dediyimiz kimi, sadəcə olaraq, Alban Oğuzlarının həyatı, sevgisi, məişəti təsvir olunur. Bu əsərin məhz XV-XVI əsrlərdə meydana çıxmasının səbəbi isə, XV-XVI əsr-

lərdə dediyimiz kimi, yeni Oğuzların, Səlcuq Oğuzlarının intibah dövrü ilə əlaqədardır. Çünki, məhz bu dövrdə yeni Oğuzlar öz tarixlərinə, öz köklərinə bir daha qayıtmaq istəmiş, öz şanlı tarixlərini bütün Şərqi xalqlarına bildirməyə çalışmışlar. Və bu anda təbii ki, Əbu Bəkr Tehraninin “Kitabi-Diyarbəkiriyyə”, Dəvadarinin “Dürər üt-tican”, Ətayinin “Leyli və Məcnun” poemalarından və başqa əsərlərdən anlaşıldığı kimi xalq arasında məlum olan, lakin islamın, islam mədəniyyətinin, islam təfəkkürünün gəlişi ilə bir qədər arxaya keçmiş “Dədə Qorqud kitabı” yenidən ehyatlanmış və XI-XVII əsrlərdə meydana çıxan Oğuznamələrdən birinə çevrilmişdir. Diqqətlə baxsaq, əslində “Dədə Qorqud kitabı”nın o Oğuznamələrlə bir o qədər də əlaqəsi yoxdur. Sadəcə olaraq, yeni oğuznamələr yaranan dövrdə “Dədə Qorqud kitabı”nın ortaya çıxması yeni Oğuzlar üçün, Səlcuq Oğuzları üçün öz dədə-babalarını şanlı bir tarixə bağlamaq nöqtəyi-nəzərindən sanki göydəndüşmə bir əsər olmuş və onlar da bu əsərdən lazımınca istifadə etmişlər. Və istər Osmanlı, istər Ağqoyunlu, istərsə də Qaraqoyunlu dövlətlərinin Oğuzları Alban dövrü Oğuzlarını unuduqları və öz tarixlərini Orta Asiyayla, Türküstanla bağladıqları üçün bu məqamda “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu dəfə üzünü köçürüb, ortaya çıxarıb, onu eyni zamanda Oğuznamə kimi təqdim edərkən, “Kitaba” “Türküstanın dirəyi”, “Amid soyunun aslanı” və s. Türküstanla bağlı ifadələr, anlayışlar əlavə etmişlər. Bu fakt “Kitab”ın əvvəlki əsrlərdə, əvvəlki dövrlərdə üzünü köçürdən katiblərin ona xristianlıq, islam və s. donu geydirdikləri katib əlavəsi kimi özünü açıq-aydın göstərir. Bu mənada, bəzi boyların başında gələn “Oğuz zamanında” ifadəsi də yeni oğuzların əlavəsindən və oğuzların tarixinin qədim olduğun göstərməkdən başqa bir şey deyil... Bu məqamda bir məsələni də qeyd edək.

Bizə elə gəlir ki, “Kitab”ın müqəddiməsinin birinci cümləsi olan “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın bayat boyundan Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı” cümləsi də “Kitab”a sonradan əlavə olunmuş, Alban dövləti dövründə yaşamış, Dədə Qorqudu Peyğəmbər əleyhissəlamla, islam peyğəmbəri ilə eyni dövrdə yaşamasını nəzərə çarpdırmaqdan ibarət olmuşdur.

Beləliklə, bütün bu deyilənləri, yəni “Dədə Qorqud kitabı”nın mənşə etibarilə türkünəstanla bağılı olmadığını, bu abidənin Alban dövründə Azərbaycanda yarandığını sonradan Orta Asiyaya transfer olduğunu sübut etmək üçün daha bir faktı nəzərə çatdırmaq olar. Belə ki, məlum olduğu kimi elmi ədəbiyyatda oğuzlardan ilk dəfə və geniş şəkildə danışan Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk” əsərində biz heç yerdə “Dədə Qorqud kitabı”na, dastanına, onun qəhrəmanlarına təsadüf etmirik. Bu isə o deməkdir ki, XI əsrə qədər Orta Asiya türkləri bu və ya digər mənada demək olar ki, “Dədə Qorqud dastanları”nı tanımırlar. Və yaxud da tanısalar da bu dastan onların arasında o qədər də populyar deyildir. Digər tərəfdən “Dədə Qorqud kitabı”nı Azərbaycanla bağlayan ilk növbədə, məhz bütün tədqiqatçıların da dediyi kimi, onun dil xüsusiyyətidir. Məlum olduğu kimi tədqiqatçılar hətta indi də Dədə Qorqudun bəzi ifadələri üzərində mübahisələr aparır, anlaşılmaz bəzi ifadələri bu və ya digər şəkildə yozurlar. Bizə elə gəlir ki, məhz bu anlaşılmaz ifadələr səlcuq oğuzlarının deyil, bilavasitə Alban oğuzlarının dillərində işlənmiş kəlmələrdir ki, onlar da unudulmuş və müasir günümüz üçün arxaikləşmişdir. Beləliklə, bütün yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirsək, “Dədə Qorqud kitabı”nın oğuznamə deyil, Alban oğuzlarının, “Dədə Qorqud oğuzları”nın həyatından bəhs edən Azərbaycan tarixində özünəməxsus yer tutan Alban dövlətinin abidəsi olduğunu demək olar. Bu əsər sadəcə olaraq

XI-XVII əsrlərdə oğuznamələr meydana çıxan zaman yenidən ortaya, ərsəyə çıxmış və bu zaman yaranan bütün oğuznamələrin başında durmaqla özü də bir oğuznaməyə çevrilmişdir.

Ədəbiyyat tariximizin ilk sufi qəhrəmanı

Yazılı ədəbiyyat tariximizin başında duran, məğzi, mahiyyəti, əsas nüvəsi eramızın VII əsrinin sonlarına yaxın formalaşmış qurtaran, lakin bu zamana qədər, eyni zamanda, bu zamandan sonra bir neçə dəfə yazıya alınan, üzü köçürülən, redaktəyə məruz qalan “Dədə Qorqud kitabı”nda əks olunan xüsusiyyətlərdən biri də dini məsələlərdir. Lakin dastanda əksini tapan islami xüsusiyyətlərin dastanda sxematik şəkildə yer aldığı da elə ilk baxışdan görünür. Bu onu göstərir ki, dastanı bizə gəlib çatan variantda düzüb-qoşan, yazıya alan, kitabı çevirən müəllif, katib islamın əsaslarını, islam dinini, ərəb dilini gözəl bilmiş, əsəri redaktə və yaxud da tərtib edərkən, onu kitabı çevirərkən, islam mühitini nəzərə alaraq, dastana islam xüsusiyyətləri əlavə etsə də, dastanın məğzinin, nüvəsinin islamdan əvvəlki dövrlərə aid olduğunu bildiyi üçün, islamlaşmaya əsasən bir qədər üzdən yer ayırmış, abidəni daha qatı şəkildə islamlaşdırmamışdır. Bu mənada, həqiqətən də, istər abidənin müqəddiməsində, istərsə də ayrı-ayrı boyların əksəriyyətində yer alan islam dininə aid xüsusiyyətlərin boyların mahiyyəti ilə, məğzi ilə, bir o qədər də bağlılığı yoxdur. Bu xüsusiyyətlər əksər boylarda əsasən illüstrativ, başqa sözlə desək, abidəyə daha çox islam ruhu vermək xarakteri daşıyır. Məhz bu nöqtəyi-nəzərin nətcəsidir ki, biz dastanın müqəddiməsində islami elementlərin bolluğu ilə rastlaşırıq. Məsələn, “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyundan, Qorqud ata diyərlər, bir ər qopdı. Oğuzın, ol kişi təmam

bilicisi idi, – nə diyərsə, olurdı. Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi.
Həq təala anın könlinə ilham edərdi... Dədə Qorqut soylamış:

Allah-allah diməyincə işlər onmaz
Qadir tənri verməyincə ər bayımaz.
Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz.
Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.
Ölən adam dirilməz, çıxan can gerü gəlməz.
Bir yigidin qara tağ yumrısınca malı olsa,
yığar – dərər, tələb eylər, nəсібindən
artuğun yiyə bilməz...

Dədə Qorqut genə soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış:
Ağız açub ögər olsam, üstimizdə tənri görkli!
Tənri dostu, din sərveri Məhəmməd görkli!
Məhəmmədin sağ yanında namaz qılan Əbubəkr siddiq
görkli!

Axır separə başıdır, əmmə görkli.
Hecəsinləyin düz oqinsa, yasin görkli.
Qılıç çaldı, din açdı şahı-mərdan Əli görkli
Əlinin oğulları – peyğəmbər nəvalələri –
Kərbəla yazısında yəzidilər əlində şəhid oldı –
Həsənlə Hüseyin iki qardaş bilə, - görkli.
Yazılıb-düzilib gögdən endi tənri elmi Quran görkli.
Ol Quranı yazdı – düzdi, üləmələr ögrəncə köydi – biçdi
Alimlər sərveri Osman Üffan oğlu, görkli.
Alçaq yerdə yapıubdır tənri evi Məkkə görkli.
Ol Məkkəyə sağ varsa, əsən gəlsə, sidqi bitün hacı görgülü.
Sağış günində ayna görkli, ayna günü oquyanda qutbə
görkli.

Qulaq urıb dinləyəndə ümmət görkli.
Minarədə banlayanda fəqih görkli...
...Qamusına bənzəmədi cümlə aləmləri yaradan

allah – tənri görkli

Ol ögdigim yuca tənri dost oluban mədəd irsün, xanım,
hey!

Dediyimiz kimi, boylarda da islami xüsusiyyətlər, Allah-təalanın adının çəkilməsi, Allah-təaladan hacət dilənməsi və s. məsələlər illüstrativ xarakter daşıyır. Məsələn, “Dirsə xan oğlu Buğac xan” boyunda Bayandır xanın adamları Dirsə xanı qara otağa qondurub “Anun kim oğlu-qızı olmıya, tənri-taala anı qarğayıbdur, biz dəxi qarğarız” – dedikdən sonra, Dirsə xan evinə dönüb halalına “Səndənmidir, bəndənmidir, tənri-taala bizə bir yetman oğul verməz, nədəndir?” – deyə sual edir. Və nəzir-niyazdan sonra “Əl götürüb, hacət diləyirlər, bir ağzı dualının alqışı ilə allah-taala onlara bir əyal verir”. Daha sonra isə dünyaya gələn bu oğlan meydanda buğanı basır. Və sonda Dədə Qorqud gələrək “Adını bən verdüm, yaşını allah versün” – deyir. Belə bir məsələyə, yəni Allah-təaladan hacət dilədikdən sonra, övladın dünyaya gəlməsi məsələsinə “Qam Bөрөнin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda da rast gəlirik. Belə ki, oğlu olmayan Baybөрө Allah-təaladan bir oğul, Baybican isə bir qız istəyir: “Allah-təala məni qarğayıbdır... Bəglər, tacım-təxtim üçün ağlaram. Bir gün ola düşəm öləm, yerimdə-yurdımda kimsə qalmıya”, - dedi. Böylə digəc qalın Oğuz bəgləri yüz göyə tutdılar. Əl qaldırıb, dua eylədilər. “Allah təala sənə bir oğul versün...Bunun üzərinə bir qaç zəman keçdi. Allah-təala Baybөрө bəgə bir oğul, Baybican bəgə bir qız verdi”.

Dədə Qorqud qəhrəmanları istər tək-tək, istərsə də birlikdə düşmənlə döyüşə girərkən də Allah-təalaya, Allahın Rəsuluna üz tuturlar. Məsələn, “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq oldığı” boyda iki yerdə – Qazan xan bir özü düşmənlə döyüşə girərkən, bir də oğlunu düşmənin əlindən qurtarmağa gedərkən, döyüşə girməmişdən əvvəl “Qonur atından yerə

enir, aqub gedən arı sudan abdəst alır. Ağ alını yərə qoyur. Nəməz qılır, ağlayır. Qadir tənridən hacət diləyir. Yüzün yərə sürür. Məhəmmədə salavat gətirir”. “Uşun qoca oğlu Səgrək boyunda” Səgrək də qardaşını qurtarmağa gedərkən, əvvəlcə Allahın Rəsuluna salavat gətirir: “Oğlan turdı, atına bindi. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirdi. Kafərə qılıc qoydı, basdı qələyə tıqadı”. Oğuz qəhrəmanları birlikdə də döyüşə girərkən Allah-təalaya və onun Peyğəmbərinə üz tuturlar. Biz bu hadisəylə Oğuz qəhrəmanlarının birlikdə döyüşə girdikləri bir neçə boyda – “Salur Qazanın evi yağmalandığı”, “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək”, “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu” boylarında təsadüf edirik. Belə ki, aşağı-yuxarı bu boyların hamısında oğuz qəhrəmanları birlikdə döyüşə girərkən “Ari sudan abdəst alaraq, ağ alınlarını yərə qoyub iki rükət nəməz qılırlar. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirirlər”. Eyni zamanda, cəmi üç boyda “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək”, “Qazılıq qoca oğlu Yegnək” və “Salur Qazanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı” boylarında Oğuz qəhrəmanları “Kafərin kəlisasını yıxaraq, yerində məscid yapır, keşişlərini öldürür, ban banladır, əziz tanrı adına xütbə oxudurlar”.

Dastanda islamın tərənnümündən danışarkən, abidədə əksini tapan daha iki məsələ diqqəti cəlb edir. Bunlardan biri “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul” boyunda iki yerdə, “Qazılıq qoca oğlu Yegnək” və “Bəkil oğlu Əmranın” boylarında bu və ya digər şəkildə təkrarlanan, tədqiqatçıların “İxlas” surəsinin tərcüməsi adlandırdıqları Allah-təalanın tərənnümü, digəri isə demək olar ki, hər boyun axırında yenə də bu və ya digər şəkildə təkrarlanan Dədə Qorqudun alqışdır:

Yucalardan yucasan,
Kimsə bilməz necəsən, əziz tənri!
Anadan toğmadın sən, atadan olmadın.

Kimsə rizqin yemədin.
Kimsəyə güc etmədin.
Qamu yerdə əhədsən, allahu səmədsən!
Adəmə sən tac urdun,
Şeytana lənət qıldın.
Bir suçdan ötüri dərgahdan sürdün.
Nəmrud gögə ox atdı,
Qarnı yarıq balığı qarşu tutdın.
Ululığına həddin, sənin boyun – qəddin yoq!
Ya cismlə cəddin yoq!
Urdığın ulatmıyan ulu tənri!
Basduğun bəlürtmİYən bəllü tənri!
Götürdüğün gögə yetürən görklü tənri!
Qaqduğın qəhr edən qəhhar tənri!
Birligünə sığındım, çələbım, qadir tənri!
Mədəd səndən!

Hər boyun sonunda da Dədə Qorqud gələrək, hər boya demək olar ki, bir az aşağı, bir az yuxarı aşağıdakı şəkildə yum verir:

Ağ saqallu baban yeri uçmaq olsun!
Ağ birçəklü anan yeri behişt olsun!
Axır-sonı arı imandan ayırmasun!
“Amin!” deyənlər didar görsin!
Ağ alnunda beş kəlmə dua qıldıq qəbul olsun!
Allah verən umudun üzülməsün!
Yığışdırsun, duruşdursun, günahlarını
Adı görklü Məhəmməd Mustafa yüzi suyuna
bağışlasun, xanım, hey!

Dastanda əksini tapan dini atributlardan biri də müqəddəs Qurani-Kərimdir. Belə ki, “İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrək öldüğü” boyda Taş oğuz İç oğuz asi olan zaman, or-

taya Müshəf gətirilərək, and içilir və hətta, Beyrək də bu and içməyə dəvət edilir.

Beləliklə, dastana nəzər salsaq, abidədə yer tutan dini hadisələr, dini təsvirlər, islamın tərənnümü əsasən yuxarıda qeyd etdiyimiz motivlərdən ibarətdir. Lakin bunlarla bərabər, ayrı-ayrı boylarda ayrı-ayrı personajların dilində də bu və ya digər şəkildə dinlə əlaqədar məsələlərə rast gəlirik. Məsələn, “Dirsə xan oğlu Buğac xan” boyunda Dirsə xan deyir: “Qırq yoldaşım, aman! Tənrinin birliyinə yoxdur guman”, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı” boyda Qaraca Çoban Qazana “Ölürsəm sənün uğruna bən öləyim. Allah-təala qorsa, evini bən qurtarayım”, Qazan xanın oğlu Uruz yenə də “Mərə kafir aman! Tənrinin birliginə yoqdır guman”, digər bir yerdə “ana həqqitənri həqqi” deyir. “Basat Dəpəgözi öldürdüyü” boyda da Basat Təpəgözün əlindən qurtararkən, Təpəgöz ondan “Oğlan, qurtuldunmu?” soruşduqda, Basat üç dəfə “Tənrim qurtardı” söyləyir və hətta, bir yerdə Təpəgöz Basatı gümbədə salarkən, Basat “La ilahə ilallah Məhəmməd Rəsulallah” deyərək, gümbəddən qurtulur. “Bəkil oğlu Əmran”ın boyunda da Əmran döyüşə getmək istəyərkən, atasından icazə alan vaxt aşağıdakı sözləri deyir: “Ala gözlü üç yüz yigidin mana vergil yoldaşlığa, Dini-Məhəmməd yoluna dürişəyim sənünçün”. Boyun sonunda da Əmran kafərlə vuruşarkən, oğlan zəifləyən zaman kafər: “Oğlan, alındunsa tənrinəmi yalvarırsan? Sənün bir tənrin varsa, mənüm yetmiş iki bütخانam var!”– dedi. Oğlan aydır: “Ya asi məlun, sən pütələrünə yalvarırsan, mən ələmləri yoqdan var edən allahıma sığındım”-dedi. Həq təala Cəbrayılə buyurdu kim: “Ya Cəbrayıl var, şol quluma qırq ərcə qüvvət verdim” – dedi. Oğlan kafəri götürdü, yerə urdı... Kafər aydır: “Yigit, aman, sizün dinə nə deirlər, dinünə girdim”, – dedi. Parmaq götürüb, şəhadət gətürüb müsəlman oldı”.

Vəssəlam. Beləliklə, əgər gözümdən bir şey qaçmayıbsa, müqəddimədə və “Qam Bөрөннн оғлн Bamsı Beyrək” boyunda Dədə Qorqud haqqında deyilən bir neçə fikirdən, “Duxa qoca oғlı Dəli Domrul” və “Qazlıq qoca oғlı Qanturalı” boylarında qoyulan bir neçə məsələdən başqa, dastanda islam dini ilə əlaqədar deyilən, tərənnüm olunan fikirlər aşağı-yuxarı göstərdiklərimizdən ibarətdir. Bunlar haqqında isə istər bizdə, istərsə də türk qorqudşünaslığında kifayət qədər yazılıb. Bunlar islam dininin tərənnümünün dastanda demək olar ki, üzdə olan, görünən tərəfləridir. Dastanda isə islamla bağlı adi oxucu gözü ilə görünməyən daha bir sıra məsələ vardır ki, bunlar da istər bizdə və istərsə də bizim bildiyimiz qədərincə türk qorqudşünaslığında, demək olar ki, araşdırılmayıb. Lakin bu məsələlərin geniş izahına keçməzdən əvvəl “Duxa qoca oғlı Dəli Domrul” boyuna da qısa şəkildə münasibətimizi bildirmək istəyirik. Belə ki, bir qədər yuxarıda islam dini ilə əlaqədar məsələlərin dastana əlavə olunduğunu söyləmişdik. Dastana diqqətlə nəzər saldıqda, bu, həqiqətən də, belədir. Lakin dastanda təkcə “Duxa qoca oғlu Dəli Domrul” boyu digər boylardan fərqlənir. Belə ki, bütövlükdə dastanda islam dini ancaq bu boyun məğzində, cövhərindədir. Belə ki, boyda Allahın birliyinə inanan, onu qəbul edən boyun qəhrəmanı Dəli Domrul, Əzrayılın varlığını qəbul etmir, onu tanımır. Sonradan isə günahını etiraf edən Dəli Domrulu Allah-təala bağışlayır, ona və həyat yoldaşına yüz qırx il ömür verir.

Beləliklə, biz bir daha məhz “Duxa qoca oғlı Dəli Domrul” boyunun islamla, onun məzği ilə, mahiyyəti ilə daha çox bağlı olduğunu deyir, islam dini ilə bağlı digər əlamətlərin isə dastana bir qədər katiblər tərəfindən əlavə edildiyini söyləyirik. Bizcə, sözümdə həqiqət vardır. Çünki dastana ötəri şəkildə nəzər salmaq belə, dediklərimizi sübuta yetirir. Məsələn,

yuxarıda bir dəfə xatırladığımız kimi, təkcə elə Dədə Qorqudun hər boyun sonunda boya verdiyi yuma nəzər salsaq, burada qədim türk təfəkkürü, qədim Oğuz inancıyla, islam inancının birləşdiyini, yumun əsas məğzini isə məhz qədim türk inancı ifadə etdiyini, islam inancının buraya əlavə olunduğunu açıq-aşkar görmək olar.

Yerlü qara tağın yıqılmasun!
Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsün!
Qamın aqan görklü suyun qurumasun!
Qanadların ucı qırılmasun!
Qadir səni namərdə möhtac etməsün!
Çaparkən, ağ-boz atın büdrəməsün!
Çalışanda qara polat uz qılıcın güdəlməsün.
Allah verən umuzın üzülməsün!
Axır-sonı arı imandan ayırmasun!
Ağ alnunda beş kəlmə dua qıldıq, qəbul olsun!
Yığışdırsun-duruşdırsun güqnahınızı
Adı görklü Məhəmmədə bağışlasun.
Xanım, hey!

Beləliklə, deyilənlərə yekun vurarkən, bir daha bildirmək istəyirik ki, bura qədər deyilənlər dastanda ilk baxışla duyulan, görünən məsələlərdir və bunlar haqqında qorqudşünaslıqda müəyyən mənada fikirlər söylənmiş və yazılmışdır. Lakin dastanda Dədə Qorqud haqqında, eyni zamanda, “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək” və “Qanlı qoca oğlu Qanturalı” boylarında islam dini ilə bağlı elə məsələlər vardır ki, onlar islam dininin daha dərin qatlarıyla bağlıdır. Məsələn, biz Dədə Qorqud haqqında müqəddimədə və “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda oxuyuruq: “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı. Oğuzın, ol kişi təməm bilicisi idi, nə diyərsə, olurdı.

Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlünə ilham edərdi...” “Dədəyi qoa-qoa Dəli Qarçar on yelək yer aşurdi. Dədə Qorqudun ardından Dəli Qarçar irdi. Dədənin anısı anıtdı, tənriyə sıqındı. İsmi-əzəm oqıdı. Dəli Qarçar qılıcın alinə aldı. Yuqarisından öyge ilə həmlə qıldı. Dəli bəg dilədi ki, Dədəyi dəpərə çala. Dədə Qorqut ayıtdı: “Çalırсан, əlün qurısun!” – dedi. Həq təalanın əmrilə Dəli Qarçarın əli yuqaruda asılı qaldı. Zira Dədə Qorqut vilayət issi idi, diləgi qəbul oldı. Dəli Qarçar aydır: “Mədəd, aman, əlamən! Tənriyin birliginə yoqdır güman! Sən mənim əlümi sağaldı gör, tənriyin buyruğılə, peyğəmbərin qövlilə qız qarındaşı Beyrəgə verəyin!” – dedi. Üç kərrə ağzından iqrar eylədi. Günahına tövbə eylədi. Dədə Qorqut dua eylədi. Dəlinin əli həq əmrilə sapasağ oldı”.

“Dədə Qorqud kitabı”ndan nümunə gətirdiyimiz bu parçada Dədə Qorqudun şəxsiyyəti ilə bağlı üç məsələ diqqəti cəlb edir. 1.Həq-təalanın onun könlünə ilham etməsi, 2.Dədə Qorqudun ismi-əzəm oxuması və 3.Dədə Qorqudun vilayət issi – sahibi olması. Məlumdur ki, Dədə Qorqudun şəxsiyyəti haqqında, onun ata, dədə, övliya, şaman olması barədə çox yazılıb. Lakin qorqudşünaslıqda onun bu üç xüsusiyyəti barədə az söz deyilmişdir. Belə ki, məşhur türk tədqiqatçısı Orxan Şaiq Gökyay “Dədə Qorqud kitab”ına həsr etdiyi fundamental araşdırmasında istər Dədə Qorqudun şəxsiyyəti haqqında dediyi fikirlərdə, istərsə də dastanda olan islami ünsürlərdən bəhs edərkən, Dədə Qorquda ilham verilməsi və onun vilayət issi-sahibi olması barədə danışmamış, ancaq və ancaq ismi-əzəm haqqında bəhs etmişdir. “Dədə Qorqud kitab”ının gözəl tədqiqatçılarından biri olan mərhum Bəhlul Abdulla isə “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası” adlı əsərində dastandakı dini məsələlərə geniş yer ayırsa da, ilham məsələsindən ümumiyyətlə danışmamış, Dədə Qorqudun ismi-əzəm oxuması və vi-

layət issi olması barədə qısa bir cümlə deyib keçmişdir. Bizim isə Dədə Qorqudun şəxsiyyəti ilə bağlı nəzərə çatdırmaq istədiyimiz bu üç məsələ Dədə Qorqud surətinin, Dədə Qorqud şəxsiyyətinin öyrənilməsilə bağlı çox mühüm xüsusiyyətlər olub, onun islam dini baxımından da çox önəmli şəxsiyyət olduğunu ortaya qoyur. Bu xüsusiyyətlər, eyni zamanda, Dədə Qorqudun, hətta, belə demək mümkünsə, hardasa sufi bir qəhrəman olduğunu, onun özündə sufilərə məxsus xüsusiyyətlər daşdığını da bəlli edir. Beləliklə, məsələni çox uzatmadan, birinci təqdim olunan ilham məsələsinə münasibət bildirərək, onu demək olar ki, mənbələrdə ilham feyz yolu ilə insanın qəlbinə çatdırılan bilgi, Allah-təalanın birbaşa və yaxud da mələk vasitəsilə insan qəlbinə təlqin etdiyi müsbət hisslərdir. İlham, eyni zamanda, insanın qəlbində birdən meydana çıxan, maddi mənbəyi məlum olmayan məlumatlardır. Bəzi sufi alimlərinə görə, ilham ağıldan kənar verilən xəbərlərin, hisslərin, duyğuların, bilgilərin mənbəyidir. İlk sufilərə görə ilham, eyni zamanda, təkcə maddi məlumatların deyil, həm də, dini, ilahi, mistik məlumatların da mənbəyi ola bilər. Bir qrup alim isə əqli məlumatların düşüncə nəticəsində insan qəlbinə ilahi ilham yolu ilə verilə biləcəyinin mümkünlüyünü də qəbul edir. Bu yöndən, nəzəri bilgilərin də ilham yolu ilə meydana çıxma biləcəyi güman edilir. Bir sıra alimlər isə bəzi xüsusi şəxslərdə ilhamın ayrıca bir məlumat mənbəyi olduğu fikrini də ortaya qoyurlar. Bu görüşləri bölüşən sufilərə görə, ilham, Allah-təala tərəfindən birbaşa və yaxud da mələk vasitəsilə insan qəlbinə çatdırılan ən doğru məlumatlardır. Buna görə də insanlara bilmədiklərini öyrədəcəyini vəd etdiyi və Məhəmməd Peyğəmbərdən (s.a.s) sonra vəhy qapısı bağlandığı üçün, Allah-təala bu məlumatları insanlara ilham vasitəsilə ötürür (İslam ensiklopediyası) .

Qeyd etdiyimiz kimi, dastanda islam dini ilə bağlı Dədə Qorqudun şəxsiyyətinə aid olan xüsusiyyətlərdən biri də onun vilayət issi – sahibi olmasıdır. Məlumdur ki, Haqqa gedən yolda hər bir arif, sufi şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət mərhələlərindən keçir. Bu mərhələlərin hər birinin isə onlarla mənzili vardır. Belə mənzillərdən biri də vilayət mənzilidir. Yenə də məsələni çox uzatmadan demək olar ki, sufi-irfani təliminə görə, vilayət, insan qəlbinin bütövlükdə haqqın nuru ilə dolması, salikin özünü fani bilməsi, zahiri aləmin heç bir təsirinə məruz qalması halıdır. Vilayət bütün həqiqətləri əhatə edən anlamdır. O, haqqa yaxınlıq və haqq sevgisi ilə bağlıdır (Nəsib Göyüşov).

İsmi-əzəm gəldikdə isə onu demək olar ki, dini ədəbiyyatın verdiyi məlumatlara görə, ismi-əzəm Allah-taalanın ən böyük adlarından biridir. Lakin bu ad gizlidir. Nə Allah-taalanın özü, nə də Məhəmməd Peyğəmbər (s.a.s.) bu ad barədə açıq-aşkar bir söz deməmiş, lakin onun haqqında müəyyən işarələr etmişlər. Məsələn, bir rəvayətə görə Peyğəmbər salavatullah, ismi-əzəmin müqəddəs Qurani-Kərimin “Bəqərə”, “Ali-İmran” və bir rəvayətə görə isə “Ta Ha” surələrində mövcud olan “Allahu la ilahə illa huvəl həyyul qəyyum” cümləsindən ibarət olduğunu söyləmişdir. Yəni başqa sözlə desək, alimlərə görə, ismi-əzəm bəlkə də Allah-taalanın bu cümlədə olan “Həyy” və “Qəyyum” adlarıdır. Bəzi rəvayətlərdə isə ismi-əzəmin “İxlas” surəsinə bənzədiyi də söylənilir. Həzrəti Ayişədən gələn rəvayətə görə isə, ismi-əzəm Allah-taalanın “Ya Allah”, “Ya Rəhman”, “Ya Rəhim” “Ya Rəbb” və s. adlarından biridir. Bəziləri isə “Ya Lətif”, “Ya Vəhhab” kimi Allah-taalanın 99 adının içində olan bu adlarından birinin də ismi-əzəm olduğunu söyləyirlər. Ümumi qənaətə görə isə, bütövlükdə ismi-əzəm dua deyil, Allah-təalanın adlarından biridir. Sadəcə olaraq, ismi-əzəmlə edilən dua Allah dərgahında daha tez qəbul

olunur. Peyğəmbər salavatullah da bu dua ilə bağlı aşağıdakı fikri söyləmişdir: “Allah-taala ismi-əzəmi anaraq ondan müəyyən şey tələb edənin tələbini yerinə yetirir. İsmi-əzəmlə dua edildikdə, duanı qəbul edir” (İslam ensiklopediyası). Beləliklə, dediklərimizi ümumiləşdirsək, bu qənaətə gələ bilərik ki, ismi-əzəm dua olmasa da, hər-halda Allah-taalaya edilən hər bir duada Allah-taalanın bir neçə adının çəkildiyini nəzərə alsaq, ismi-əzəmin də həmin adlardan biri olduğunu güman etmək olar. Eyni zamanda, ismi-əzəmin də məhz həmin dua zamanı xatırlanacağını qəbul etsək, şərti şəkildə ismi-əzəm duasının olduğunu da müəyyən mənada qəbul etmək olar.

Bütün bu deyilənləri araşdırdıqdan sonra isə, bir daha Dədə Qorqud şəxsiyyətinə qayıtdıqda, onun övliya, ata, dədə olmaqla bərabər, eyni zamanda, hörmətli, izzətli bir islam nümayəndəsi və hətta, əgər belə demək mümkünsə, sufiləşməyə doğru gedən bir qəhrəman, obraz olduğunu da söyləyə bilərik. Çünki Allah-taala hər bəndəsinə qayıbdən dürlü xəbərlər söyləmək səlahiyyəti verməz, könlünə ilham etməz, dualarını qəbul etməz, onu vilayət sahibi saymaz. Lakin Allah-taala Dədə Qorquda bu xüsusiyyətlərin hamısını vermişdir. Allah-taala həm onun könlünə ilham edir, vilayət sahibi sayır, həm də dualarını qəbul edir. Eyni zamanda, “Qam Bөрөнün oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Allah taalanın Dədə Qorquda inayəti – qayğısı, köməyi, hüsnü rəğbəti olduğu da məlum olur. Belə ki, Dədə Qorqud Dəli Qarçarın yanından elçilikdən qayıtdıqdan sonra Baybörə bəy ondan Dəli Qarçardan qızı alıb-almadığını soruşduqda, Dədə Qorqud: “Allahın inayəti, ərənlərin himməti oldu; qızı aldım” söyləyir. Bu isə o deməkdir ki, Dədə Qorqud Oğuzda ata, dədə kimi nə qədər böyük hörmətə malikdirsə, eyni zamanda, islam dininin nümayəndəsi olmaq etibarilə də o qədər yüksək, ali məqamlara malikdir, sufidir. Bu mənada,

Dədə Qorqud tək-cə qədim türk inanclarının deyil, eyni zamanda, islam dininin də dərin qatlarına əsaslı şəkildə bələddir. Onun tək-cə elə ismi-əzəm oxuması və eyni zamanda, onu dua adlandırılmaması, onun həm bu dua ilə bağlı və həm də, ümumiyyətlə islamla əlaqəli bütün məsələləri mükəmməl şəkildə bildiyini nümayiş etdirir. Beləliklə, gördüyümüz kimi, dastanı düzüb-qoşan, yazıya alan müəllif, katib “Dədə Qorqud kitabı”nda islama zahirən üst qatda bir qədər illüstrativ şəkildə yanaşsa da, əslində Dədə Qorqud şəxsiyyətində islamla əlaqədar qeyd olunan bu üç məsələ ilə bağlı çox dərin məsələlərə toxunur. Bütün bu məsələlər isə katibin, müəllifin Dədə Qorquda vermək istədiyi islami xüsusiyyətlərin üst qatlarda deyil, əsərin alt qatlarında, kodlar şəklində olduğunu sübuta yetirir. Və belə görünür ki, müəllif və yaxud da katib əslində Dədə Qorqudun islamla bağlı olduğunu bir o qədər də nəzərə çarpdırmaq istəməmiş, lakin əsəri islam mühitində düzüb-qoşduğu və yaxud da yazıya aldığı üçün, islami xüsusiyyətlərdən vaz keçə bilmədiyi anda, həmçinin Dədə Qorqudu ürəkdən islamla bağlamaq istədiyi zaman, Dədə Qorqud obrazına islami xüsusiyyətlər əlavə etmiş, lakin bunu qısa, amma əsaslı şəkildə etmişdir. Beləliklə, Dədə Qorquda aid islamla bağlı bu xüsusiyyətlərin hardasa sufiliklə də bağlı olduğunu qəbul etsək, onda “Dədə Qorqud kitabı”nda sufiliyin ilk növbədə Dədə Qorqud obrazından keçdiyini və dastanda bu obrazın bu istiqamətdə ilk addım olduğunu da inamla söyləmək olar. Lakin “Dədə Qorqud kitabı”nda sufiliyin əlamətlərini özündə bariz şəkildə daşıyan elə qəhrəman vardır ki, “Dədə Qorqud kitabı” yazılı ədəbiyyat tariximizin başında durduğundan, həmin qəhrəmanın xüsusiyyətlərini öyrənməklə də biz, ədəbiyyat tariximizin ilk sufi qəhrəmanının kim olduğunu da öyrənmiş oluruq.

Beləliklə, “Dədə Qorqud kitabı”nda mövcud olan 12 boya nəzər saldıqda, qeyd etdiyimiz kimi, bütün məğzi, cövhəri dinlə bağlı olan “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul” boyunu çıxdıqdan sonra, islamla daha çox bağlı olan boyun “Qanlı qoca oğlu Qanturalı” boyu olduğunu görürük. Məsələ burasındadır ki, bu boy ilk növbədə dini terminlərin, dini ifadələrin bolluğu ilə də seçilir və bu dini terminlər, ifadələr eyni zamanda, daha çox boyun əsas qəhrəmanı olan Qanturalının dilindən söylənilir. Məsələn, Qanturalı kafərin sərhəddinə çatdıqda “Həq təala inayət eyləsə, Üç canvəri öldürsəm”, daha sonra, kafərlə görüşdükdə isə “Tənri buyurğilə, peyğəmbər qövlilə, Qızını almağa gəlmişəm!” – deyir. Maraqlısı budur ki, Qanturalını görən Selcan xatun da “Həq təala atamın könlinə rəhmət eləsə, kəbin kəsüb məni ol yigidə versə” söyləyir. Daha sonra, hər dəfə meydana buğa ilə, aslanla, buğra ilə döyüşməyə girən Qanturalı adı görklü Məhəmmədə salavat gətirir. Üçüncü dəfə buğra ilə döyüşə girən Qanturalıya yenə də tanrı tərəfindən inayət olunur. Buğra ilə döyüşə girərkən, Qanturalı: “Yaradan qadir tənriyə sığundım. Bir buğradan dönəyinmi? İnşallah, bunun dəxi başın kəsəyim” – deyir. Qanturalı buğanı yıxdıqdan sonra isə, hətta, Təkur da: “Vallah, bu yigidi gözüm gördi, kön-lüm sevdi” – söyləyir. Nəticədə isə Qanturalı: “Həq təala yol verdi, vardım. Ol üç canvəri öldürdüm” – deyir. Sonda Qanturalının üstünə yağı gələrkən, Selcan xatun Qanturalını oyatdıqda, Qanturalı: “Amənnə və Səddəqna! Məqsudumuz həq təala dərğahında hasil oldu” söyləyir. Və bundan sonra o, “arı sudan abdəst alır. Ağ alını yerə qoyur. İki rükət namaz qılıb, atına minir. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirir”. Və yenə də sonda atası Qanturalı ilə görüşərkən, Allaha şükürlər eyləyir.

Beləliklə, gördüyümüz kimi, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı” boyu öz dini ifadələri, terminləri ilə bütün boylardan daha

zəngindir. Doğrudur, biz bu zənginliyi bir də “Qam Bөрөнin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda görürük. Lakin “Bamsı Beyrək” boyunda gördüyümüz bu dini xüsusiyyətlər, qeyd etdiyimiz kimi, daha çox Dədə Qorqud obrazı ilə bağlıdır. Bu mənada, dastanda Qanturalı ilə tay-tuş olan cavanlar sırasında Beyrək obrazının bəzi xüsusiyyətlərini çıxmaq şərtilə, Qanturalı kimi dinlə bağlı olan demək olar ki, ikinci obraz yoxdur. Doğrudur, yenə elə “Qam Bөрөнin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Dəli Qarçarın dilindən iki dəfə “Allah eşqinə” kəlməsi səslənsə də, amma bu, yenə də məsələni həll etmir, Dəli Qarçarı dinin daçıyıcısı olmaq baxımından Qanturalıya yaxınlaşdırmır.

Beləliklə, dastanda təsvir olunan gənc Oğuz qəhrəmanlarının obrazlarına baxsaq, onların heç birinin Qanturalı qədər islam dini ilə bağlı olduğunu görmürük. Məsələn, Salur Qazanın oğlu Uruz dustaq olarkən, ağacla söyləşən zaman, bəzi dini şəxsiyyətlərin və s. adlarını çəksə də, əslində o, islam dininə deyil, qədim türk inancına sığınır: “Kafərlər Uruzı alub qənərə dibinə gətürdilər. Uruz aydır: “Mərə kafər, aman! Tənrinin birliyinə yoqdur güman! Qoun məni bu ağacla söyləşəyim”, – dedi. Çağırıb ağaca soylamış, görəlīm, xanım, nə soylamış:

“Ağac!”, “Ağac!” dersəm sana ərinmə, ağac!

Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac!

Museyi-Kəlimin əsası ağac!

Böyük-böyük suların köprisi ağac!

Qara-qara dənizlərin gəmisini ağac!

Şahi-mərdan Əlinin Döldülünün əyəri ağac!

Zülfüqarın, qınılə qəbzəsi ağac!

Şah Həsənlə Hüseyinin beşigi ağac!

Əgər ərdir, əgər övrətdir, qorxısı ağac!

Başın ala baqar olsam, başsız ağac!

Dibin ala baqar olsam, dibsüz ağac!

Məni sana asarlar, götürməgil, ağac!
Götürəcək olursan, yigitligüm səni tutsun, ağac!
Bizim eldə gərək idin, ağac!
Qara hindu qullarıma buyuraydım,
Səni para-para toğriyalardı, ağac!

Maraqlıdır ki, “Qam Bөрөнin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda da Oğuzda dörd üzü niqablı igiddən biri olan Bamsı Beyrək, Parasarın Bayburt hasarından kəndirlə yerə enən zaman, Allaha şükr eyləsə də, onu bu qaladan qurtaran kafər qızına qayıdıb onu alacağına söz verərkən-and içərkən, islam inanclarına sığınaraq “Allaha and olsun”, “Peyğəmbərə and olsun” ifadələrini işlətmir. Yenə də qədim türk inancına sığınır: “Qılıcıma toğranayın! Oxıma sancılayın! Yer kibi kərtləyin, topraq kibi savrılın! Sağlıqla varcaq olursam, Oğuzla gələb, səni halallığa almaz isəm!” –deyir. Doğrudur, Qanturalı da bir yerdə – Selcan xatunı aldıqdan sonra ata-anasını görmədən gərdəyə girmək istəməyəndə belə and içir. Amma Qanturalı obrazını təhlil etdikdə onun nəinki islamla bağlı olduğunu, hətta, özündə sufi xüsusiyyətləri daşdığıının da şahidi oluruq.

Beləliklə, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı” boyuna nəzər saldıqda, boyun gənc qəhrəmanı Qanturalının Sarı donlu Selcan xatun eşqinə dörd dəfə “Hu” dediyini görürük: “Qanturalı Sarı tonlu qız eşqinə bir “hu!” dedi. “Mərə, buğanızı qoyu verin, gəlsün!”, “Sarı tonlu qız eşqinə bir “hu!” – dedi, Qanturalı: “Mərə kafər, aslanını qoy – ver gəlsün!”, “Sarı tonlu qız eşqinə bir “hu!” dedi. Qanturalı uru turdı. Aydır: “Mərə, mən bu dəvənin burnına yapışcaq, ol qız sözilə yapışdı, - deərlər...” – dedi”, “Sarı tonlu qız eşqinə bir “hu!” – dedi. Qanturalı adı görklü Məhəmmədə salavat gətürdi”.

Ərəb dilinin qrammatikasına görə “Hu” – (huvə) ərəb dilində üçüncü şəxs təkini bildirən əvəzlikdir. İlk sufi mən-

bələrində isə sufilərin cəm halını, məqamını – insanın xatirini, nəfs və diqqətini pozan bütün amillərin götürülməsi, qəlbin və diqqətin ancaq haqda cəmlənməsi, hər şeyin fani, haqqın isə baqi olması halını yaşayan salikin tövhid anlayışını ifadə etmək məqsədilə “Hu bila Hu” – “Ondan başqa O” söylədiyi ifadəsi içərisində işlənən kəlmədir (Nəsib Göyüşov). İbn əl-Ərəbiyə görə, “Hu”, Allahın heç bir varlığın müşahidə etmədiyi mütləq qeyb və sirr olan zatına işarədir. “Hu”, bəzi mütə səvvüflərin varlıq mərtəbələrini “lahut”, “cəbərut”, “mələkut” və “nasut” mərtəbələri şəklində sıraladıqları sırada ilk mərtəbə olan “lahut” mərtəbəsidir. Bu mərtəbə, Allahın bütün ad və sifətlərinin batin və həqiqət olan mərtəbəsidir.

Eyni zamanda, bəzi sufilərə görə, Allah sözündəki “əlif” hərfi tərifi hərfidir. “Lam” hərfinin təşdidli olması, yəni iki dəfə tələffüz edilməsi isə tərifi qüvvətləndirmək üçündür. Nəticədə, Allah sözünün əsli “he” (h) hərfidir. Buna görə də, bütün canlıların alıb-verdikləri hər nəfəsdə Allahın adı olan “he” səsi vardır. Bu mənada, alınan hər nəfəsdəki “he”-nin qaynağı qəlb, verilən hər nəfəsdəki “he”-nin qaynağı isə ərşdir. “Hu” kəlməsindəki “vav” (u) isə ruhun adıdır.

Sufi ədəbiyyatın verdiyi məlumata görə, ilk sufilər kəlməyi-tohidi, yəni “La ilahə illəllah”-ı söyləməklə, Allah-taalanı zikr etmiş, həmin mənəni ifadə edən “Hu” kəlməsi isə təriqətlər meydana çıxdıqdan sonra yaranmışdır. Sufilərə görə, zikrlərin ən fəzilətli Allah-taalanı O-ndan bir şey istəməmək anlayışıyla ifadə edən sözlə zikr etməkdir. Buna görə də Allah-taalanın zatı adı olan və heç bir tələb mənası daşımayan “Hu” kəlməsi sufilər tərəfindən ən fəzilətli zikr kimi qəbul edilmişdir. Həzrəti Əlinin də Allah-taalanı ən çox – “Ya Hu, Ya mən Hu, La ilahə illa Hu” sözləri ilə zikr etdiyi məlumdur. Bundan onun səbəbini soruşduqda, onun “Hu”nun “ismi-

əzəm” olduğu dediyi rəvayət edilir. Qəzzali də “La ilahə illəlah”ın ümumi camaatın, “La ilahə illa Hu”-nun isə xüsusi insanların tövhidi olduğunu söyləmişdir. Sufilərin qənaətinə görə, Allah-taalanı hər hansı bir adla zikr edən zaman ondan müəyyən şey tələb edilir. Məsələn, “Kərim” adıyla səxavətlik, hörmət, yaxşılıq, ehsan, “Şafi” adıyla isə şəfa, sağlamlıq umulur və s. Lakin bu adlar sırasında yalnız “Hu” adı Allah-təaladan heç bir şey ummadan, ancaq O-nun zatını nəzərdə tutur. Sufilərə görə bu, onlar tərəfindən edilmiş ən kamil kəşfdir (İslam ensiklopediyası).

Beləliklə, gördüyümüz kimi, Qanturalı da Allah-taalanın başqa adlarını çəkməyərək, sadəcə olaraq, dörd dəfə “Hu” deyib meydana girir. Bu isə o deməkdir ki, Qanturalı ən çətin döyüşlərə, ölüm-dirim mübarizəsinə girərkən belə, sufilər kimi, Allah-taaladan heç nə ummur, sadəcə olaraq, onun zatına, onun sevgisinə sığınır. Allah-taalaya olan bu sevgi isə, əgər belə demək mümkünsə, Qanturalıya görə, Selcan xatunun timsalında, onun surətində təcəlli edir. Belə ki, Qanturalı hər dəfə döyüşə girərkən, dostları onu öyüb “Sarı tonlu Selcan xatun köşkdən baqar, Kimə baqsa, eşqilə oda yaqar!” söyləyərək, Selcan xatunun eşqinə döyüşə həvəsləndirirlər. Sufilərə görə isə eşqin özünəməxsus təlimi, nəzəriyyəsi, şərhi vardır.

Sufilərə görə, hədisi-qüdsidə rəvayət edilən və təsəvvüf aləmində böyük yer tutan “Mən gizli bir xəzinə idim, bilinməyi istədim və bu üzdən aləmi yaratdım” anlamındaki cümlədə keçən “bilinməkdə” məqsəd mərifət, “istəməkdən” məqsəd də məhəbbət, yəni eşq olduğu bildirilir. Sufilərə görə, Allahın sevgi ilə təcəlli etməsindən aləm meydana gəlmişdir. Bu ilk təcəlliyə “Həqiqəti-Məhəmmədiyyə” də deyilir. Aləmin var olma səbəbi Həzrəti-Məhəmməd həqiqəti, yəni Allahın ona olan əzəli eşqidir. Buna görə də həzrəti-peyğəmbərə

“Həbibullah” və “Məhbubi-kibriya” da demişlər. Həllacdan gələn və sonrakı sufilərdə gözəl ifadəsini tapan bu nəzəriyyə, daha sonra, eşq mövzusunun işləyən sufilərin çıxış nöqtəsi olmuş, bütün sufilər eşq mövzusunda görüşlərini bu dairə ətrafında genişləndirmişlər. Bu görüşə görə, aləm eşqdən yaranmışdır, bütünü əhatə edən eşqin izini və təzahürünü görmək mümkündür. Təsəvvüfdəki hər şeyi əhatə edən küllü, ümumi və xüsusi eşq buradan yanaşılmışdır. Sufilər, əsasən, eşqin beş növündən bəhs etmişlər: Bəhimi (heyvani), təbii, ruhani, əqli, ilahi eşq. Bəhimi eşq əyyaş, günahkar və alçaq kimsələrin bildikləri, nəfsi-əmmarənin əsiri olan, əslində həva və həvəsdən ibarət olan aşıqların eşqidir. Bu, şəhvət və nəfsi arzuların eşqidir. Ağıl (məqul) və şəriət (məşru) çərçivəsində olmayan bəhimi eşq pis və günah sayılır. Təbii eşq isə ünsürlərdəki lətafətdən hasil olan maddi və cismani bir eşq olub, aqlın və elmin hakimiyyətində olmasa pisdirdir. Ruhani eşq isə xüsusi adamlarda olan maddi və mənəvi gözəlliklərə qarşı duyulan eşqdır. Belə bir eşqə tutulan kimsə özünü şəhvətdən qorusa, bu eşq onu ariflər dərəcəsinə yüksəldə bilər. Mələküt aləminə çıxmaq üçün nərdivan vəzifəsi daşıyan bu eşq, məqbul sayılır. Əqli eşq isə məlaküt aləmində təcəlli edən gözəllikləri tamaşadan hasil olur. İlahi eşqə buradan keçilir. İlahi eşq, eşqlərin ən yüksəyidir. Sufilər məqbul və məşru çərçivədə qalması şərtilə hər növ eşqi yaxşı sayır və birindən digərinə keçə-keçə eşqlərin ən yüksəyi olan ilahi eşqə qovuşmaq istəyirlər. Buna əngəl olduğu üçün sufilər şəhvət, arzular və nəfsani istəklərin təsirində qalan eşqi pisləyirlər.

İbn əl-Ərəbiyə görə isə sevgi üç növdür. İlahi məhəbbət, ruhi məhəbbət, təbii məhəbbət. Həm Allahın bizə olan sevgisinə, həm də bizim ona olan sevgimizə ilahi məhəbbət deyilir. İlahi məhəbbət Allahın əvvəlcə öz zatını, sonra isə bizi sevməsi

deməkdir. Allahın zatını sevməsi, eyni zamanda, özündən qıraqdakı varlıqları da sevməsidir. Buna görə də, bütün varlıqlar elə əzəldən ilahi məhəbbətə qovuşmuşlar. Bütün varlıqlar Allahın onlara olan məhəbbətilə zühur edir və təcəlli surətilə meydana çıxır. Ona görə də, hər növ sevgi hansı şəkil və surətdə görünürsə görünsün, ilk və həqiqi qaynağı olan ilahi məhəbbətlə mütləq əlaqəlidir. Ruhani sevgi, sevənin sevdiyi hər şeyi sadəcə sevgilisi üçün sevməsi və sevgilisinin muradından başqa heç bir şey düşünməməsi, başqa sözlə, aşıqın öz iradəsindən fani olaraq, məşuqun iradəsi ilə hərəkət etməsidir. Eşqin qayəsi aşıqla məşuqu zatlari baxımından birləşdirməkdir. Ortada Allahın gözəlliyindən və ona duyulan sevgidən başqa bir şey olmadığından, əslində Allahdan başqasını sevmək də mümkün deyildir. Allahdan başqasını sevmək, gözəllərə və gözəl şeylərə vurulmaq əslində Allahı sevməkdir. Çünki əşyada təcəlli edən və özünü göstərən yeganə gözəllik onun gözəlliyidir.

İbn Ərəbi insan sevgisini ilahi mənbəyə bağlayır. Ona görə dünya gözəllikləri şəkildə təcəlli edən Allah olduğu kimi, aşıqın gözündən bu gözəllikləri seyr edən də Allahdır. Bütün sevən və sevilənlərdə ilahi sevginin bir izini, əksini müşahidə edən arif, eşq və məhəbbəti Allahın bir sifəti olaraq qəbul edir və bu sifətin onun kimi sonsuz olduğunu bildirir (İslam ensiklopediyası).

Beləliklə, sufilər kimi, dörd dəfə “Hu” deyib Allah-taalanın zatına, sevgisinə sığınan Qanturalının eşqini, sevgisini də bizə elə gəlir ki, məhz bu kontekstdə, sufilərin eşq haqqında olan təlimləri, nəzəriyyəsi əsasında şərh etmək mümkündür.

“Qanlı qoca oğlu Qanturalı” boyunda digər boyların heç birində rast gəlmədiyimiz və Qanturalıdan başqa heç bir qəhrəmana aid olmayan bir cümlə oxuyuruq: “Qanturalı cəmal və kəmal iyəsi yigit idi.” Bizə elə gəlir ki, məhz bu cümlə də das-

tanı yazıya alan müəllifin və yaxud da katibin Qanturalını bir daha sufi qəhrəman kimi təqdim etmək istəyindən irəli gəlir. Çünki Qanturalıya aid edilən “cəmal” və “kəmal” sifətləri adi təyinlər olmayıb, sufi-dini mühitdə işlənən ifadələrdir. Bu mənada, “cəmal” və “kəmal” terminlərinin sufi təlimində özünəməxsus şərhləri vardır. Belə ki, Qəzzaliyə görə, “qüsursuz və nöqsansız olmaq” mənasında həqiqi və mütləq kamal Allaha xasdır. Ədalət və elm sifətləri kimi ilahi bir sifət olan kamal sifətinə də sahib olması insan tərəfindən arzu edilir. İnsan üçün həqiqi kamal Allahın zəti, sifətləri və feilləri haqqında mərifət sahibi olmasıdır. “Camal”a gəldikdə isə, “camal” Allahın lütf və rızasına dəlalət edən, ad və sifətlərini, O-nun mütləq gözəlliyini ifadə etmək üçün işlədilən bir sufi terminidir. Sufilərə görə, aləm bütün rəngarəngliyi ilə ilahi bir gözəlliyə sahibdir. Başqa sözlə desək, aləmdəki gözəllik ilahi gözəlliyin təcəllisindən ibarətdir. İbn əl-Ərəbiyə görə, gözəl olan Allah, aləmi öz surəti kimi yaratdığı üçün, aləm bütünlükdə gözəldir. Aləm ilahi gözəllikləri əks etdirən bir ayna olduğundan, İbn əl-Ərəbi aləmi və ondakı gözəlliyi sevməyi layiq bilir. Gözəl olduğu üçün Allahı sevənin, aləmi də sevməsi, eyni şəkildə, gözəl olan aləmi sevənin, elə Allahı sevməsi öz-özlüyündə Allahın camal sifətini aşkar etmiş olur. Bu mənada, bizcə, dastanda “Qanturalı cəmal və kəmal iyəsi yigit idi” deyilməsi adi sözlər olmayıb, Qanturalını məhz sufi qəhrəman kimi xarakterizə edən, onun Allah-tallanın bütün digər sifətləri ilə bərabər “cəmal” və “kəmal” sifətlərini də tanıyan, buna görə də onu bütün dastan qəhrəmanlarından fərqləndirən, ona sufi xüsusiyyətlər verən ifadələrdir. Məhz Qanturalıya verilən bu sifətlərin – sufilərə məxsus “cəmal” və “kəmal” sifətlərinin davamıdır ki, daha sonra – elə bu cümlədən sonra, dastanda, oxuyuruq: “Oğuzda dörd yigit niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqınuq

və Boz ayğırılı Beyrək”. Bizə elə gəlir ki, “cəmal” və “kəmal” ziyəsi olduqdan sonra Qanturalının Oğuzda niqabla gəzməsi tamamilə təbiidir. Çünki əgər türk inancına görə niqab “cəmal” və “kəmal” sahiblərini bədnəzərdən qorumağa xidmət edirsə, sufi təliminə görə cəmalı, başqa sözlə desək, Allahın təcəlli edən gözəlliklərini naməhrəmlərə göstərməkdən, ilahi gözəlliyin təcəllisini faş etməkdən çəkindirir. Məhz dastanda da belə olur. Qanturalı üzündən niqabını açan kimi Selcan xatun onun camalına aşıq olur: “Qanturalı niqabın sərpdi. Qız köşkdən bəqardı. Taraqlığı boşaldı, kedisi mavıldı. Avsal olmuş tana kibi ağzının suyu aqdı. Yanındağı qızlara aydır: “ Həq təala atamın könlinə rəhmət eləsə, kəbin kəsüb məni ol yigidə versə. Bunun kibi yigit heyf ola ki, canvərlər əlində həlak ola!” – dedi”.

Doğrudur, dastanda daha üç nəfərin niqabla gəzdiyinin şahidi oluruq. Bunlardan ikisinin – Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuqun sadəcə olaraq adları ilə tanış olsaq da, amma Beyrəyin niqabla gəzməsi barədə bir-iki cümlə həcmində daha artıq məlumat alırıq: “Banıçiçək aydır: “Mərə qızlar, bu yigit nə yigitdir?” Qızlar aydır: “Vallah, sultanım, bu yigit yüzi niqablu yaxşı yigitdir. Bəg oğlu bəg imiş”, - dedilər. Banıçiçək aydır: “Hey, hey, dayələr, (babam) mana bən səni yüzi niqablu Beyrəgə vermişəm, diərdi. Olmiya kim, bu ola. Mərə, çağırın, xəbərləşəyim”, – dedi. Çağırdılar, Beyrək gəldi. Banıçiçək yaşmağlandı”. Doğrudur, bu cümlələrdən Beyrəyin də niqabla gəzdiyi haqda məlumat alırıq. Amma Beyrəyin digər sufi və yaxud da islami xüsusiyyətlər daşdığı barədə bir o qədər də ətraflı bilgi əldə etmirik. Bütövlükdə dastanda Beyrəyin başına gələn əhvalatlardan, Beyrək haqqında nəql olunan hadisələrdən əslində Beyrəyin də adi qəhrəmanlardan olmayıb, Oğuzda öz nüfuzuna görə sayılıb-seçilən igidlərdən olduğu məlum olur. Buna görə də Beyrəyin də niqabla gəzməsini

məhz bu kontekstdə qəbul etmək olar. Amma burada kiçik bir məsələyə də diqqət yetirməyi vacib bilirik. Belə ki, Beyrək Banuçiçəyin yanına gələrkən, niqablı təsvir olunursa, Banuçiçək onun qarşısına çıxarkən yaşmaqlanır. Bu isə o deməkdir ki, Oğuz qəhrəmanları niqabla yaşmağın fərqi çox gözəl anlaşırlar. Deməli, yaşmaq sadə xalqın və yaxud da başqa sözlə desək, türk inancının, abır-həyanın, ismətin atributudursa, niqab bir qədər daha qəliz inancların, mürəkkəb halların, islamın, sufiliyin atributudur. Beləliklə, gördüyümüz kimi, Beyrək nə qədər nüfuz sahibi olub, eyni zamanda, niqabla gəzsə də, daşdığı sufi atributları baxımından Qanturalı ilə eyni səviyyədə dayanmır. Qanturalı isə bütün xüsusiyyətləri ilə sufi qəhrəmandır. Yəni onun niqabla gəzməsi, camal və kamal yiyəsi olması, Allah-taala tərəfindən ona inayət edilməsi və nəhayət onun sufilər kimi dörd dəfə “Hu!” deyərək meydana atılması, onu tamamilə əsl sufi qəhrəman kimi xarakterizə edir. Bu baxımdan Qanturalı, hətta, dastanın mənəvi baş qəhrəmanı olan, Allah-taala tərəfindən könlünə ilham edilən, vilayət sahibi olan, ismi-əzəm duasını bilən Dədə Qorquddan da daha artıq sufidir. Bütün bu dediklərimizi nəzərə alaraq, “Dədə Qorqud kitabı”nın ədəbiyyat tariximizin başında durduğunu qəbul etsək, daşdığı sufi xüsusiyyətlərinə görə bu dastanın qəhrəmanlarından biri olan Qanturalının da ədəbiyyat tariximizin ilk sufi qəhrəmanı olduğunu inamla söyləmək olar.

Əzizxan TANRIVERDİ
filologiya üzrə elmlər doktoru,
professor

QORQUDŞÜNASLIĞIN BƏZİ PROBLEMLƏRİ

Tarixdə çox kitablar olub, heç şübhəsiz ki, bundan sonra da olacaq. Hər kitabın da öz dünyası, öz dəyəri var: kitab var ki, onu əlinə almaq istəmirsən; kitab var ki, onu vərəqləməklə kifayətlənirsən; kitab var ki, onun haqqında nəsə bir yazı yazır və bir daha ona müraciət etmirsən; kitab var ki, onu cəmi bircə dəfə oxumaqla mənəvi dünyanı zənginləşdirirsən...; kitab da var ki, ruhuna hakim kəsilir, ruhunu ovsunlayır, ruhunu silkələyərək səni daim onun haqqında yazı yazmağa, söz deməyə sövq edir. Mənim üçün, həm də təkcə mənim üçün yox, hər bir türk üçün, hər bir ədəbiyyat bilicisi üçün belə bir nadir inci cəmi 154 səhifədən ibarət olan “səsi uzaq əsrlərdən gələn, gur işığı ilə tarixləri yarıb keçən... çiçəkləri solmaq bilməyən, əbədi təzə-tər qalan, zaman-zaman nəsilləri heyran qoyan bir sənət gülşəni” (F.Zeynalov, S.Əlizadə) məhz “Kitabi-Dədəm Qorqud ala lisani-taifeyi-oğuzan”dır – “ulu babamın kitabıdır, babamızın kitabıdır – dədə-babalarımızın ölümsüz yadigarıdır” (Anar). Qorqudşünaslara yaxşı bəlli olan bu ad bəzən eynilə, daha çox isə nisbətən dəyişikliyə uğramış şəkildə işlədilir: “Kitabi-Dədəm Qorqud”, “Dədəm Qorqudun kitabı”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Dədə Qorqud dastanları”, “Dədə Qorqud” eposu, “Dədə Qorqud kitabı”, “Kitab”... Mənim üçün necə sadələşdirilməsindən, hansı formada təqdimindən asılı olmayaraq, bu ideonimlərin (adların) hər biri doğmadır...

“امدي” Drezden nüsxəsinin 232-ci səhifəsindəki bu yazılış şəkli müxtəlif mənalı sözlər kimi transkripsiya olunub:

O.Ş.Gökyayın nəşrində: imdi. İmdi kardaşuz, kıyma maña, dedi (İstanbul, 2000);

M.Erginin nəşrində: imdi. İmdi kardaşuz, kıyma maña didi (Ankara, 1958);

H.Araslının nəşrində: imdi. İmdi qardaşlar, qıyma maña! – dedi (Bakı, 1977);

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: əmdi. Əmdi qardaşlar, qıyma maña! – dedi (Bakı, 1988).

V.V.Bartold həmin yazılış şəklini “imdi” kimi başa düşdüyünə görə “тогда” (onda, o vaxt, o zaman) kimi tərcümə edib (Книга Моего Деда Коркута. Москва-Ленинград, 1962).

S.Əlizadə hazırda, bu anda, hazırkı vaxtda və s. anlamlı “imdi” (indi) sözünün mətnlə səsləşmədiyini, həm də Drezden nüsxəsində “indi” anlamlı “şimdi” sözünün işləndiyini nəzərə alaraq yazır: “...birinci sözü “əmdi” kimi oxuyub başa düşmək olar. Müasir dil üçün də təbii görünməyən “əmdi” feli ismi “əmzik” mənasında işlənmişdir. Belə quruluşda feli isimlərə başqa yazılı abidələrdə və müasir türk dillərində də təsadüf edilir” (S.Əlizadə. Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabı-Dədə Qorqud, Bakı, 1988, s.249)

Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində “əmdi qardaşlar” ifadəsi “süd qardaşayıq” şəklində sadələşdirilmişdir.

Heç şübhəsiz ki, fərqli transkripsiyalara münasibət bildirərkən, ilk növbədə, mətnin semantik yükünə əsaslanmaq lazım gəlir. Bu mənada Təpəgözlə Basatın dialoquna diqqət yetirək:

Basatın dilində:

“...Atam adın deirsəñ - Qağan Aslan

Mənim adım sorarsañ, -

Aruz oğlu Basatdır, dedi”.

Təpəgözün dilində:

“Əmdi qardaşlar, qıyma maña!” – dedi”

Bu qarşılaşdırma birbaşa diktə edir ki, həmin yazılış şəkli “imdi” kimi oxunsa belə, yenə də söhbət Basatı özünə qardaş hesab edən, onu aldadaraq məhv etmək istəyən Təpəgözdən gədir. Bu isə öz təsdiqini ən azı “qıyma maña” ifadəsində tapır. Çünki qardaş qardaşa qıymaz, öldürməz. Bəs Təpəgözlə Basat necə qardaşlardır?

“Kitab”da Təpəgözün atası və anası konkret olaraq göstərilir: atası – Sarı çoban, anası Pəri qızı. Deməli, Təpəgözlə Basat nə qandaş (atabir qardaş), nə də ki ikdişdirlər (anabir qardaş). Bu mənada “süd qardaşı” anlamlı “əmdi” sözü mətnlə səsleşir. Belə ki, Aruzun dilindən verilmiş “Xanım, muni maña, verij, oğlum. Basatla yaşlıyayın!” cümləsinin, eyni zamanda təhkiyəçinin dilində işlənmiş “Aruz Dəpəgözi aldı, evinə gətürdi. Buyurdı bir dayə gəldi. Əmcəgini ağzına verdi” cümlələrinin semantik yükü “Təpəgözlə Basat eyni dayədən süd əmmişdir” qənaətini söyləməyə imkan verir. Bu məsələyə nisbətən başqa bucaqdan yanaşan M.Kazımoğlu maraqlı mülahizələr irəli sürür: “...Mətnin alt qatında Basat aslan balaları ilə qardaş olduğu kimi, müəyyən mənada Təpəgözlə də qardaşdır... Nə qədər çətin olsa da (neçə dayənin canını alandan sonra əcaib uşağa qazan-qazan süd içirmək lazım gəlsə də), Təpəgözü Basatla bir yerdə bəsləyib boya-başa çatdırmaq mümkün olur... Oğuz elinə düşmən kəsilən Təpəgöz hardasa Basatı özünə qardaş bilir və qardaş bildiyi adama qarşı vuruşur... Hərəkətləri Alp Aruzun niyyətinə uyğun gəlməyən Təpəgöz Basatın həqiqi yox, yalançı qardaşına çevrilir” (M.Kazımoğlu. Epos, nəsr, problemlər. Bakı, 2012, s.32-34). Deməli, həmin yazılış şəklinin məhz “süd qardaşı” anlamlı “əmdi” kimi transkripsiyası daha real görünür. Yekun olaraq onu da

qeyd edək ki, “Kitab”dakı “əmdi” sözü fonetik tərkibi və semantikasına görə M.Kaşğarının “Divan”ındakı “süd qardaşı” anlamlı “əmikdəş” sözü ilə eyni xətdə birləşir: “Eyni məmədən əmən iki uşağa “əmikdəş” deyilir, “əmmədə arkadaş” deməkdir” (MK. I c., Bakı, 2006, s.405). M.Qıpçaq “əmdi” sözündəki “di” hissəsinə başqa prizmadan yanaşıb: “Dədə Qorqud kitabı”nın dilində əmdi sözü “bir anadan süd əmən”, “süd qardaşı mənasında işlənir... əmdi sözü əmmək felinə sözdüzəldici -di şəkilçisinin artırılması yolu ilə əmələ gəlmişdir. Əmdi sözünü əmələ gətirən -di şəkilçisinin tarixən sifət düzəldən şəkilçi kimi işlənən -dik şəkilçisindən sonuncu “k” səsinin düşməsi nəticəsində yaranmasını güman etmək olar” (M.Qıpçaq. “Dədə Qorqud kitabı”nın dilində əlamət və keyfiyyət bildirən sözlər. Bakı, 2012, s.53).

قرآني Drezden nüsxəsinin 256-cı səhifəsində verilmiş bu yazılış şəklinin transkripsiyası və izahına diqqət yetirək:

O.Ş.Gökyayın nəşrində: kızanı – genc; deliqlanlı; erkek cocuk; qız cocuk (İstanbul, 2000);

M.Erginin nəşrində: kızanı – cocuk, erkek cocuk... (Ankara, 1958);

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: kızanı – qızla (Bakı, 1988);

V.V.Bartold yuxarıdakı yazılış şəklini “içində xörək bişirmək, su qaynatmaq və s. üçün böyük girdə metal qab” anlamlı “qazan” (котел) kimi tərcümə edib (M.,-Л., 1962).

Göründüyü kimi, həmin yazılış şəkli dörd cür mənalandırılıb: dəliqlanlı; erkək cocuq; qız; qazan (qab-qacaq). A.Hacıyev bu izahlardan birinə – daha dəqiqi, O.Ş.Gökyayın təqdim etdiyi dörd variantdan (genc; deliqlanlı; erkek cocuk; qız cocuk) ikincisinə üstünlük verərək yazır: “...Göstərilən cümləyə kompleks yanaşdıqda onun sadə, aydın bir fikri ifadə et-

diyi müəyyənləşir: «Gördü ki, yetim oğlan bir dəliqanlıyla çəkışir (yaxalaşır)” (A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, s.193.

Bu qeydlərin hər biri ilə müəyyən mənada razılaşımaq da olar. Amma həmin yazılış şəkli işlənmiş sintaktik bütövün semantikasını problemə başqa bucaqlardan baxmağı diktə edir. İlk olaraq qeyd edək ki, həmin yazılış şəkli təkcə kızanı, qızanı yox, həm də “qazanı” kimi oxunur. “Qazanı” oxunuş formasının düzgünlüyünü isə belə arqumentləşdirmək olar: M.Kaşğarının “Divan”ındakı kazğan (قزغن) (MK.II, Bakı, 2006, s.249) sözünün ilk hissəsi (قز) Drezden nüsxəsindəki həmin yazılış şəklinin ilk hissəsi ilə قز eynidir; V.V.Bartold həmin yazılış şəklini “qazan” (qab-qacaq) kimi başa düşdüyündən “котел” kimi tərcümə edib.

“Qazan” feli sifətinə diaxronik müstəvidə münasibət bildirən Q.Bağirov türkoloji araşdırmalara istinad edərək yazır: “...abidələrdə qazan – qazğan felinin işlənməsi bu sözün təqədimdən yayılıb ümumtürk dillərinin zonasında işlənən bir söz olduğunu göstərir.

S.Y.Malov Gültəkin abidəsinin böyük mətnində və Ton-yukuk abidəsində bu felin qozğan variantını göstərərək, onun əldə etmək (приобретать, добывать), əldə etmək üçün hərislik göstər, qibtə et və qısqanclıq göstərmək (ревновать) mənalarında işləndiyini və oradaca Radlova əsaslanaraq qazğan felinin yeni dövrlərdə qazan şəklinə düşdüyünü qeyd edir. ...çox güman ki, qazan feli möhtəkirlilik anlayışı ilə bağlı olan bir prosesdən əmələ gəlmişdir” (Q.Bağirov. Azərbaycan dilində fellərin leksik-semantik inkişafı. Bakı, 1971, s.103).

Bu izahlardakı hərislik göstərən, qısqanclıq göstərən, möhtəkirlilik edən anlamlı “qazan” (qazğan) sözü “Kitab”dakı “qazanı” (yeni təqdim etdiyimiz transkripsiya) sözünün se-

mantikası ilə səsleşir; “...Yemək-içmək etdilər. Səgrək məst oldu. Tışra ayaq yoluna çıxdı. Gördi kim, öksüz oğlan bir qazanı çəkişür. “Mərə noldınız?” deyü bir şillə birinə, bir şillə birinə urdı... Biri aydır: “Mərə, mizim öksüzligimiz yetməzmi, bizi niyə urarsan?..” (D-256). Bu parçanı belə səciyyələndirmək olar: hər iki oğlan yetimdir; hər ikisi şadlıq məclisini kənardan seyr edir; hər ikisi şadlıq məclisi qurtardıqdan sonra əldə edəcəkləri ərzağı (yeməyi) səbirsizliklə gözləyir; Çox güman ki, onların çəkişməsi də bu motivlə – süfrədə qalın yeməyə kimin sahib çıxma bilməsi ilə bağlıdır. Bu mənada həmin yazılış şəklinin “qızanı” (qız) formasında transkripsiyası, eyni zamanda qab-qacaq anlamlı “qazan” kimi başa düşülməsi mətnin semantikasına ziddir. O ki qaldı “kızanı” (qızanı) şəklində transkripsiya və onun “dəliqanlı” mənasında yozulmasına... Bu da mətnin semantik yükünə yapışıqlı görünür: ona görə ki ikinci yetim “dəliqanlı” olsa idi, Səyrəyin şilləsini cavabsız qoymazdı. Ən azı şillə ilə cavab verərdi. Çünki “dəli nərə dəliqanlılığın ən qabarıq, ən nümayişkarane və ən parlaq ifadə formasıdır” (K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı, 2011, səh.108).

Bu da o deməkdir ki, həmin ac-yalavac yetimlər Səyrək-dən ən azı üç-dörd yaş kiçik uşaqlardır.

Nəyisə əldə etməyə həris, paxıl, qısqanc anlamlı “qazanı” sözünün sonundakı “-ı” isə -la morfemi funksiyasında çıxış edir. Diqqətçəkən məqamlardan biri də budur ki, həmin yazılış şəklini müxtəlif cür yozanlar da “-ı” şəkilçi morfemini (birgəlik – alət halın arxaikləşmiş forması) məhz “-la” kimi sadələşdirib: qızla (F.Zeynalov və S.Əlizadə); dəliqanlıyla (A.Hacıyev).

*Qorqudsünaslar, dilçilər yazır, “Dədə Qorqud kitabı”
təzkib edir*

Son əlli ildə araşdırma obyektini olan abidələrimiz sırasında, heç şübhəsiz ki, “Kitab”ın yeri birincidir. Nə qədər qərribə görünsə də, biz “Kitab”ı öyrəndiyimiz, araşdırdığımız kimi, “Kitab”da bizi öyrədir, bizə borclu qalmır, mənəvi dünyamızın qaranlıq səhifələrinə işıq salır. Bu məqamda Kamal Abdullanın bir fikri yada düşür: “Bu gün də hətta bir çox mənəvi bəşəri dəyərləri o uzaq Qorqud dövrünə aparmaq necə də cəlbədicə görünür... Oğuz cəmiyyətində hər hansı bir keyfiyyəti və ya dəyəri mütləq tam şəkildə, bütün mənfi-müsbəti ilə, hərtərəfli götürməliyik. Çünki yalnız belə olarsa, obyektiv həqiqət ortaya çıxa bilər” (K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, s.302).

Bu baxımdan “Kitab”ın ən mötəbər mənəbə olduğu unudulmamalı, ona zərgər dəqiqliyi ilə yanaşılmalı, onun nəinki mikro və makromətnləri, hətta hər sözü, səsi belə diqqətdən yayınmamalıdır. Təəssüf ki, bəzən bunun əksini görürük. Konkret desək, düzgün olmayan transkripsiyaların, “Kitab”da öz çəksini real olaraq tapmayan bir sıra məsələlərin “Kitab”a zorla aid edilməsinin, “Kitab”a istinad olunmadığı üçün çıxarılmış nəticələrin qeyri-dəqiqliyinin şahidi oluruq. Açıqımı deyim ki, bir sıra yazılarımda həmin məsələlərə az da olsa münasibət bildirmişdim... Amma “Kitab”la bağlı qeyri-dəqiq fikirlərin əhatə dairəsinin genişlənməsi problemə yenidən qayıtmaq zərurəti yaradır. İlk olaraq qeyd edim ki, bu vaxta qədər müəyyənləşdirdiyim nöqsanların, daha doğrusu, yanlış izahların bir hissəsi aşağıdakılardır:

– “Kitab”ın nə Drezden, nə də ki Vatikan nüsxəsində “Gəlinə ayran demədim mən Dədə Qorqud” misrası ilə başla-

nan şeir parçası yoxdur. Alimlərimizin bəziləri isə həmin şeir parçasının “Kitab”da olduğunu göstərir;

– bir sıra qorqudşünasların fikrincə, “Kitab”da dağ qayınata statusunda çıxış edir, Oğuz qadını dağı görəndə yaşmaqqlanır. Halbuki “Kitab”da bu cür hadisələrin təsvirinə rast gəlinmir;

– təkcə sadə vətəndaşlarımız yox, hətta bəzi elm adamlarımız “Dədə Qorqud” filminə əsaslanaraq deyirlər ki, “Kitab”da Günel və Tural obrazları var. Bu səhvi etməmək üçün “Kitab”a müraciət etmək, onu oxumaq lazımdır;

– “Uruz xub söylədi, şəkər yedi” cümləsindəki gözəl danışmaq, xoş danışmaq anlamlı “şəkər yemək” ifadəsinin şirni, şəkər, şirin şey mənasında, yaxud “Bədəvi atlar issin görüb oğradıqda” cümləsindəki kişnəmək anlamlı “oğramaq” sözünün oğru (başqasına məxsus əşyanı gizləncə götürüb mənimsəmək) mənasında təqdiminə təsadüf olunur. Heç şübhəsiz ki, bu, birbaşa “Kitab”ı linqvopoetik baxımdan normal mənimsəməklə bağlıdır;

– qön (gön) sözünün “qum” (D-176), atam sözünün “anam” (D-232) şəklində təqdimi “Kitab”ın bütün nəşrlərində müşahidə olunur ki, bu da həmin tip cümlələrin semantikasını olduğu kimi qavramağa imkan vermir;

– Buğac adının izahı “Kitab”da tam aydın şəkildə verilsə də (Bir buğa öldürmüş səniñ oğlın, adı Buğac olsun), bəzi alimlərimiz heç bir əsas olmadan onu “buğaya qalib gələn xaç – od” kontekstində izah edir...

– Drezden nüsxəsinin 121-ci səhifəsindəki “məlikin” sözü “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində “bəgin” sözü ilə əvəz edilib, daha dəqiqi, “Baybican məlikin” birləşməsi “Baybican bəgin” birləşməsi şəklində verilib: “Baybörə bəgin oğlanuğu Beyrək Baybican bəgin qızın aldı”;

Banıçıəyın dilindən verilmiş "...bir yasduqda baş qoduğım!" ifadəsindəki "qodduğım" feli sifəti "Kitab"ın 1988-ci il Bakı nəşrində "qoyduğum" deyil, "qoyacağım" şəklində sadələşdirilib ki, bu da mətni olduğu kimi başa düşməyə imkan vermir;

– "Kitab"dakı "kişi" sözünün həm də qadının əri, həyat yoldaşı mənasında işlənməsinə, demək olar ki, münasibət bildirilməyib. Halbuki bu cəhət "Kitab"da aydın şəkildə ifadə olunub: "Kişi, qoynunda yatan hələlinə sirrin deməzmi olur" (D-242).

Yuxarıda qeyd etdik ki, "Kitab"a istinad etməmək bir sıra səhv nəticələrin meydana çıxmasına səbəb olur. Bu mənada qohumluq münasibəti bildirən "həyat yoldaşı" anlamlı "yoldaş" sözünün dilçiliyimizdəki ümumi mənzərəsini nəzərdən keçirək;

F.Ağayeva arvad və yoldaş sözlərini sinfi jarqon kontekstində təqdim edir, "yoldaş" sözünün (arvad mənasında) bir evfemizm kimi yeni yarandığını isə C.Cabbarlı və M.İbrahimovdan gətirdiyi dialoqlarla, eyni zamanda F.Köçərlinin fikirlərinə istinad etməklə əsaslandırmağa çalışır: "F.Köçərli keçmişdə qadınların vəziyyətindən bəhs edən "həqiqi gözəllik və hərəkətsiz nisfimiz" adlı məqaləsində göstərir ki, "arvad tayfası" anadan kənz doğulur, ərə getdikdə ərinə kənzlik edir və həmişə ərinə və yoldaşına "ər" və "yoldaş" deməyib, sahibim deyir... Sinfi jarqon baxımından haqqında mübahisə və mübarizələr gedən sözlərdən biri də "arvad" sözüdür. C.Cabbarlının "Yaşar" pyesində kəndli qızı Yaqut sanki "arvad" sözünün evfemizmlə əvəzlənməsindən nisgilli-nisgilli danışır:

"Yaqut. ... O sizinlə gələn arvad kimdir?"

Yaşar. O mənim yoldaşımdır.

Yaqut. Yoldaşın, yəni arvadın da...

Yaşar. Yox mənim arvadım yoxdur, evlənməmişəm. Xalis subayam ki, varam.

Yaqut. Burada indi adamlar öz arvadlarına yoldaş da deyirlər axı”.

Bu söz ətrafında gedən çəkişmələr indi də davam etməkdədir. M.İbrahimovun “Kəndçi qızı” komediyasından misal:

“Vahid. ... Elə qız ki, mənə arvad olsun.

Ayxanım. Arvad yox, yoldaş.

Vahid. İkisi də birdir.

Ayxanım. Yox, bir deyil...”.

(Z.Verdiyeva, F.Ağayeva, M.Adilov. Azərbaycan dilinin semasiologiyası. Bakı, 1979, s.45-46).

A.Aslanov evfemizmlərə müxtəlif bucaqlardan münasibət bildirsə də, həyat yoldaşı ifadəsinin son zamanlarda yarandığını göstərir: “Hətta kişilər başqasının qadınının adını çəkməyi belə qəbahət hesab edirlər. Buna görə də bəzən filankəsin əyalı, filankəsin zövcəsi, Əhmədin külfəti kimi ifadələr işlədirlər. Özünün və ya başqasının qadınının, kişisinin adını çəkmək o dərəcədə qəbahət hesab edilirdi ki, hətta danışan şəxs onların adları əvəzinə evfemizmlər işlətməklə kifayətlənməyir, üstəlik üzrxahlıq edir. Son zamanlarda mənim arvadım əvəzinə həyat yoldaşım, ömür yoldaşım kimi yeni evfemistik ifadələr yaranmışdır ki, bu da tabu ilə əlaqədardır”; (Müasir Azərbaycan dili. I cild, Bakı, 1978, s.225).

B.Xəlilov həyat yoldaşı, ömür-gün yoldaşı kimi ifadələri tabu sözlər hesab edir, eyni zamanda bu tip sözlərin milli-mənəvi dəyərlərlə bağlı olduğunu qeyd edir: “Tabu sözlərin bir qismi mental xüsusiyyət, milli-mənəvi dəyərlərlə bağlı olaraq meydana çıxır. Məsələn: özünün və ya başqasının qadınının, kişisinin adını çəkmək üçün (müsəlman aləmində ad çəkmək qəbahət hesab olunmuşdur) həyat yoldaşım, ömür-

gün yoldaşım, uşaqların atası, uşaqların anası və s. ifadələr işlədilir” (B.Xəlilov. Müasir Azərbaycan dilinin leksikologiyası. Bakı, 2008, s.200).

“Yalnız mənası təzə olan neologizmlər semantik neologizm adlanır”, – deyən A.Qurbanov yazır: “...yoldaş sözü əvvəllər birgə səfərə çıxan, yol gedən mənasını bildirdiyi halda, indi həyat yoldaşı, həmfikir və s. mənaları ifadə edir” (A.Qurbanov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1985, s.224).

H.Həsənov yoldaş sözünün “arvad” mənasında işlənmə tarixini konkret olaraq göstərməsə də, onun izahlarından, xüsusən də fikri təsdiq üçün təqdim etdiyi nümunələrdən belə anlaşılır ki, “həyat yoldaşı” anlamlı “yoldaş” sözü sovet dövrünün məhsuludur: “Sözün mənacə dəyişməsi nəticəsində mənacə genişlənən sözlərə istismar, imtahan, böyük yoldaş və s. leksik vahidləri göstərmək olar. Burada ilk əsas məna qalmaqla yeni mənalar meydana gəlmişdir... imtahan – hər hansı bir fənn üzrə keçirilən yoxlama, imtahan komissiyası, sınaq – məni imtahana çəkir: yoldaş-dost, rəfiq-məktəb yoldaşı, vətəndaş – bir yoldaş sizi soruşurdu, arvad-həyat yoldaşı...” (H.Həsənov. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, 1988, s.18-19).

Fikrimizcə, yuxarıda adları çəkilən müəlliflər (onların sayını artırmaq da olar) üç mənbəni nəzərə almayıblar: 1) “Kitab”ı; 2) Azərbaycan dili şivələrini; 3) “Kitab”ın rus dilinə V.V.Bartold tərəfindən tərcüməsini. Bu mənbələrdəki faktları ayrılıqda nəzərdən keçirək:

“Kitab”da “yoldaş” sözünün arvadı mənasında işlənməsi açıq-aydın şəkildə ifadə olunur: “Dəli Dömrül yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı” (D-169). Bu, mətnin müasir şəklində (Zeynalov – Əlizadə nəşri, Bakı, 1988) düzgün verilib (yoldaş=ömrü yoldaşı); haşiyə: A.Məmmədova digər qorqudşünaslardan fərqli olaraq “yoldaş” sözünün həm də

“həyat yoldaşı” mənasında işləndiyini göstərir: halal – xatun – övrət – yoldaş, “arvad, həyat yoldaşı”: Qaçan Qazan evin yağmalatsa, halalının əlin alır, dışra çıxardı...; Əzrayıl xatunun canın olmağa gəldi. Adəmlər əvrəni yoldaşına qıyamadı; Övrətiñdəñmi ögrəndiñ sən bu işi, qavat?! Bu sözlərdən hər biri ayrı-ayrılıqda başqa mənalar da ifadə edə bilər (məs.: halal – qadın, xatun – xanım, yoldaş – dost və s.). Lakin kontekstdən asılı olaraq sinonim cərgəyə qoyduğumuz bu ləksemlər “arvad, həyat yoldaşı” mənalarındadır” A.Məmmədova. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı, 2009, səh.79.

Azərbaycan dilinin bir sıra şivələrində, o cümlədən qərb şivələrində “arvadı” və ya əri əvəzinə “yoldaşı” sözünün işlədilməsi müşahidə olunur; “A bala, yoldaşın kimlədəndir, kimin qızıdı”; Qızım, yoldaşın hası tayfadandı, kimin oğludu?

V.V.Bartoldun tərcüməsində yoldaş sözü “супруга” kimi verilib (Москва – Ленинград, 1962, с.63).

Yəqin ki, bu mənbələrə istinad olunsa idi, “yoldaş” (həyat yoldaşı mənasında) sözü semantik neologizm, yeni yaranmış evfemistik ifadə və s. başlıqlar altında şərh edilməzdi. Görünür, burada sovet dövlətinə inam və sevgi, sovet ideologiyası ilə silahlanma və s. də öz işini görüb. Bu tezislərlə müəyyən mənada razılaşmaq da olar. Amma bu da var ki, həmin qeyri-dəqiq izahlar bu gün də dilçiliyimizə dair yazılmış əsərlərdə təkrarlanmaqdadır. Yəni nə yuxarıdakı üç mənbəyə, nə də ki 1999-cu ildə çap olunmuş “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”nə (burada yoldaş sözü “həyat yoldaşı”, “yaxın adam” mənasında verilib) istinad olunmadan fikirlər söylənilir. Bu mənada “Kitab”da işlənmiş “yoldaş” sözünü daha geniş müstəvidə izah etmək zərurəti yaranır. Bəri başdan qeyd edək ki, arvad anlamlı “yoldaş” sözünə yalnız V boyda – “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda təsadüf olunur. Heç şübhəsiz ki,

bu, birbaşa situasiya, uyğun sintaktik mühitlə bağlıdır: “Adəmlər əvrəni yoldaşına qıyamadı” (D-168); “Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı” (D-169). “Kitab”da arvadı anlamlı “yoldaş” sözü ilə müqayisədə dost, yaxın adam və s. anlamlı “yoldaş” sözü üstün mövqedə görünür: “Hey qırq eşüm, qırq yoldaşım! Qurban olsun sizə mənim başım!” (D-190). Bundan əlavə, “yoldaş” sözünün metafora kimi işlənməsinə də rast gəlinir. Beyrək atını öyərəkən onu özünə, həm də ən yaxın dost, yoldaş hesab edir: “Başıma iş gəldi, yoldaş dəyərəm” (D-99). Maraqlıdır ki, görkəmli qorqudşünas O.Ş.Gökyay “yoldaş” sözünün yalnız “yol arkadaşı, arkadaşı” mənalarından bəhs edir, yəni yoldaş sözünün “arvadı” mənasını ifadə etməsinə, eləcə də metafora yaratmada iştirakına münasibət bildirmir (O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, s.313). Azərbaycan dilçiləri də, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, həyat yoldaşı birləşməsinin bir evfemistik ifadə kimi sovet dövründə yarandığını xüsusi olaraq vurğulayıblar. Bu mənada “həyat yoldaşı” ifadəsi ilə “Kitab”da arvadı mənasında işlənmiş “yoldaşı” sözünə müxtəlif bucaqlardan yanaşmaq lazım gəlir: “həyat yoldaşı” ifadəsi “Kitab”dakı “yoldaşı” (arvadı anlamlı) sözündən yalnız birinci komponentinə – sovet ideologiyası ilə səsleşən həyat sözünə görə (müq.ət: yeni həyat, yeni dövr...) fərqlənir; “Kitab”da “yoldaşı” sözü II növ təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfi kimi işlənmişdir ki, bu da asanlıqla bərpa oluna bilər. Daha doğrusu, birləşmənin birinci tərəfini danışmaq dilindəki “baş yoldaşı” (arvad, ər, həyat yoldaşı) ifadəsinə söykənməklə bərpa etmək olur; belə bir bərpa isə “Kitab”da Banıçiqəyin dilindən verilmiş “...bir yasduqda baş qodugım! “ağısının, yaxud boylardakı – həlal, övrət, bir yastığa baş qoymaq = baş yoldaşı (arvadı) sözlərinin zəncirvari bağlılığını əks etdirən sintaktik bütövün, daha dəqiqi, Dəli Domrulun yol-

daşının (arvadının) dilindən verilmiş “Bir yasdıqda baş qoyub əmişdigim” misrasının semantik tutumu (bir yastığa baş qoymaq – bir yerdə yatmaq, ər-arvad olmaq) ilə bağlanır, mətnə yapışıqlı görünür; bir yastığa baş qoymaq= baş yoldaşı olmaq – baş yoldaşı; “Kitab”ın poetik strukturunda arvadı anlamlı “yoldaşı” sözü ilə yanaşı, “Xan qızı” (Dirsə xanın arvadına müraciəti), “Xan babamın göygüsü – Xan atamın kürəkəni (Burla xatunun Qazana müraciəti) kimi evfemistik ifadələr də üstün mövqedə görünür... Bütün bunlar yoldaşı, həyat yoldaşı kimi evfemistik ifadələrin sovet dövründə yaranmadığını, minilliklərdən süzülüb gəldiyini sübut edir. Burada bir reallığı da qeyd etmək yerinə düşür: “Dədə Qorqud kitabı”nı Azərbaycana bağlayan çoxsaylı faktlar sırasına arvadı mənasında işlənmiş “yoldaşı” sözünü də aid etmək olar. Belə ki, Azərbaycan dilindəki arvadı və ya əri anlamlı baş yoldaşı, həyat yoldaşı kimi evfemistik ifadələr Türkiyə türçəsində müşahidə olunmur. Konkret desək, həmin vahidlərin Türkiyə türkcəsində qarşılığı belədir: baş yoldaşı – eş, zevce; yoldaşı, yoldaşım – eşi, ailesi (eşim, ailem), kocası, kocam; həyat yoldaşı – eş, zevce, koca. Fikrimcə, O.Ş.Gökyay bu cür detalları nəzərə alsa idi, yəqin ki, “Kitab”ın dili ilə bağlı qeyri-dəqiq mülahizələr söyləməzdi. Müəllif yazır: “...Azeri lehçesi o yüzyılda (XIV yüzyıl) henüz müstakil bir lehçe olaraq ortada yoktur” (O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, s.CXCIV).

Türkologiyada bu fikrin yanlışlığı tutarlı faktlarla arqumentləşdirildiyi üçün cəmi bir faktı qeyd etməklə kifayətlənirəm: XIV əsrdə Azərbaycan dili müstəqil bir dil kimi ortada olmasa idi, “üzünü məndən nihan etmək dilərsən, etməgil...”, – deyən Nəsimi Azərbaycan dilində poetik siqlətli “Divan” yarada bilməzdi.

“Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda həlal (qanuni izdivac, ər-arvad), övrət (arvad) və yoldaş (arvad) sözlərinin ardıcıl verilmiş sintaktik bütövlərdə sinonimik cərgə təşkil etməsi, daha doğrusu, sinonimik cərgə kimi çıxış etməsi müşahidə olunur: həlal – Sürdi həlalı yanına gəldi (D-166); övrət – Övrət burada soylamış görəlīm, xanım, nə soylamış... (D-167); yoldaş – Adəmilər əvrəni yoldaşına qıyamadı (D-168); yoldaş – Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı (D-169). Bu sözlər sintaktik bütövləri bir-birinə bağlayan ən əsas detallar kimi görünür. Burada diqqətçəkən məqamlardan biri də budur ki, sinonimik cərgədə türk mənşəli “yoldaş” daha intensivdir, həm də sinonimik cərgə məhz “yoldaş” sözü ilə tamamlanır.

“Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı” cümləsində ahəngdarlıq, melodiyalılıq, poetik semantika çox qüvvətlidir. Burada təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, həmin cümlədə “y” samitinin alliterasiyası (y-y-y-y-y-y), şadlıq mənasını qüvvətləndirən “ş” alliterasiyası, daha doğrusu, üç dəfə kök morfemində təkrarlanmış “aş” hissəsi (daş, yaş, yaş) birbaşa sintaktik bütövün ilk hissəsi ilə bağlanır: “...yoldaşına qıyamadı. Allah təalaya burada yalvarmış, görəlīm, necə yalvarmış... Yucalardan yucasan... (D-168) (y-y-y-y-y-y; aş-ş-ş). Deməli, mətnə şadlıq mənasını qüvvətləndirən vasitələrdən biri məhz “y” və “ş” alliterasiyalarının zəncirvari bağlılığıdır, uyğun sintaktik mühitin uyğun forma ilə ifadəsidir. Diqqətçəkən məqamlardan biri də budur ki, -daş şəkilçisi “Kitab”da və digər qədim türk mənbələrində o qədər də məhsuldar olmayıb. Müasir ədəbi dilimizdə isə məhsuldarlığı ilə müşahidə olunur, hətta üslubi səciyyəli neologizmlərdə də özünü göstərir. Məsələn, T.Əfəndiyeva -daş şəkilçili üslubi neologizmləri R.Rzanın dili kontekstində belə səciyyələndirir: “Bədii üslubda həmin şəkilçinin (-daş şəkilçisi nəzərdə tutulur –

Ə.T.) semantik xüsusiyyətinə əsaslanaraq yeni-yeni üslubi səciyyəli neologizmlər düzəltmək olur. Məsələn, R.Rza yaradıcılığında – daş şəkilçisi vasitəsilə əmələ gələn bir sıra neologizmlərə rast gəlmək olar: cəbhədaş, döyüşdaş, vaxtdaş, əsrdaş, sinifdaş, silahdaş, gündəş, işdaş, könüldaş və s. Bu cür neologizmlər hər dəfə üslubi məqsədə müvafiq yaranmışdır. Şair fikrini emosional-ironik şəkildə ifadə etmək məqsədilə həmin sözləri düzəltmişdir” (T.Əfəndiyeva. Azərbaycan dilinin leksik üslubiyyatı. Bakı, 2011, səh.298).

Müəllifin şərhləri inandırıcıdır. Amma bir həqiqəti də qeyd etmək ki, “könüldaş” sözünü R.Rza yaratmayıb.

Yeri gəlmişkən, “Okkazional sözlərin kim tərəfindən yarandığı məlum olur”, – deyən B.Xəlilov da könüldaş sözünün məhz R.Rza tərəfindən yaradıldığını göstərir: “-daş şəkilçisi ilə əmələ gələn: əsrdaş, cəbhədaş, vaxtdaş, döyüşdaş, könüldaş (R.Rza) və s.” (B.Xəlilov. Müasir Azərbaycan dilinin leksikologiyası. Bakı, 2008, səh.90-91).

Yaxud “Şeir dilində özünü göstərən süni sözlər neologizmlərin bir növüdür. Onlar, əsasən, fərdi səciyyə daşıyır və kontekstin tələbinə, üslubi zərurətə əsasən bədii nitqə daxil olurlar. Belə xüsusiyyətlərinə görə dilçilik ədəbiyyatında bu sözlər okkasionl sözlər adlanır”, – deyən M.Hüseynov yazır: “...çiyindəş” isə H.Cavid, R.Rza və başqa sənətkarların yaratdığı könüldaş, əsrdaş, yurddaş, dünyadaş kimi sözlərin qəlibi əsasında yaranmış üslubi neologizmlərdəndir” (M.Hüseynov. Dil və poeziya. Bakı, 2008, səh.370).

Bu fikirlərdə, eləcə də T.Əfəndiyeva və B.Xəlilovun şərhlərində üslubi neologizmlərin ən xarakterik cəhətləri çoxsaylı nümunələr kontekstində işıqlandırılıb. Burada yaranma tarixi baxımından yerinə düşməyən cəmi bir nümunəyə təsadüf olunur: könüldaş. Qədim türk mənbələri “könüldaş” sözü-

nü H.Cavid, R.Rza kimi sənətkarlar yaratmışdır – fikrini təkzib edir. Belə ki, M.Kaşğarının “Divan”ında “könüldaş” sözü-nün semantik yükü dəqiq verilib: “...könüldaş sözü də belədir, “könül dostu” deməkdir, çünki qəlb könüldür” (M.Kaşğari. “Divanü lüğət-it-türk”. I cild, Bakı, 2006, səh.405).

Yaxud Yusif Xas Hacib Balasağunlunun “Qutadğu Bilig” poemasında sirdaş, dost anlamlı “könüldaş” sözü-nə rast gəlinir (R.Əskər. “Qutadğu Bilig”. Bakı, 2003, səh.178).. Burada belə bir fikir reallaşır: R.Rza kimi böyük sənətkar də-rindən bələd olduğu qədim türk mənbələrindəki “könüldaş” sözü-nü öz şeirlərində “könüldaş” şəklində işlətməklə (əslində, burada ciddi fonetik fərqlər də nəzərə çarpmır: nq→ŋ→n; -daş isə müasir ədəbi dilimizdə bir cür yazılan şəkildir: -daş=-daş) ona yeni nəfəs vermiş, işləkliyini təmin etmiş, yenidən ədəbi dilimizə qaytarmışdır. Bu isə o deməkdir ki, “könüldaş” sözü-nü üslubi neologizm kimi səciyyələndirmək olmaz. Əksinə, xüsusi olaraq vurğulamaq lazımdır ki, səsi minilliklərdən gələn könüldaş, qandaş (atabir qardaş), qoldaş (dost), yerdaş (həmyerli) kimi sözlərdə tariximiz, psixologiyamız, etnoqrafiyamız, ruhumuz yaşayır.

Kafirlərin qohumluğu

Qorqudsünaslıqda “kafirlərə” müxtəlif prizmalardan yanaşılıb. Təəccüb doğuran budur ki, kafirlərlə bağlı daha çox ziddiyyətli, qeyri-elmi nəticələr söylənilib. Burada diqqətçəkən bir neçə fikrə münasibət bildirmək zərurəti yaranır: E.Əli-bəyzadəyə görə, “Kitab”dakı kafirləri ermənilər və gürcülər kimi başa düşmək lazımdır: “Kitab”da bu qonşular ümumi bir adla “kafir” deyə təqdim edilir. Ermənilər və gürcülər nəzərdə tutulur... Belə anlaşılır ki, hələ o vaxtlar – 1400-1500 il bun-

dan öncə qonşularımız şər-şamata olublar, xəyanət, dava-dalaş həmişə onlar tərəfindən başlanıb...son 5-6 ilin hadisələri, təcavüz, qanlı müharibə də təsdiq edir ki, iddialı olmaq, şər, hiylə, qərəz, ədalətsizlik bu xalqın xilqətində, canında varmış... Bu həqiqət Qorqud Atanın şahidliyi ilə dastanlarda öz əksini və bədii həllini çox gözəl tapıb...” (E.Əlibəyzadə. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1999, səh.111-112).

Müəllif “Oğuzlar və bədxah qonşuları” ilə bağlı fikirlərini “Bəkil oğlu Əmran boyu” kontekstində bir az da “dəqiq-ləşdirir”. Belə ki, gürcülər sözünü ermənilərin xeyrinə ixtisar edərək yazır: “...Budur, min dörd, min beş yüz il bundan əvvəlki erməni sifəti. Bu gün də o, bu sifətini göstərir: bu sözün əyər-əskiyyəti yoxdur. Bu münasibət tarixən eynilə davam edib gəlir...” (E.Əlibəyzadə. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1999, səh.114). Hörmətli professorumuzun bu fikirləri Azərbaycan tarixinə ziddir. Əsl tarix hiss-həyəcanla, emosiyaya qapılmaqla yox, tutarlı fakt və arqumentlərlə danışmağı sevir... Məgər ermənilərin Cənubi Qafqazda məskunlaşma tarixini V əsrə aparmaq olarmı? Heç şübhəsiz ki, yox!!! Burada emosiyalarını cilovlaya bilmədiyi, həm də ermənilərə kəskin nifrət bəslədiyi üçün qeyri-dəqiqliyə yol vermiş E.Əlibəyzadəyə yazıçı Anarın bir fikrini xatırlatmaqla kifayətlənirik: “Kitabı-Dədə Qorqud”da “erməni” və “hay” sözlərinə rast gəlmirik. “Təkkür” sözünü erməni kəlməsi “taqavor” kimi oxuduqda belə, bu, farsca “tacidar”dan törənmiş qeyri-müəyyən hökmdar titulundan başqa bir şey deyil” (Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sızsiz. Bakı, 1992, səh.33).

Ş.Cəmşidov kafirləri birbaşa erməni kimi təqdim etməsə də, şərtlərinin ümumi semantik yükündə “kafir=erməni” modeli açıq-aydın görünür; “...Yaxın qonşular ilə Oğuz qəhrəmanları arasında düşmənçilik, demək olar ki, mövcud deyil-

dir. Heç yerdə Oğuzlarla onların yaxın qonşuları olan erməni və gürcülərlə toqquşmaya təsadüf etmirik” (Ş.Cəmşidov. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1977, səh.109).

Sovet ideologiyasının təsiri qabarıq şəkildə görünən bu cümlələrdən belə anlaşılır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dövründə guya ermənilər Oğuzlarla mehriban qonşuluq şəraitində yaşayıb.

Qeyd etdiyimiz kimi, bu cür izahlar tarixi həqiqətləri əks etdirmir. Bu məqamda Ş.Cəmşidov və E.Əlibəyzadədən gətirdiyimiz sitatları semantika baxımından qarşılaşdırmaq lazım gəlir: sitatlarda “Kitab”ın poetik strukturu, semantikasi nəzərə alınmayıb; hər iki müəllif erməniləri Oğuzların qonşusu hesab edir; biri erməniləri dost kimi (Ş.Cəmşidov), digəri düşmən kimi (E.Əlibəyzadə) təqdim edir; erməniləri dost hesab edən (Ş.Cəmşidov) sovet dövlətinin, düşmən hesab edən isə (E.Əlibəyzadə) müstəqil Azərbaycan dövlətinin ziyalısı kimi çıxış edir... “Kitab” isə hər iki fikri təkzib edir. Burada M.C.Bağirovun 1951-ci il mayın 24-də Azərbaycan K(b)P-nin XVIII qurultayındakı çıxışından bəzi parçaları təqdim etmək lazım gəlir. Ulu kitabımıza qarşı əsassız, həm də qərəzli hücumları müdafiə edən M.C.Bağirov deyir: “...Bu yaxınlarda Azərbaycan Sovet Yazıçıları İttifaqı öz növbəti məsələlərini müzakirə etdiyi zaman “Dədə Qorqud” kitabının qiymətləndirilməsinə tamamilə doğru yanaşmışdır. Bəzi ədəbiyyatşünaslar və yazıçılar siyasi sayıqlığını itirərək uzun illər ərzində bu zərərli, xalqa zidd kitabı Azərbaycan eposu adı ilə təbliğ etmişlər. “Dədə Qorqud” xalq eposu deyildir. Bu kitab başdan-başa soyğunçuluq və qırğın məqsədilə Azərbaycana gələn köçəri oğuzların hakim, yuxarı təbəqələrini tərifi etməyə həsr edilmişdir. Bu kitab tamamilə millətçilik zəhəri ilə doludur, müsəlman olmayan başqa xalqlara, əsasən, qardaş gürcü

və erməni xalqlarına qarşı yazılmışdır” (“Ədəbiyyat” qəzeti, 26 may 1951-ci il). Bu parçanın semantik yükü barədə qısaca olaraq aşağıdakıları söyləmək olar: Azərbaycan türklərinin etnogenezində xüsusi yer tutan Oğuzlar köçəri, soyğunçu adlandırılaraq təhqir edilir; “Kitab”ın guya, gürcü və erməni xalqlarına qarşı yazıldığı xüsusi olaraq qabardılır; “Kitab”ın Azərbaycan eposu olması qəti şəkildə rədd edilir.

Cənubi Qafqazdakı türk etnosunun tarixinə islam və xristian dinləri kontekstində yanaşaraq düzgün nəticələr çıxarmış K.Bəşirovun fikirləri də yuxarıda dediklərimizi arqumentləşdirir: “Türklərin, o cümlədən azərbaycanlıların ilk rəsmi dinlərindən olan xristianlığın islam dini xatirinə inkarı bir çox tarixi həqiqətlərin düzgün qavranılması yolunda bizə əngəllər yaratmışdır. Din naminə qarşılıqlı milli imtina alban – türklərin erməniləşməsinə və ya dünya ictimaiyyətinə ermənilər kimi tanıtdırılmasına səbəb olmuşdur. Dağlıq Qarabağ və Ermənistan toponimlərinin böyük əksəriyyətinin türk mənşəli olması, Qarabağda özlərini erməni adlandıranların dil, adət və ənənələrinin gəlmələrdən əsaslı fərqi bunların türk mənşəyindən xəbər verir” (K.Bəşirov. Mürəkkəb quruluşlu Azərbaycan toponimləri. Bakı, 2008, səh.7).

O.Ş.Gökyay “Dədə Qorqud”un coğrafiyasından bəhs edərkən yazır: “Ermenistan – Arap coğrafiyaçılarına görə, Kür ilə Hazer arasındakı bütün memlekete, yəni Gürcüstan`a, Arran (Albaniya) və Derbend boyuna... kadar Kafkasya`nın dağlıq bölgəsinə verilən ad. Buraların tarixinin çoxlukla və özəlliklə müsəlmanlar ilə olan döğüşlərdə, Ermenistan`ın tarixinə sıkıcı bağlı olduđu görülməkdədir. Arap tarihçi və coğrafiyaçıların verdiqləri başka bir bilgiyə görə, Berda, Arran, Nahçevan bölgələri də Ermenistan`dan sayılıyordu. Bugün Sovyetlər Birliđi içərisində və Aras`ın kuzeyi ilə onun bir

kolu olan Arpaçayı arasında bir cumhuriyet olan bölgənin adı olup başkenti Erivan`dır” (O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh LXXXVII).

Bəri başdan qeyd edək ki, O.Ş.Gökyayın fikirləri tarixi həqiqətləri düzgün əks etdirmir. Müəllif unudur ki, “ərməniyyə” Ermənistan deyil, türklərin yaşadığı ərazinin adıdır, “ərmən” də erməni mənşəli yox, türk mənşəli sözdür (ər – igid, mən-adam). Təəccüb, həm də təəssüf doğuran budur ki, “Kitab”da “hay” və “Hayıstan” kəlmələri işlənməsə də, haylarla bağlı heç bir hadisəyə işarə olunmasa da, O.Ş.Gökyay “Dədə Qorqud”un coğrafiyası kontekstində “qədim” və müasir Ermənistandan bəhs edir, tarixi faktları saf-çürük etmək əvəzinə, təhrif edilmiş şəkildə təqdim edir. Burada bir neçə faktı xatırlatmaq lazım gəlir: birincisi, N.Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” poemasının “Şapurun Şirini axtarmaq üçün Ərmənə getməsi” hissəsində “Ərmən” Şirinin Vətəni kimi təqdim olunur: “Şirinin yanına bir aya gəldi... Ərmən dağlarına gəlib yetişdi”; ikincisi, bir sıra tarixi mənbələrdə “Bərdə” Ərməniyyənin mərkəzi şəhəri kimi göstərilir: “...8 (VIII-Ə.T.) əsrdə Əməvilər xilafətinin tərkibində yaradılmış canişinlik. Canişinliyin inzibati mərkəzi Dvin (Dəbil) şəhəri idi, 789-cu ildə mərkəz Bərdəyə köçürüldü (Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. IV cild, Bakı, 1980, səh.228); üçüncüsü, etimoloji araşdırmalarda “Bərdə” daha çox türk mənşəli söz kimi izah olunur. Ə.Haqverdiyev bu cür araşdırmaların, demək olar ki, əksəriyyətinə münasibət bildirib: “Bərdə qədim türk dillərindəki “qab, piyalə, kuzə” anlamlı “bart” sözü əsasında yaranıb (A.Axundov); “Bərdə sözü qədim türk dilində qol, ensiz çay, sapabənzər çay, tel mənasındadır” (E.Əzizov); “Bərdə adlı yaşayış məskənləri Orta Asiya, Ural və Altay ərazilərində də vardır” (E.Murzayev); “Orta Asiyada sakların yaşadığı Sakistan vilayətində Bərdə adlı şəhər

olmuşdur” (Q.Qrum – Qrijimaylo); “Bərdə toponimi sak tayfalarından olan partien tayfasının adından alınıb, “qaçmaq” mənasını ifadə edir” (M.Elli)... Ə.Haqqverdiyev bu tip fikirlərin hər birini saf-çürük edərək yazır: “...Çin mənbələrində xun kimi qeyd olunan hunlar eradan əvvəl sak tayfalarının ən güclü qollarından birini təşkil etmişlər. Onların tərkibində olan tayfalardan biri isə bərdorlar olmuşdur... Bərdə şəhərinin adı eradan əvvəl sak tayfalarının tərkibində Azərbaycan ərazisinə gəlmiş bərdor tayfasının adından alınmış, sonralar çox cüzi dəyişikliyə uğrayaraq Bərdə adlandırılmışdır” (Ə.Haqqverdiyev. Orta əsr Bərdə şəhəri. Bakı, 1991, səh.15-16).

Bu faktlar Ermənistanı “Kitab”ın coğrafiyasına aid edən O.Ş.Gökyayın haqlı olmadığını bir daha təsdiq edir.

“Kitab”a daha çox qədim türk epik təfəkkürü və islam dini kontekstində yanaşan N.Cəfərov bir sıra maraqlı mülahizələr söyləyir: “...kafirələr əsir düşmüş oğuz igidlərinə – qazilərə cəza versələr də, onları öldürümlər... hətta xoş günlərində həmin igidləri gətirib qopuz çaldırır, qulaq asırlar. Çox zaman igidi ona görə əsir saxlayırlar ki, öz yerinə (Oğuz) qayıdıb yeni qüvvə ilə onların (kafirələrin) üzərinə gəlməsin... “Kitab”da təqdim edilən epik zaman kafirlər üçün deyil, islamı qəbul etmiş oğuz türkləri üçün işləyir ... Eposda etnik münaqişədən söhbət getmir, bütün ziddiyyətlər dini-ideoloji mahiyyət daşıyır, müsəlmanlarla kafirlər arasında baş verir. Lakin müsəlmanların əsasən oğuz türklərindən, kafirlərin isə qıpçaq türklərindən, gürcülərdən (ümumən iber-Qafqazlardan), yunanlardan (rumlardan) və s. olması həmin münaqişələrə müəyyən dərəcədə etnik məzmun verir. Oğuz igidləri kafirlərdən qız alırlar, hətta “Baybura oğlu Bamsı Beyrək boyu”ndan belə məlum olur ki, Baybecan qızı Banıçiçəyi, bir tərəfdən, Beyrəklə beşiklətmə nişanlıdır, digər tərəfdən,

kafirə – Bayburt hasarının bəyinə söz verir ki, qız onundur...” (N.Cəfərov. Eposdan kitaba. Bakı, 1999, səh.112-115).

“Kitab”ın semantikasına, eyni zamanda qədim türk tarixinə istinadən söylənilmiş, bu fikirlərdə bir neçə cəhət diqqəti cəlb edir: kafirlər sırasında ilk olaraq məhz qıpçaq türklərinin adı verilir; kafirlər sırasında erməni adlı bir etnosun adı yoxdur (bir sıra tədqiqatçılar isə kafirlər dedikdə daha çox ermənilərin nəzərdə tutulduğunu göstərirlər); kafirlər qopuz çaldırır, qopuzla qulaq asırlar; Oğuz bəyləri kafirlərdən qız alırlar; kafirlər əsir düşmüş Oğuz igidlərini öldürümlər; Baybicanla Bayburad Hasarının bəyi arasındakı gizli məqamlara işarə edilir.

Anar “Kitab”dakı kafirlərlə bağlı iki mülahizə irəli sürür: “Kitabi-Dədə Qorqud”da kafirlərlə döyüşlər dastanının çox sonralar yazıya alınmış nüsxələrində müəyyən dini dona geyindirilsə də, bunun əsərin ruhunda, mahiyyətində heç bir möhkəm əsası, kökü yoxdur... onlar heç bir xalqı təcəssüm etməyən mücərrəd, dastanvari epik yağılardır”; “Kitab”dakı əsas oğuz düşməni Şöklü (bəzi nəşrlərdə Şükülü, ya Şüklü) Məlikdir. Bu adın milli mənsubiyyətini təyin etmək çətindir. Məlik kafirlərin başçısıdır, amma axı Kiçik Asiyada islam dini uğrunda xaçpərəstlərlə, müharibə aparan qəhrəmanın da adı Məlik Danışmənndir. “Kitab”da başqa Məliklərin adına diqqət edək: “Ağ Məlik, Qara Aslan Məlik, Buğacıq Məlik və i.a.” (Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sızsız. Bakı, 1992, səh.31-33).

Müəllifin ikinci fikri daha inandırıcı görünür.

Problemə oğuz-qıpçaq türkləri kontekstində yanaşan S.Əlizadə və F.Zeynalovun fikrincə, “kafirlər – müsəlman olmayan, büt-pərəstliyə inanan qıpçaq və karluq tayfalarıdır” (Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.136).. Bu fikrin düzgünlüyünü qüvvətləndirən bir neçə arqumentə diqqət yetirək:

– kafirlərin şəxs adlarının əksəriyyəti türk mənşəlidir: Ağ Məlik, Qara Arslan Məlik, Qıpçaq Məlik, Buğacıq Məlik...;

– eyni apelyativli bir sıra şəxs adları həm Oğuzlar, həm də kafirlər üçün səciyyəvidir: Oğuzlarda – Buğac, Arslan, Qarabudaq...; kafirlərdə – Buğacıq, Qara Arslan (buğa, qara, arslan);

– kafir obrazları üçün səciyyəvi olan “məlik” titulu Oğuz bəyi Baybicanın antroponimik modelində də müşahidə olunur: Baybican məlik – “Baybican məliki qızın aldı” (D-121). Yeri gəlmişkən, “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində bu cümlədəki “məlikin” sözü “bəgin” sözü ilə əvəz edilib. Həmin cümlədəki “məlik” titulu ilə bağlı K.Abdulla maraqlı bir açıqlama verir: “Baybura – bəy, Baybican – məlikdir... Onu da unutmayaq ki, “məlik” titulu Dastanda bir, ya iki bu kimi hal istisna edilərsə, yalnız kafir adları ilə yanaşı işlədilir. Məsələn, müqayisə edin: Şöklü Məlik, Qara Təkur Məlik, Qara Arslan Məlik və s. Bu detalın özü, nə qədər kiçik olsa da, əhəmiyyətlidir. Çünki Baybican və onun tərəfdarlarının təmiz Oğuz dünyası ilə əlaqələndirilməsinə işarə edir” (K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.192).

– “bəqlik” tituluna həm Oğuz, həm də kafir obrazlarının dilində rast gəlinir. Qazanın dilində: “Bəqlər, bugünkü bəqligim bunı olsun” (D-111); kafirin dilində: “Sənə bəqliq adı verəlim” (D-40);

– “bəg” tituluna kafir obrazlarının dilində də təsadüf edilir: “Emdi Qazan bəg, di, bizi ög!” (D-276). Bu titul “kafər bəqləri” kimi söz birləşmələrində də müşahidə olunur: “Kafər bəqləri dəridilər gəldilər” (D-281);

– “Ağ Məlik Çəşmə qızı” antroponimik modelindəki “Çəşmə” qadın adı gözəllik simvolları kimi müasir türk, xüsusən də Azərbaycan antroponimikasında intensivdir: Çəşmə, Çəşməgül, Çəşmənur...;

– “Kitab”dan kafir adı kimi keçən “Qıpçaq Məlik” antroponimik modelindəki “qıpçaq” etnonimi müasir Azərbaycan toponimikası baxımından səciyyəvidir: Qıpçaq kəndi, Qıpçaq düzü... (Qax rayonu); Qıpçaq çayı (Zaqatala rayonu).

– Alp Ərən, Səgrək, Dəli Domrul kimi Oğuz bəylərinin kafir qızları ilə evlənməsinə də təsadüfi hesab etmək olmaz;

– Anar tarixi mənbələrə istinadən yazır: “Tarixdə xristian Səlcuq xanı, yəhudi, xristian, şamanist, büt-pərəst və müsəlman xəzərlər məlumdur. Yeynək də nədənsə, Qazana “keşiş” deyib” (Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sızsız. Bakı, 1992, s.31).

Müəllif sonuncu fikrini “Kitab”dakı bu cümləyə istinadən söyləyib: “Qoşur atlu Qazana “keşiş” deyən bəg Yeynək Turı aygırına bindi” (D-37). Bu cümləyə, eyni zamanda Anardan gətirdiyimiz sitatdakı sonuncu cümləyə “Kitab”ın ümumi semantik tutumu və qədim türk tarixi kontekstində nəzər salmaq: Qazana “keşiş” deyilməsi heç bir şübhə doğurmur, əksinə, onun xristian keçmişinə işarədir; Qazan kimi nüfuz sahibinə “keşiş” deyən adi adam deyil, Bayındır xanın vəziri Qazılıq qocanın oğlu Yeynəkdir. Həm də o Yeynəkdir ki, atasını – Qazılıq qocanı mərdliklə dustaqlıqdan azad edib. Digər tərəfdən, Yeynəyin dayısı Əmən də məlik titullu Baybican kimi Daş Oğuzdandır: “Taş oğuz bəglərinə adam saldı. “Əmən gəlsün, Alp Rüstəm gəlsün, Dönəbilməz Dülək Uran gəlsün...” (D-294). Bu isə belə bir fikri reallaşdırır: Oğuz elində Qazana “keşiş” deyə müraciət olunma təbii qarşılanıb; Qazanın qarıcıq anasının əmizadəsi Baybicanın “məlik” titulu da həmin gizli motivlərə (Qazana keşiş deyilməsi) işıq salan detallardandır: “...Beyrək Baybican məlikin qızın aldı (D-121). II boyun əvvəlində Qazana “keşiş” deyilməsinə birbaşa işarə olunur. Həmin boyun sonunda isə Qazanın qarıcıq anası keşişə arvad kimi istənilir: “Qarıcıq anaşığı gətürmüşüz, bizim-

dir, Səna verməziz, Yayxan keşiş oğluna verəriz” (D-58). Bu fikirlərin kafir tərəfindən hansı niyyətlə ifadə olunmasından asılı olmayaraq, “keşiş Qazan”la Yayxan keşiş, həm də Qazanla ümumən xristian türkləri arasında bir assosiativlik, məntiqi bağlılıq görünür. IV boyda Uruzun Qazana müraciətində “keşiş” sözünün işlənməsini də təsadüfi hesab etmək olmaz: “Pilon geyən keşişin əlin öpərəm, Qara gözlü kafər qızın mən aluram” (D-124). Amma bir cəhəti də qeyd edim ki, A.Hacıyev “keşiş” sözünə tam başqa bucaqdan yanaşıb. Müəllif 1999-cu ildə çap etdirdiyi məqaləsində bir neçə arqument gətirir: “keşiş” leksemini giriş (tarixən oxatma, güləşmə, atçapma və atdanyıxma yarışlarında oyun yoldaşına verilən arxaik ad) sözünün katib tərəfindən yanlış köçürülmüş variantı kimi izah edir; 2007-ci ildə isə “Dədə Qorqud kitabı”nın dünyə mədəniyyətinə bəxş edilməsində müstəsna xidməti olan “Drezden nüsxə katibini bu məqamda da təhrifə görə suçlamaqda “tələsmişik”, – deyərək müxtəlif mənbələri saf-çürük edir: “etimoloji baxımdan “kesiş //keşiş //küsüş //küşüş” arxaik sözü “arzu etmək, arzulamaq” mənalı “küsə” feli ilə eyni mənşədən törəmə olmalıdır. Ən ümdəsi, ibn Mühənnə lüğətində “keşiş” sözü “əziz, istəkli” anlamında Allahın adlarından biri kimi şərh olunmuşdur. Bu da “keşiş” arxaizminin “Dədə Qorqud kitabı”nda göstərilən məqamda məhz “əziz, istəkli, dəyərlı, arzu olunan” mənalarını ifadə etməsini deməyə əsas verir” (A.Hacıyev.”Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.75-79).

Bu fikirlər yuxarıda qeyd etdiklərimizlə müqayisədə tam əks qütbədə dayanır. Burada təkəcə onu qeyd edək ki, V.B.Bartold həmin sözləri (Qazanla bağlı deyilmiş “keşiş” sözü və “Yayxan keşiş oğlu” antroponimik modelindəki “keşiş” apelyativini) məhz “pop” (keşiş) kimi tərcümə edib.

Bütün bunlar bir daha təsdiq edir ki, “Kitab”dakı kafirləri ermənilər kimi təqdim etmək elmə ziddir, tarixi saxtalaşdırmaq, uydurma tarix yaratmaqdır.. “Kitab”dakı kafir obrazlarını isə üç istiqamətdə qruplaşdırmaq olar: qıpçaq və karluqlar (xristian türkləri); yunanlar; gürcülər.

“Dədə Qorqud kitabı”ndakı gizli məqamlar mətn semantikasını işığında

Bakıdan bütün türk dünyasına boylan, hayqıraraq türk xalqlarını birliyə çağıran, əzəmətli görünüşü ilə düşməni qorxuya salan “Kitabi-Dədə Qorqud”u ucaldılmış abidə kompleksinə baxaraq düşüncələrə dalıram: bir “müqəddimə” və on iki boydan ibarət “Kitab”ın poetik siqləti heykəltəraş təxəyyülü ilə simvollaşdırılıb; mifik və real obrazlarının sintezi ecazkar, göz oxşayır; real obrazları minilliklərin yadigarıdır, hər biri “dil açıb” danışmaq istəyir; müdriklər müdriki Qorqud atanın əlindəki qopuz yenə də sirli-sehirlidir; Boz ayğırılı Bamsı Beyrək döyüşə hazır vəziyyətdədir; igidlər igidi Qaraca çoban sarındığı ağaclarla birlikdə döyüş meydanındadır...; ən əsası isə abidə kompleksinin yanında yaradılmış süni göl “Kitab”da obrazlı şəkildə canlandırılmış “Göycə” dənizi xatırladır. Məhz bu cür detallara görə belə bir fikir formalaşır: “Kitab”ımız bütün dövrlər üçün “Şah abidə” olaraq qalacaqdır...

“Beyrək aydır; “Baybican bəgün bir qızı varmış anı görməyə gəldim!” Qız aydır: “Ol öylə adam degildir kim, sağa görün!” – dedi” mikromətnini təhlil süzgülündən keçirən K.Abdulla yazır: “Qədim Oğuz aləmində belə yasağın olması bu aləmin daxili bütövlüyünə dəlalət edən cəhətdir və bu cəhət Beyrəklə Banıçiçəyin görüşü zamanı Banıçiçəyin Beyrəyə dediyi “Ol qız elə adam deyil ki, sənə görükə” sözlərində

özünü göstərir. Banıçığək özü də bilir ki, Beyrəyə görünmək yasaqdır, etik normanın pozulmasıdır” (K.Abdullayev. Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 1991, səh.58).

Müəllifin bu fikirlərinə istinad edən R.Kamal “Kitab”-dakı yasaqları başqa mətnlər kontekstində nəzərdən keçirir: “Ərə varan Banıçığəyin ritual “gizlədilməsi”, Bamsı Beyrəyin onu “görməsi” toy mərasiminin tərkib elementləridir: “Gördi gög çayırın üzərinə bir qırmızı otağ dikilmiş... xəbəri yoq ki, alacağı ala gözli qızın otağı olsa gərək...”. “Yasağa görə, ərə varan qız toy-düyünə qədər gözə görünməməlidir” (R.Kamal. “Kitabi-Dədə Qorqud”un kommunikativ məkanı: miforitual aspekt. Bakı, 2013, səh.162-163).

Fikrimizcə, Beyrəklə Banıçığəyin sevgisini, toy-düyününü yalnız “yasaqlar” müstəvisində izah etmək azdır. Bəri başdan qeyd edək ki, Banıçığəklə Beyrəyin məhəbbəti son dərəcə gözəl bədii lövhələr daxilində ifadə olunub. Hətta III boydakı parçaların qarşılaşdırılması bir sıra maraqlı nəticələr söyləməyə imkan verir: III boyun əvvəlində Beyrəyin ölüm xəbərini eşidən Banıçığək deyir: “Göz açuban gördigim, köngül ilə sevdigim, bir yasduqda baş qoduğım!” (D-92). Beyrək toyundan əvvəl, daha doğrusu, 16 illik dustaqlıqdan qayıtdıqdan sonra deyir: “Üç öpüb, bir dişləyüb, altun yüzigi barmağınja keçirmədimm?” (buradakı “üç öpüb bir dişləmək” ifadəsi ilə Banıçığəyin dilindən verilmiş “bir yastığa baş qoymaq” ifadəsi eyni semantik yuvaya daxil olur). Boyun sonunda isə Beyrəklə Banıçığəyin toyu təsvir olunur: “Baybörə bəgiñ oğlanuğı Beyrək Baybican məlikin qızın aldı... Qırq gün – qırq gecə toy-düğün eylədilər” (D-121). Bu cümlələrin ümumi semantik yükündən belə məlum olur ki, Banıçığəklə Beyrək toy-düyündən əvvəl ər-arvad olub.

Dəqiq desək, həmin mətndəki “bir yastığa baş qoymaq” ifadəsi məhz “ər-arvad olmaq” mənasındadır. Amma “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində keçmiş zaman məzmunlu “baş qoduğum” feli sifəti “baş qoyduğum” yox, “baş qoyacağım” şəklində sadələşdirilib: “...bir yasdıqda baş qoyacağım!” Digər feli sifətlər isə eynilə saxlanılıb: gördüyüm, sevdiyim, öldüyüm, qurban olduğum (səh.156). Görünür, “Kitab”ı nəşr etdirənlər (Zeynalov-Əlizadə) mətnlərə daha çox islami dəyərlər, müsəlman əxlaqi baxımından yanaşıblar.

Yeri gəlmişkən, N.Cəfərov həmin misradakı “baş qoduğum” ifadəsini “baş qoyduğum” şəklində sadələşdirib. Eyni zamanda həmin ifadənin ümumi semantik yükünün boyun digər hissələri ilə ziddiyyət təşkil etdiyini nəzərə alaraq misranın sonunda sual işarəsi qoyub: “Bir yasdıqda baş qoyduğum” (?). Sonra isə müəllif bu misraya yox, bütövlükdə parçanın semantikasına belə bir şərh verib: “Həmin ağı müraciətdə Banıçığəyin intim hissələri onun ictimai (ailə) məsuliyyəti ilə üzvi vəhdətdə təqdim olunur – onun (Banıçığəyin) sevgilisinin (Beyrəyin) yolunda ölməyə hazır olması da, bir tərəfdən, intim dünyası ilə əlaqədardırsa, digər tərəfdən, sosial-mənəvi tələbatdır” (N.Cəfərov. Xanım, hey! Bakı, 1999, səh.29).

“Baş qoduğum” ifadəsinə başqa prizmadan diqqət yetirək: qeyd etdiyimiz kimi, Baybican həm də “məlik” titulunda çıxış edir ki, bu da onun xristian keçmişinə işarədir. Yaxud Baybican öz qızı Banıçığəyi xristian dininə qulluq edən bir bəyə, daha dəqiqi, Bayburd hasarının bəyinə ərə vermək istəyir. Bu mənada “Beyrəyi çadırında qəbul edən, özünü çox sakit, sərbəst aparən Banıçığək” (X.Koroğlu. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, səh.163) bir türk-müsəlman yox, türk-xristian qızı da hesab oluna bilər. Digər tərəfdən, qeyri-müsəlman həyat təzi keçirən Banıçığəyin toydan əvvəl nişanlısı ilə

ər-arvad münasibətində ola bilməsi də mümkündür. Bu fakt da “baş qoduğım” ifadəsinin məhz “baş qoyduğum” şəklində sadələşdirilməsinin düzgün olduğunu arqumentləşdirir.

“Kitab”da “bir yastığa baş qoymaq” frazemi iki dəfə işlənib: Banıçiqəyin dilində: “...bir yasduqda baş qoduğım” (D-92); Dəli Domrulun xatununun dilində: “Bir yasdıqda baş qoyub əmişdigim” (D-167). Bu qarşılaşdırma ilə bağlı ilk olaraq onu qeyd edək ki, Dəli Domrulun xatunu da kafir düşərgəsindəndir, islam dinini sonra qəbul edib (əvvəlki səhifələrə bax). İkincisi, O.Ş.Gökyay hər iki frazemin məna yükünü düzgün verib: bir yastıqta baş koymək – evlənmək, aynı yastıqta yatmaq (O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.177). Burada “bir yasduqda baş qoduğım” ifadəsini V.V.Bartoldun necə başa düşdüyünü, necə tərcümə etdiyini xatırlatmaqla kifayətlənirik: “... с кем клала голову на одну подушку...” (səh.39).

Banıçiqəyin taleyində, ürəyinin dərinliklərində yalnız bir kişi, bir ər var. O da Boz ayğırılı Bamsı Beyrəkdir. Həm də o Beyrəkdir ki, ana bətninə düşdüyü gündən onun göbəkkəsmə adaxlısıdır, obrazlı desək, “eşqin bəlasına ana bətnində düşüb”: “Baybican bəg aydır: “Bəglər, allah-təala maña bir qız verəcək olursa, siz tanıq oluñ: mənim qızım Baybörə bəg oğlına beşik-kərtmə yavuqlu olsun!” – dedi (D-69). Banıçiqək atasının verdiyi bu vədə sadıq qalır: “...dayələr babam maña bən səni yüzi niqablu Beyrəgə vermişəm, diərdi...” (D-77). Qeyd etdiyimiz kimi, bu semantik dinamika Beyrəklə Banıçiqəyin toy-düyünü ilə tamamlanır. Amma bir həqiqət də var ki, Beyrəyin igidliyi, mərdliyi olmasa idi, Banıçiqək başqalarının ola bilərdi. Bu cəhət “Kitab”ın poetik strukturunda aydın şəkildə görünür:

– birincisi, Banıçiqək Bayburd hasarının bəyinin arvadı ola bilərdi: “...Varıb Bayburd hasarı bəginə xəbər verdi. Aydır:

“Nə oturarsan, sultanım, Baybican bəg ol sağa verəcəgi qızı Beyrəgə verdi” (D-90). K.Abdulla bu mikromətni “Baybican məlik – Dəli Qarcar – Bayburd Hasarının bəyi” müstəvisində təhlil edir və belə qənaətə gəlir ki, Beyrəyin acı taleyini bu üçbucaqdan kənarında axtarmaq olmaz: “... Deməli, bu bir cümlədən aydın olur ki, Baybecan məlik Oğuz bəylərinə verdiyi sözə – qızını Beyrəyə verəcəyi barədə andına xilaf çıxıb. Daha sonra nə zamansa, Dastanda təsvir edilməyən bir vaxtda o, qızını Bayburd bəyinə – kafir bəyinə ərə verməyə vəd verib. Yəqin ki, Dəli Qarcarın da bu vəddən xəbəri var və indi artıq biz bu ayırdığımız cümlənin köməyi ilə bütövlükdə “Baybican məlik Dəli Qarcar” pozisiyasının üzərinə işıq salmış oluruq. Bu bir cümlə bu pozisiyanı dərk etməyin açarına çevrilir. Bu bir cümlə gizli bir motiv kimi ikinci informasiya sisteminin əsasını təşkil edir... Yenə də canlı adamlardan ibarət möhkəm və sabit bir xətt alınır: Baybican məlik – Dəli Qarcar – Bayburd hasarının bəyi...” (K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.198-199). Müəllifin şərhələrinə bir neçə bucaqdan yanaşmaq olar: Beyrəyin acı taleyi məhz həmin üçbucaq kontekstində açılır; III boyda müəyyən süjetləri bərpa etməyə imkan verir; Baybican həm də “məlik” tituluna malikdir – qənaətini qüvvətləndirir; müəllifin üslubu nə qədər elmidirsə, o qədər də bədiidir, daha doğrusu, bunlar sintez şəklindədir: şərhlərdəki cümlə modellərində “b” samitinin alliterasiyası, “bu bir cümlə” ifadəsinin anafora kimi çıxış etməsi obrazlılıq yaradırsa və daha çox bədii üslub üçün səciyyəvidirsə, həmin cümlələrdəki motiv, informasiya, sistem, pozisiya terminləri də daha çox elmi üslub üçün səciyyəvidir;

– ikincisi, Banıçıçək Yalançı oğlu Yalınçıgın arvadı ola bilərdi (bunu şərti olaraq qeyd edirik; əvvəlki səhifələrə bax):

“Göz açuban gördüğüm, köñül verüb sevdiğim Banıçığək Yalançı oğlu Yalancuğa varar olmuş” (D-97);

– üçüncüsü, Banıçığək Aruz oğlu Basatın arvadı ola birlərdi: “Ağca yüzli görklimi Aruz oğlu Basat gəlüb almadı” (D-299). K.Abdulla bu cümlənin semantik yükündən bir kod kimi istifadə edərək bəzi gizli məqamlara işıq salır: “Basat və Beyrək münasibətlərinin də çox dərində yaşayan münasibət olduğuna, tədqiqata gələ bilən, təhlilə layiq olan məsələ olduğuna işarədir... Bəlkə, Basat da vaxtilə Banıçığək həsrətilə yaşayıb? Bəlkə, Basatın eçiləri də Dəli Qarcarın yanına gediblər (yada salaq: Dəli Qarcar qız qardaşını istəyəni öldürür), amma Dəli Qarcarın ağlasığmaz sınaqlarından çıxma bilməyiblər. Dastanın hələ açılmayan, gizli qatlarından, inanıram ki, nə vaxtsa bu sualların da cavabı gələcək” (K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.206-207).

Deməli, Beyrək adı qəhrəmanlardan deyil. O, Bayburd hasarının bəyinin, Aruz oğlu Basatın, Yalançı oğlu Yalancığın Banıçığəyə qovuşmasının qarşısını mərdliklə alan bir türk cəngavəridir. Bir məqamı da qeyd edək ki, ölüm ayağında olan Beyrək sevgilisinin heç kimə yox, məhz Qazan oğlu Uruza ərə getməsinə vəsiyyəət edir: “Qazan maña yetişsün... Ağca yüzlü görklümü oğluna alı versün” (D-299). Bu mənada Uruz da Banıçığəyi almaq istəyənlərin cərgəsində verilə bilər ki, bu da Banıçığək eşqiylə özünü “oda yaxanların” bir yox, beş olması – qənaətini reallaşdırır.

Beyrək, Yəgnək, Səgrək kimi adlarla allitera-siya xəttində birləşən “Əgrək”in “əymək” apelyativi əsasında yaranmasını igidlik məzmunlu bir ad olmasını ehtimal etmişdim (Ə.Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, 1999, s.132). Məlumat üçün deyim ki, belə bir yozum qədim türk ad yaradıcılığı ilə birbaşa bağlanır. Amma “Əgrək” adını

başqa prizmadan da izah etmək mümkündür. Fikrimcə, “Əgrək” adı “erkəg//ərkəg” apelyativi əsasında yaranmışdır: birincisi, ona görə ki “Əgrək” adı ilə “ərkəg” (kişi cinsinə mənsub fərd; kişi; kişi kimi möhkəm, güclü) sözü fonetik tərkibcə çox yaxındır, konkret desək, “Əgrək” şəxs adı “ərgək” sözünün metatezaya uğramış bir forması kimi görünür: ərkəg=Əgrək; ikincisi, erkəg//ərkəg apelyativinin semantik yükü türk kişi adlarının yaranması tam uyğun gəlir (kişi kimi möhkəm, güclü). Müq.ət: Ərən, Kişi...; üçüncüsü, “Kitab”da “erkək” sifəti totemlə bağlı olan sözlərlə birlikdə işlənilib, həm də bir təyinedici kimi üstün mövqedə görünür: Ağ qayanıq qaplanının ergəgində bir köküm var; Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var; Ağ sunqur quşu erkəgində bir köküm var...; dördüncüsü təqdim etdiyimiz nümunələrdə “erkəg” sözündən əvvəl işlənmiş qaplan, qurd və ağ sunqur vahidləri qədim türk dilində təkcə apelyativlər kimi yox, həm də şəxs adları kimi intensivdir: Qaplan, Ağ sunqur (qurd sözünün sinonimi olan “börü”) apelyativi əsasında yaranmış “Baybörə” və Beyrək (börüyək) adlarından bəhs etmişik); beşincisi, Səyrəyin nişanlısının dilindən verilmiş “ərkəg sinəg” (erkək milçək) ifadəsini təsadüfi hesab etmək olmaz: “Ərkəg sinəgi üzərimə qondurmayıam...” (D-260). Burada “ərkəg” sifətinin Əgrək və Səgrək şəxs adları ilə assosiativliyi açıq-aydın görünür və bu assosiativlik təkcə alliterativ qafiyələnmədə (Əgrək, Səgrək-ərkəg) yox, eyni zamanda Əgrək adı ilə “ərkəg sinəgi” (litota kimi işlənilib) ifadəsinin semantik bağlılığında özünü göstərir. Həmin misranın semantik yükünə diqqət yetirək: nişanlısı Səyrəyin yolunu gözləməkdə israrlıdır; Səyrəyin ölüm xəbərini gətirənin başını kəsməyə hazırdır; sinəsinə heç bir kişini, heç bir erkəyi, hətta erkək milçəyi belə qondurmaq fikrində deyil. Bu müstəvidə Səyrəyin nişanlısı olduqca sədaqətli, olduqca

namuslu, olduqca qeyrətli bir türk qadınının ümumiləşdirilmiş obrazı kimi çıxış edir. Hətta o, müstəvidə “...Yoxsa iyrenc dinli kafirin döşəyinə girimmi?” – deyən xanlar xanı Bayındırın qızı xanımlar xanımı Burla xatundan çox yüksəkdə durur.

“Dədə Qorqud kitabı” qohumluq münasibətləri müstəvisində

“Dədə Qorqud kitabı”nda Oğuz kişiləri, Oğuz xanımları və kafirlərin qohumluğu ilə bağlı olan sintaktik bütövlər bir sıra məqamlara, eyni zamanda gizli motivlərə işıq salır: İç Oğuzla Daş Oğuzun qohumluq münasi-bətləri barədə müəyyən təəssürat yaradır; Oğuz cəmiyyətində təkarvdlılıq, tayfadaxili və tayfadan kənar nikahların koordi-natlarını faktlarla arqumentləşdirməyə imkan verir; Oğuz cəmiyyətində qohumluq əlaqələri, qohumluq münasibətləri və qohumluq dərəcələrinin ən səciyyəvi cəhətlərinə aydınlıq gətirir; Oğuz cəmiyyətinin idarə olunmasında yaxın və uzaq qohumların rolu və mövqeyi ilə bağlı dolğun fikirlər söyləməyə əsas verir... Burada bəzi məsələlərə daha geniş müstəvidə münasibət bildirməyi zəruri hesab edirik:

– yaxın qohumlara, o cümlədən oğula və qardaşa güvənmə, arxalanma “Kitab”dan bir leytmotiv kimi keçir. Bu, Qazanın dilindən verilmiş parçalarda qabarıq şəkildə görünür:

“Qalın Oğuz elində bir oğlum var, – Uruz adlu

Bir qartaşım var, – Qaragünə adlu

Yejidən toğanıyı dərgürmiyələr” (D-281);

– böyük oğlu və böyük qardaşı olmayan Oğuz bəyi kədərələnir, qəm-qüssə işində olur: “...Bəkil aru turdı, ağladı. Aydır: “Ulu oğlum, ulu qardaşım yoq...” (D-241). Bu cəhət Baybörənin timsalında daha aydın görünür. Bələ ki, o, dayağı – oğlu

olmadığı üçün yurdunun boş qalacağından nəinki təəssüflənir, hətta uşaq kimi zarıyır, ağlayır: “...Baybörə bəg aydır: “Xan Qazan necə ağlamıyayın, necə bozlamıyayın? Oğulda ortacım yox, qartaşda qədərım yox! Allah-təala məni qarğayıbdır... Bəglər, tacım-təxtim için ağlaram. Bir gün ola, düşəm öləm, yerimdə-yurdumda kimsə qalmıya”, – dedi” (D-68). Bu parçanın ümumi semantik yükü Qazanın dilindən verilmiş parça ilə əsasən eyni xətdə birləşir: “Yarınkı gün zəman dönüb, bən ölib sən qalıcaq tacım-taxtım saña vermiyələr, – deyü sonjımı aңdım, ağladım, oğul! – dedi” (D-125);

– qardaşı olan igid daha hünərlidir, daha cəsurdur, qardaşsızda isə keyfiyyətlər yoxdur:

“Qardaşlu yigitlər qalqar-qopar olur,

Qardaşsız miskin yigit əņsəsinə yumruq toqunsa,

Ağlayubən dōrt yanına baqar olur” (D-112);

–Oğuz cəmiyyətinin idarə olunmasında yaxın qohumların rolu böyükdür, onların sözü daha tez eşidilir. Bu cəhət Qaragünə ilə Qılbaşın dialoqunda aydın şəkildə ifadə edilib: “...Qılbaş aydır: “Sən qardaşısan, sən var!” – dedi” (D-301);

– Oğuz cəmiyyətində hakimiyyətdə olan şəxs daha çox oğluna etibar edir, özündən sonra oğlunu görmək istəyir. IV boydan məlum olur ki, Qazan xan öz qərargahını qardaşı Qaragünəyə, dayısı Aruza yox, məhz oğlu Uruza etibar edir. Qazanla Aruzun dialoquna diqqət yetirək:

“...Atağuzlu Uruz qoca (Aruz qoca – Ə.T.) iki dizinin üstinə çökdi. Aydır “Ağam Qazan, sası dinlü Gürcüstan ağzında oturarsan, orduñ üstinə kimi qorsan?”

Qazan aydır: “Üç yüz yigidlən oğlum Uruz mənim evim üstinə tursun”, – dedi” (D-38);

– “Kitab”da Oğuz cəmiyyətinin idarəçilik sistemi obrazlı şəkildə canlandırılıb. Qazanın dilindən verilmiş sintaktik bütövdəki bəzi misralara nəzər salaq:

“Bəri gəlgil, qulunum oğul!
Sağım ələ baqduğımda
Qartaşım Qaragünəyi gördüm, -
Baş kəsübdür, qan dökipdir,
Çöndi alubdur, ad qazanubdur.
Solım ələ baqduğımda
Tayım Uruzu gördüm, -
Baş kəsübdür, qan dökipdir...” (D-124, 125)

Bu misraların qarşılaşdırılması onu göstərir ki, sağ tərəfdə oturanlar qan qohumları (ata xətti ilə qohumluq), sol tərəfdə oturanlar isə süd qohumlarıdır (ana xətti ilə qohumluq). Deməli, Qazan xanın Qaragünə, Qarabudaq kimi ata qohumları onun sağ tərəfində, Aruz, Qıyan Səlcik kimi ana qohumları isə sol tərəfində əyləşiblər. Burada “Kitab”ın poetik strukturundakı sağ və sol məsələsini sistemli şəkildə, həm də tarixi-lingvistik müstəvidə araşdırmış A.Hacıyevin fikirlərini təqdim etməklə kifayətlənirik: “...sağ bəglər birləşməsində “ağıllı, düşüncəli bəylər” anlamının ifadə olunduğunu söyləmək daha məntiqli səslənir... “sol” arxaizmi türk dilinin erkən formalaşma dövründə geniş əks olunmuş *y-s* əvəzlənməsi yolu ilə məhz həmin “yol” arxaizmindən törəmiş və eynilə “əmrə müntəzir, hazır, əməl edən,, yerinə yetirən” anlamlarını bildirmişdir... “Dədə Qorqud kitabı”nda ... sağda oturanlar öz ağılı, düşüncəsi ilə xaqana məsləhət verən, solda oturanlar isə onun əmrini yerinə yetirənlər, yəni “buyruq bəyləri” kimi səciyyələndirilmişdir” (A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.144-145). Bu izahlar Bayındır xanın nəvəsi Uruza, eyni zamanda vəziri Qazlıq qocanın oğlu Yegnəyə olan münə-

si-bətlərini müəyyənləşdirməyə imkan verir: "...Bayındır xanın ... sağ yanında Qazan oğlu Uruz oturmuş idi. Sol yanında Qazlıq qoca oğlu Yeynək turmuşdı" (D-67). Bu parçanın semantik yükü Uruzun ağıllı və düşüncəli, Yeynəyi isə əmri yerinə yetirən, əmrə hazır olan bir obraz kimi səciyyələndirməyə imkan verir. Burada onu da qeyd edək ki, III boyun əvvəlində təhkiyəçinin dilindən verilmiş yuxarıdakı parça "Kitab"ın sonrakı boylarında inkişaf etdirilib, hətta bu, bütöv bir boyun ümumi semantik yükü ilə üzvi şəkildə bağlanır. Konkret desək, Yeynəyin III boydakı statusu VII boyda ("Qazlıq qoca oğlu Yeynək boyu"nda), yaxud Uruzun III boydakı statusu XI boyda ("Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy"da) tam şəkildə reallaşır. Yeri gəlmişkən, bu cür detallar "Kitab"dakı boylararası əlaqə baxımından da əhəmiyyətlidir;

– sağ və sol tərəf məsələsi Oğuzların döyüş səhnələrinin təsvirində də özünü göstərir. Amma burada sağ cinahda süd qohumları (ana xətti ilə qohumlar), sol cinahda isə qan qohumlarının (ata xətti ilə qohumluq) vuruşması təsvir olunur: "Taş Oğuz bəglərilə Dəli Tondaz sağdan dəpdi. Cılasun yigitlərlə Qaragünə oğlu Budaq soldan dəpdi. İç Oğuz bəglərilə Qazan dopa dəpdi..." (D-64). Qeyd etdiyimiz kimi, Daş Oğuz bəyləri Qazanın dayısı tərəfidir, Dəli Dondaz da dayısı nəvəsidir. Dəli Budaq (Qarabudaq) isə qardaşı oğlu və kürəkənidir. "Kitab"dakı bu cür hadisələrə qədim türk mənbələri kontekstində münasibət bildirən Anar yazır: "...bu iki qismlə bərabər sağ və sol bəyləri bölünmək sistemi də vardır. Kökləri hələ Atıllaya gedib çıxan bu sağ-sol məsələlərinin Oğuz təfəkküründə böyük əhəmiyyəti olub... "Kitabi-Dədə Qorqud"da da bu sağ və sol məsələsinə riayət olunur. Döyüşdə hansı igidin sağdan, hansının soldan təpdiyi göstərilir..." (Anar. "Dədə Qorqud dünyası. Sizzis. Bakı, 1992, səh.45).

Bu qeydlərə təkcə onu əlavə edirik ki, istənilən döyüşdə sağ və sol tərəfdən hücum etmə şərtidir və bu nisbət situasiyadan asılı olaraq tez-tez dəyişə bilər;

– qohumların birlikdə yürüşü diqqətçəkən detallardan biri kimi görünür: “Beyrək, Yegnək, Qazan bəg, Qarabudaq, Dəli Tondaz, Qazan oğlu Uruz bəg – bunlar hasara yürüş etdilər” (D-120). Burada adları çəkilən qəhrəmanların əksəriyyəti Qazanın qohumlarıdır. Dəqiq desək, Uruz – oğludur, Qarabudaq – qardaşı oğlu və kürəkənidir, Dəli Ton-daz – dayısı nəvəsidir, Beyrək – şərti olaraq dayısı kimi götürdüyümüz Baybican mülkin kürəkənidir. Bu sistemdən yalnız “Yegnək” kənardadır qalır ki, o da Qazanın qayınatası Bayındır xanın vəziri Qazlıq qocanın oğludur;

– yaxın qohumların münasibətlərində etik qaydaları gözləmə, həm də bir-birlərinə dərin hörmət və məhəbbət bəsləmə müşahidə olunur (bu sistemdə Qazanla Aruzun, Beyrəklə Aruzun ... münasibətləri istisnadır). Bu aşağıdakı detallarda daha aydın görünür:

– baba (Bayındır) nəvəsini sağ yanında - ən hörmətli, ən mötəbər yerdə oturdur: “Bayındır xanıq ... sağ yanında Qazan oğlu Uruz oturmuş idi” (D-67);

– nəvə (Uruz) babanın (Bayındırın) yanında böyüdüüyü üçün atasını tanımır, daha doğrusu, babasını atası hesab edir: “Uruz qaqdı, aydır: “Mərə qavat, mənim babam Bayındır xan degilmidir?” Ayıtdı: “Yox, ol, ananın babasıdır, sənin dədəndir” (D-282);

– ata oğluna “evimin dayağı”, gözümün işığı” kimi sözlər deyərək oxşayır, onu bütün Oğuz elinin sevimlisi kimi dəyərləndirir:

“Oğul! Dönlüğü altun ban evimin qəbzəsi oğul!...

Görər gözüm aydını oğul!

Tutar belüm qüvvəti oğul!

Qalın Oğuz imrəncisi, canım oğul!” (D-119);

– oğul atasının namusu , qeyrəti üçün başını qurban verməyə hazırdır: “Oğul da qılıc quşanur baba geyrətiçün, Mənim də başım qurban olsun sənünçün – dedi” (D-131);

– ana yaralı oğlunu sağaltmaq üçün döşündən (əmcə-yindən) südlə qanı qarışıq çıxarır: “...Sıqdı südlə qan qarışıq gəldi” (D-29); Oğlunun darda olduğunu düşünən ananın qurumuş sinəsində südü oynayır: “Qurumışca köksimdə südim oynar” (D-137);

“Ana həqqi – tənri həqqi” deyimi ilə silahlanmış oğul (Qazan) kafirdən arvadını (Burla xatunu), oğlunu (Uruzu) yox, məhz anasını geri istəyir. Hətta anası qaytarılsa, döyüşmədən geri dönəcəyinə belə söz verir: “Qarıcıq anamı gətürüb durursan, mərə kafər, anamı vergil maña

Savaşmadın, uruşmadın qayıdayım – gerü dönəyim, gedəyim, bəllü bilgil,- dedi “(D-58);

– ər arvadını özünün ən yaxın yoldaşı, silahdaşı hesab edir, həm də ona sonsuz hörmət və məhəbbət bəsləyir;

– arvad ərini nəinki dərin məhəbbətlə sevir, hətta onun yolunda ölməyə belə hazırdır;

– “diliñ için öləyim”, - deyən qardaş qardaşının yolunda hər şeyə hazırdır: “...qardaşsız Oğuzda turmazam” (D-257);

– bacı üçün qardaş ən böyük nemətdir, uca dağdır, kölgəli uca ağacdır: “Qarşu yatan qara tağım yıqılıbdır ... Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdir...” (D-104);

– bacının bacıya münasibəti daha çox onların qardaş-larına münasibəti kontekstində müəyyənləşir ki, bu da, əsasən, Beyrəklə bağlı süjetlərdə təsadüf olunur. Belə ki, Beyrəyin ölüm xəbərini eşidən bacıları ağ çıxarıb, qara geyirlər, “Vay,

bəgim qardaş! Muradına-məqsuduna irməyən yalnız – qardaş!” – deyərək ağlaşırlar;

– qardaş (Dəli Qarçar) bacısını istəyənləri öldürməkdə ısrarlıdır: “...Dəli Qarçar deyirlər. Qız diləyəni öldürər” (D-81); qardaş (Beyrək) özünə toy elədiyi kimi, bacılarını da ərə verir: “Beyrək dəxi yedi qız qarındaşını yedi yigidə verdi” (D-121);

– qayınata və qayınana gəlinə hörmət edir, onu yüksək şəkildə dəyərləndirirlər: “Yolıña qurban olayın gəlincigüm!” (D-117);

– gəlin qayınatası və qayınanasını atasından və anasından üstün bilir:

“Atamdan yegrək qayın ata!

Anamdan yegrək qayın ana!” (D-262).

“Kitab”da nənənin nəvəyə, eləcə də nəvənin nəvəyə münasibətləri ilə bağlı detallara rast gəlinmir (baxmayaraq ki, Qazanın qarıcıq anasının Uruz, Qarabudaq... kimi nəvələri var).

– “Kitab” da təsvir olunan boy qəhrəmanlarının (Oğuz bəylərinin) əksəriyyətinin həyat yoldaşı var: Qazan – Burla xatun, Beyrək – Banıçiçək, Qanturalı – Selcan xatun ... Dirsə xan – xatunu, Bəkil – xatunu... Boy qəhrəmanlarından üçü (Buğac, Basat və Yegnək) bu sistemdən kənar qalır;

– boylarda təsvir olunan, daha doğrusu, adları bəlli olan Oğuz xanımlarından ikisinin ailəsi yoxdur: Boğazca Fatma, Qısırca Yengə;

– kafir qızları Qazan xanın şadlıq məclislərinin bəzəyi, yaraşığıdır. Onların gözəlliyi “Kitab”da son dərəcə gözəl, dəbdəbəli bir üslubda çatdırılır: “...Toquz qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl dügməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi” (D-36). Bu parçanın bədii-estetik siqləti X.Koroğlunun da diqqətindən yayınmayıb: “Be-

lə təmtəraqlı şənliyə heç bir oğuz epik abidəsində rast gəlinmir, amma bu şənlik, şübhəsiz, naturadan çəkilməşdir – görkəmli oğuz bəyləri Qafqazda və Kiçik Asiyada belə şənliklər düzəldirdilər və burada çox güman ki, xristian qızları – məğlub hökmdarların qızları qulluq edirdilər. Faktlar göstərir ki, Qafqaz və Kiçik Asiya oğuzlarının, görünür, düşmənin əsir qızlarını kəniz etmək adətləri varmış...” (X.Koroğlu. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, səh.109).

Bu qeydlərə onu da əlavə etməyi vacib hesab edirik ki, Oğuz bəyləri xristian qızları ilə təkcə bir kəniz kimi rəftar etməyib. Konkret desək, həm də bu qızlarla ailə qurub, onlara Oğuz cəmiyyətinin ən xoşbəxt xanımları statusunu qazandıırıblar. Ən maraqlısı isə budur ki, “Kitab”da bu tip qadınlardan xristian keçmişini daha çox üstüörtülü şəkildə verilir. Burada Oğuz xanımlarını İç Oğuz, Daş Oğuz və kafir qızları kontekstində araşdırmış K.Əliyevin fikirlərini xatırlatmaq yerinə düşür: “...Dirə xanın xanımı və Qazan xanın xanımı Burla xatun İç Oğuzdandır, Banıçıçək Dış Oğuzdan, Selcan xatun və Dəli Domrulla Səyrəyin xatunları isə kafər (kafir – Ə.T.) düşərgəsindən İç Oğuzla gəlmişlər. Dış Oğuzdan və kafər (kafir – Ə.T.) düşərgəsindən İş Oğuzla gələn qızlar bu düşərgələr arasındakı barışıqı simvolizə edirlər və barışıqın karrantıdırlar (qarantıdırlar – Ə.T.). Deməli, “Dədə Qorqud” eposu vuruş və davanın deyil, məhz barışıq və vahid dünya modelinin eposudur” (K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”, Bakı, 2011, səh.84). K.Abdulla bu cür nikahları “barışıqğa zəmanət” yox, qan qohumluğu yasağı”, tayfadaxili nikah yasağı prizmasından şərh edir. Məsələn, Qanturalı ilə Selcan xatunun nikahını belə səciyyələndirir: “...Əsas məsələ – Qanturalını arvad seçməndə Oğuzdan kənara çıxarmaqdır. Oğuzun, başqa sözlə, “öz məxsus ol-

duğun tayfanın üzvü olan qızla evlənmək olmaz” yasağı “qız kənar yerdən olmalıdır” fikrinə dönür və Dastanda Qanturalının yad diyara getməsi, sevgilisi Selcan xatuna qovuşması ilə bağlı hadisələrin təsvirinə çevrilir. Bu yasağın Dastanda hər hansı şəkildə olursa-olsun təsviri, heç şübhəsiz ki, Dastanın çox qədim bir zamanla əlaqəsinin qırılmamasını göstərir” (K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.131). Bütün bunlar onu da xüsusi olaraq vurğulamağa əsas verir ki, “Kitab”dakı eynitipli hadisələrin müxtəlif bucaqlardan şərhli, həm də müxtəlif məzmunlu nəticələrin çıxarılması məhz “Kitab”ın sirli-sehirli dünyası ilə bağlıdır...

“Dədə Qorqud kitabı” qohumluq terminləri bədii təsvir və ifadə vasitələri müstəvisində

“Kitab”dakı bədii təsvir və ifadə vasitələrinin qohumluq terminləri prizmasından araşdırılmasına, demək olar ki, rast gəlinmir. Fikrimizcə, araşdırmanın həm də bu istiqamətdə aparılması qohumluq terminlərinin bədii təsvir və ifadə vasitələrindəki yerini, iştirak etmə səbəblərini müəyyənləşdirə bilər. Bu da “Kitab”ın poetik dili, eyni zamanda boylardakı bir sıra obrazlar bərdə daha dolğun təəssürat yarada bilər: bəlli olar ki, ata, bacı, gəlin kimi obrazlar həm də silsilə epitetlər kontekstində canlandırılıb: “ağ saqallu baba”, “qara gözlü qız qartaşum”, “ala gözlü gəlin” (bu epitetlərdə baba sözü “ata”, qız qartaş isə “bacı” mənasındadır); aydın olar ki, oğula olan dərin sevgi həm də metaforalar vasitəsilə çatdırılıb: “Bərü gəlgil, qulnım oğul!” (Qazanın dilində); “Quluncığım aldirmışam kişnəyayınmi?... “Oğul” deyü bozlıyayınmi?...” (Burla xatunun dilində); təsdiqlənə bilər ki, “Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı” cümləsində “y”-nin alliterasiyası (y-y-y-

y-y-y) məhz “y” samiti ilə başlanan “yoldaşı” (arvadı) sözünün assosiativliyi ilə reallaşib... Bu cür arqumentlər qohumluq terminlərinin bədii təsvir və ifadə vasitələri daxilində də öyrənilməsini dikte edir. Beləliklə, aşağıdakılara diqqət yetirək:

A s s o n a n s . “a”-nın assonansı “Ata adın yüridəndə dövlətlü oğul” (D-4) (a - a; ata, ad);

“o”-nun assonansı. “Oğul, oğul, ay oğul! Ortacım oğul!” (D-137). Burada assonansla anafora sintez şəklindədir: o – o – o – o – o; oğul, oğul, oğul, ortac, oğul; “Oğul, Qalın Oğuz bəglərini odamıza oxuyalım...” (D-81) (o – o – o – o; oğul, Oğuz, oda, oxu (maq);

“o” və “a”-nın assonansı. “Oğlanın anası oğlanın üstinə çapub çıqa gəldi” (D-27) (o – a – a; oğlan, ana, oğlan).

Nümunələrdə qohumluq bildirən ata, ana və oğul sözlərinin iştirakı aydın şəkildə görünür. Bu isə o deməkdir ki, həmin mətnlərin ahəngdar səslənməsində saitlə başlanan qohumluq terminləri həlledici rola malikdir. Digər tərəfdən, yuxarıdakı assonanslarla poetik məna qüvvətləndirilib: “o”-nun assonansı ilə “oğul”, “o” və “a”-nın assonansı ilə “oğlan” sözünün mənası qüvvətləndirilib.

A l l i t e r a s i y a . “q”-nin alliterasiyası. “Qara gözlü qız qartaşımı ağlatmağıl” (D-143) (q - q - q; qara, qız, qartaş); “Qəribliğa qardaşın istəyi sənmi gəldin qardaş?” (D-270) (q - q - q; qərib, qardaş, qardaş)...;

“g”-nin alliterasiyası. “Güvəncimlə gətürdüyün gəlincüyün (D-223) (g - g - g; güvənc, gətürmək, gəlincük);

“y”-nin alliterasiyası. “...yoldaşıyla yaş yaşadı” (D-169) (y - y - y; yoldaş, yaş, yaşamaq)...;

“b”-nin alliterasiyası. “A bəg baba! Dəvəcə böyümüşsən, köşəkcə əqlin yoq!” (D-125) (b - b - b; bəg, baba, böyümək)...

Göründüyü kimi, q, g, y və b samitləri ilə başlanan sözlərin iştirakı ilə yaradılmış alliterasiyada qız, qardaş, qız qartaş (bacı), gəlin, yoldaş (həyat yoldaşı) və baba qohumluq terminlərinin rolu qabarıqlığı ilə seçilir. Burada bir məqamı da qeyd edək ki, yuxarıdakı mətnlərdə obrazlılıq, poetik mənanın dərinliyi alliterasiya, assonans, epitet kimi poetik kateqoriyaların sintez şəklində təzahürü ilə bağlıdır. Bu məqamda “Kitab”dakı bir cümlədən yan keçmək olmur: “Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurıñ” (D – 10). Burada “o”-nun assonansı (o – o – o – o – o ; oğul, ol(maq), otaq, ol(maq), otaq), qalın saitlərin hamısının iştirakı (a, ı, o, u), “q”-nın alliterasiyası (q – q – q; qız, qızıl, qondurmaq), alliterativ qafiyələnmə (oğ – ağ –ağ –ağ...), qohumluq bildirən oğul və qız sözlərinin assosiativliyi ilə işlənmiş türk mənşəli sözlər cərgəsi, ellipsis, paralelizm və s. sintez şəklindədir. Heç şübhəsiz ki, bu, birbaşa mətndəki poetik mənanın qabardılması, dərinləşdirilməsi ilə bağlıdır. Bu, həmin cümlələrdəki simvollar kontekstində daha aydın görünür. Konkret desək, ağ otaq və qızıl (qırmızı) otaq ifadələri ilə dünyaya yenicə göz açmış körpələrə işarə olunur: ağ otaq = oğul: “Dünyaya türk oğlu gəlib”, qızıl otaq = qız: “Dünyaya türk qızı gəlib”. Burada S.Rzasoyun bir fikrini xatırlatmaq lazım gəlir: “...həyat qütbü iki rəngin – ağ və qırmızı rənglərin vasitəsilə simvollaşır. Burada oğuz dünya modelinin daxili qurumu və bu qurum çevrəsində gerçəkləşən funksiyası, hərəkəti, elementlərarası münasibətləri boy verir... Eləcə də həyat qütbü öz daxili qurumunda qarşıdurma qoşalığı kimi təşkil olunur (ağ-qırmızı, oğlan-qız). Burada diqqəti çəkən odur ki, Buğacın doğuluğu süjetindəki törənin dünya modelində həyat Tanrı alqışı qütbünün daxili qoşalığı olaraq görünür...” (S.Rzasoy. Oğuz mifinin

paradiqmaları. Bakı, 2004, səh.23-24). Müəllifin şərhləri yuxarıdakı dediklərimizi bir daha arqumentləşdirir.

A n a f o r a. “Kitab”dakı sintaktik bütövlərdə ana və oğul qohumluq terminlərinin iştirakı ilə yaradılmış anaforalar üstün mövqedə görünür:

ana sözünün iştirakı ilə:

“Ana, ağzı qurusun!

Ana, dili qürisün!

* * *

Ana həqqi tənri həqqi olmasaydı

* * *

Ana, zalim ana! – dedi”. (D-259)

oğul sözünün iştirakı ilə:

“Oğul, oğul, ay oğul!” (D-130)

Bu parçalarda ahəngdarlıq və poetik mənə dərinliyi məhz ana və oğul sözlərinin təkrarı ilə reallaşdırılıb.

E p i f o r a. “Kitab”da oğul, qardaş və gəlin qohumluq terminləri ilə yaradılmış epiforalar poetik siqlətinə, bədii-estetik məziyyətlərinə görə xüsusilə fərqlənir:

oğul sözünün təkrarlanması ilə:

“Oğul! Dünlügi altun ban evimi qəbzəsi oğul!

Qaza bənzər qızumu, gəlinimi çığəgi oğul!

Görər gözüm aydını oğul!

Tutar belüm qüvvəti oğul!

Qalın Oğuz imrəncisi, canım oğul!” (D-119);

qardaş sözünün təkrarlanması ilə:

“Ağzı için öləyim, qardaş!

Dilün için öləyim, qardaş!

Ərmi oldı, qardaş!

Qəribliğa qardaşın istəyi sənmi gəldi, qardaş?”
(D-269);

gəlin (“*gəlincigüm*” sözü *nəzərdə tutulur*) sözünün *təkrarlanması ilə*:

“Dilün için öləyün, gəlincigüm!

Yalansa bu sözlərin, gerçək ola, gəlincigüm” (D-117)...

Bu sintaktik bütövlərdə ahəngdarlığın oğul, qardaş və gəlin sözlərinin təkrarlanması ilə yaradıldığı birbaşa görünür. Amma burada o da vurğulanmalıdır ki, həmin parçalarda atanın oğula, qardaşın qardaşa, qayınata və qayınananın gəlinə münasibətləri obrazlı şəkildə, epiforalar kontekstində canlandırılır ki, bu da Oğuz cəmiyyətinin əxlaq qaydaları barədə dolğun təəssürat yaradır.

A n a s t r o f a (sözlərin əks sıra ilə düzümü). “Kitab”-da qohumluq terminlərinin anastrofa kimi işlədilməsinə çox az təsadüf olunur: “...Hünəri oğul atadanmı görər, ögrənər, Yoxsa atalar oğuldanmı öyrənür?” (D-224). Bu misralarda “oğul ata”, “atalar oğul” qohumluq terminləri situasiyadan asılı olaraq əks sıra ilə düzülmüşdür ki, bu da birbaşa həmin mətndəki semantik yükü qüvvətləndirməyə xidmət edir. Burada onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, “Atalar oğul” modelindəki -lar şəkilçisinin düzgün işlənməməsi T.Hacıyevin diqqətindən yayınmayıb: “...müqayisəyə diqqət verək: oğul atadanmı, atalar oğuldanmı öyrənər. Birinci halda, oğul-ata qarşılığında subyektlər təkbətək götürülür. İkinci halda, tərəflərin nisbəti pozulur: atalar-oğul. Halbuki olmalı idi: ata-oğul. Deməli, köçürən mətnin şeir, ya nəsr olmasının fərqi varmıdır. Şeirsiz-nərsiz, bu, adi məntiqlə də yanlıştır (hələ bu, bizə çatan iş neçənci köçürənindir? Yəqin əvvəlki köçürənlərdə fərqlər az olub) (T.Hacıyev. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə, Bakı, 2012, səh.122).

Müəllif həmin misraların aşağıdakı kimi verilməsini məqbul hesab edir:

...Oğul atadanmı / görər ögrənər – 6-5=11

Yoqsa ata oğul/danmı ögrənər – 6-5=1

E p i t e t. “Kitab”dakı bədii təsvir və ifadə vasitələri sırasında epitetlər xüsusi çəkiyə malikdir. Bu sistemdə tərkibində qohumluq terminləri iştirak edən epitetlər də az deyil:

baba: “**Ağsaqallu baba**ñ yeri uçmağ olsun!” (D-35)

ana: “**Ağbirçəklü ana**ñ yeri behişt olsun!” (D-35)

qız: “xəbəri yoq ki, alacağı **ala gözli qızı**ñ otağı olsa gərək” (D-76).

Qız qartaş (bacı): “**Qara gözlü qız qartaş**umı ağılatmağıl” (D-143).

Gəlin: “**Ala gözlü gəlin** alam, derdim” (D-139).ñ

Sonuncu nümunədəki “ala gözlü” ifadəsi həm də “oğul”la bağlı işlədilib: “Ala gözlü oğluna al duvaxlı gəlin aldı” (D-253). Bu cümlə (əslində, misra) assosiativ olaraq Nəsiminin ən məşhur misrasını yada salır: “Al ilə ala gözləri aldadı aldı könlümü”. Qərribə, amma məntiqi bir oxşarlıq görünür: hər ikisində yeddi kök morfemi var: “Kitab”da ala, göz, oğul, al, duvax, gəlin, al(maq); Nəsimidə - al, ilə (qoşma), ala, göz, alda(maq), könül; bu morfevlərdən üçü hər ikisində iştirak edib (ala, göz, al+maq), biri isə eyni semantik yuvaya daxil olan vahidlərdəndir (al – hiylə; al- qırmızı); hər ikisində “l” samiti yeddi dəfə təkrarlanıb; hər ikisində “a”-nın assonansı müşahidə olunur: “Kitab”da – a- a – a (ala, al, al); Nəsimidə – a – a – a – a – a (al, ala, alda, al); hər ikisində alliterativ qafiyələnmə qabarıqlığı ilə seçilir: “Kitab”da – la –lü – lı –al –lı –li(n) –al; Nəsimidə - al -lə - la – lə - al – al – lü; hər ikisində sevən və sevilən obrazları var: “Kitab”da – oğul və gəlin; Nəsimidə – aşiq (inversiya ilə işlənmiş “aldı könlümü” frazeoloji vahidinə görə); Bu misralar sintaktik mühit baxımından bir-birinə çox yaxındır; “Kitab”da toy səhnəsinin

təsviri; Nəsimidə – eşqin tərənnümü...Bu isə o deməkdir ki, uyğun sintaktik mühit uyğun forma ilə reallaşdırılıb. Heç şübhəsiz ki, burada “l” samitinin patlıtsız və davamlı tələffüz imkanına malik olması” (Ə.Dəmirçizadə) da həlledici rola malikdir. Bu mənada qarşılaşdırdığımız misralar-dakı oxşarlıqları heç də təsadüflər kontekstində izah etmək olmaz. Belə ki, həmin misralarda sonor “l” samitinin alliterativ qafiyələr daxilində yeddi dəfə təkrarlanması məhz müəyyən bir varlığı həddindən çox istəmə, arzu, sövq, həvəs kimi mənaları qüvvətləndirir. Burada dünyanın ən məşhur simfoniyları ilə bir sırada dura bilən laylalarımızdan da yan keçmək olmur:

Laylay beşiyim laylay,

* * *

Balam, laylay, a laylay,

Gülüm, laylay, a laylay!

Axı bu misralardakı son dərəcə gözəl ahəngdarlıq da, körpə övlada olan dərin məhəbbət də daha çox “l” samitli alliterativ qafiyələrlə yaradılıb (misralarda 21 heca daxilində “l” samitinin 24 dəfə təkrarlanması da dediklərimizi arqumentləşdirir). Yeri gəlmişkən, bu cəhət oxşamalarımızda da qabarıq şəkildə görünür:

Balama qurban xalçalar,

Balam nə vaxt əl çalar?

* * *

Balama qurban ilanlar

Balam nə vaxt dil anlar?

Bu oxşamalarda “l” sonor samitinin alliterasiyası da yuxarıdakı nümunələrlə səsləşir. Burada poetik semantikanı qüvvətləndirən bəzi detallara diqqət yetirək: hər iki oxşama cəmi iki misradan ibarətdir; hər iki oxşamada “l” samiti 6 dəfə təkrarlanıb; hər iki oxşamada “a”-nın assonansı üstün

mövqe-dədir; hər iki oxşamada bala sözü təkrarlanıb; hər iki oxşamada zəngin qafiyələr işlənib (xalçalar - əl çalar; ilanlar – dil anlar)... Məhz bu cür detallara görə R.Qafarlı həmin oxşamaları yüksək şəkildə dəyərləndirir, onların bədii-estetik məziyyətlərini, poetik siqlətini mətn semantikasını müstəvisində dəqiqləşdirir: “Şeirdə uşağı əyləndirən nə ananın canını qurban deməsidir, nə də sorgusundakı istəkdir, əvvəldə “balam” sözünün təkrarı və misra sonunda qafiyələnən kəlmələrlə ahəngdarlıq yaranmasıdır. Sanki səslər və kəlmələr körpənin nəzərində rəqs edir. Uşaq səs və ifadələrin oynaqlığından dil açmağa can atır. Mənasına gəlincə, xalçalar və ilanların ...qurbanlıqla heç bir bağlılığı yoxdur” (R.Qafarlı. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı, 2013, səh.195-196).

“Kitab”dakı “Ala gözlü oğluna al duvaxlı gəlin aldı” misrasının assosiativliyi ilə Nəsimidən və şifahi ədəbiyyatdan təqdim etdiyimiz misraların semantikasını başqa detallara da işıq salır. Bu mənada hər üç misranı şərti olaraq həm də məntiqi ardıcılığı gözləməklə eyni mətn daxilində götürərək belə bir açıqlama verməyi məqsədəuyğun hesab edirik.: həmin misraların semantik yükünü semantik dinamikanın başlanması və tamamlanması kontekstində götürdükdə onlar bir üçbucağın müxtəlif tərəfləri kimi çıxış edir, həm də biri digərini bütün parametrlərinə görə tamamlamış vəziyyətdə görünür. Bütün bu cəhətlər daha aydın olsun, - deyərək semantik dinamika mətn daxilində diqqət yetirək:

– eşqin tərənnümü, aşiq və məşuqə: “Al ilə ala gözləri aldıadı aldı könlümü” (Nəsimi);

– toyun baş tutması, bəy və gəlin: “Ala gözlü oğluna al duvaxlı gəlin aldı” (“Kitab”);

– uşağın dünyaya gəlişi, ona beşiyi başında qılgılısından doğan laylanın oxunması (Balam laylay, a laylay...).

Bu semantik dinamikada sıranı dəyişdirsək, daha doğrusu, həmin mətnləri körpə uşaq (oğlan və qız) → aşiq və məşuqə (sevgililər) → bəy və gəlin modelləri üzrə nəzərdən keçirsək, tam yeni bir mənzərənin şahidi ola bilərik.

Qeyd etdiyimiz kimi, “l” sonor samitinin alliterasiyası təkcə musiqililik və ahəngdarlıq yaratmır, həm də “müəyyən bir varlığı həddən çox istəmə” semantikasını qüvvətləndirir. Məhz bu cür ahəngdarlıq, harmoniya və reallıqla sintez şəklində olan poetik məna anaların, nənələrin, ağbirçəklərin şirin zümzümə ilə dediyi laylalar vasitəsilə körpələrin yaddaşına köçürülür, onların yaddaşında şüuraltı olaraq daim – öləndək yaşayır. Deməli, körpə uşaqların (oğlan və qızların), aşiq və məşuqələrin (sevgililərin), bəy və gəlinlərin hiss və duyğularını, həyatlarının ən gözəl anlarını obrazlı şəkildə canlandıran xalq da, şair də “l” sonor samitinin alliterasiyasına söykənib, onun möcüzəsi ilə silahlanaraq yaradıb. Burada həmin əbədi yaşar misraları insanın (daha dəqiqi, qədim və müasir türkün) yaş dövrlərinə uyğun şəkildə sıralayaq ki, dediklərimiz daha aydın görünsün:

körpə uşaq (oğlan və qız): “Balam, laylay, a laylay//
Gülüm, laylay, a laylay!...(laylalar);

aşiq və məşuqə (sevgililər): “Al ilə ala gözləri aldı
aldı könlümü” (Nəsimi);

bəy və gəlin: “Ala gözlü oğluna al duvaxlı gəlin aldı”
 (“Kitab”).

Bu sıralanma, bu semantik dinamika istər-istəməz başqa bir məqamı da yada salır: “l” samitinin alliterasiyası bu dünya ilə vidalaşma anlarını əks etdirən poetik parçalarda da müşahidə olunur: “Kitab”da – “Əcəl aldı, yer gizlədi... Gəlimli, gedimli dünya, Soñ ucı ölümlü dünya” ...(l – l – l – l – l – l); kədərli bayatılarda –

“Ələmi halim fələk
Dil bilməz zalim fələk
Kəsdin can bağçasından
İki nihalım fələk”

Bu bayatının ilk iki misrasında “l” samiti yeddi dəfə, son misrasında isə iki dəfə işlənib.

Heç şübhəsiz ki, bu tip nümunələrdə “l” alliterasiyası şövq, həvəs, nəyisə çox istəmə kimi mənaları yox, dərd və kədər, taleyin hökmü ilə barışma kimi mənaları qüvvətləndirir.

Bu cür misralara müxtəlif bucaqlardan yanaşmaq olar. Biz isə burada cəmi bir fikri qeyd etməklə kifayətlənirik: bu misralarda türkün zəngin etnoqrafiyası və bədii-estetik təfəkkürü yaşayır.

T ə ş b e h . “Kitab”da oğul, qardaş, qız-gəlin kimi qohumluq terminlərinin təşbehlər daxilində işlənməsi müşa-hidə olunur:

oğul: “Qaza bənzər qızumuñ-gəlinimiñ çiçəgi oğul!” (D-119). Bu nümunədə oğula olan dərin məhəbbət obrazlı şəkildə canlandırılıb;

qız-gəlin: “Qaza bənzər qızım-gəlinüm ağ çıqardı, qara geydi” (D-146). Oğuz elinin kədərli anlarının, yas mərasimlərinin bu cür təşbehlərlə ifadə olunmasına “Kitab”dakı digər sintaktik bütövlərdə də təsadüf olunur;

ağa (qardaş...): “Aslan kibi turısınđan//Qaırılıban baqısından//Ağam Beyrəgə bənzədürəm, ozan, səni!” (D-106). Beyrəyin böyük bacısının dilindən verilmiş bu təşbehdəki “ağa” sözünün titul yox, “qardaş” mənasında çıxış etməsi açıq-aydın görünür. Digər tərəfdən, həmin təşbehdə Beyrəyin duruşu aslana bənzədilir ki, bu da birbaşa onun igidliyinə, cəsurluğuna işarədir.

M e t a f o r a. Qohumluq terminlərinin metafora tərkibində işlənməsinə az təsadüf olunur:

Oğul: “Bərü gəlgil qulunım oğul!” (D-125); “Toğduğında toquz buğra öldürdigim, aslan oğul!” (D-163)...

Bu metaforalara qarşılaşdırmalar kontekstində nəzər salaq: “qulun → oğul”, “aslan → oğul”. Birinci modeldə oğula olan sonsuz və dərin məhəbbət, ikinci modeldə isə oğulun gücü, cəsurluğu ifadə olunub. Hər iki halda poetik semantika qüvvət-lidir. Bu da birbaşa Oğuz cəmiyyətində oğula olan münasibətlə bağlıdır.

Vahid Adil ZAHİDOĞLU

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun baş elmi işçisi

vahid.zahidoglu@rambler.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA BƏZİ İFADƏLƏR VƏ DEYİMLƏR HAQQINDA

“Kitabi-Dədə Qorqud”un dilini canlı xalq dilinə bağlayan, onun xalqın tükənməz mənəvi sərvəti olan söz varlığına bağlayan ən başlıca amillərdən biri və ən əhəmiyyətli xalq ifadələri və deyimləridir. Sabit söz birləşmələri və ya frazeoloji birləşmələr dastanın dilinə xalq ruhunun incəliklərini gətirmiş, onun milli məzmununun və bədii-estetik keyfiyyətlərinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Bəllidir ki, xalq ifadələri və deyimlərin tarixi xalqın özünün tarixi qədər qədimdir. Bunlar dastanın yarandığı və yazıya alındığı tarixdən çox-çox əvvəlki dövrlərdə formalaşmış, hazır şəkildə abidənin dilində işlənməyə başlamışdır. Bu mənada həmin ifadələr dilimizin tarixinin ən qədim dövrlərini öyrənmək üçün kifayət qədər əsaslı və tutarlı faktlar verir. “Kitabi-Dədə Qorqud”a aid elmi tədqiqatlarda ifadə və deyimlərin linqvistik məzmununun və leksik-semantik yükünün müəyyənləşdirilməsi istiqamətində xeyli səmərəli işlər görülmüşdür. Lakin bununla birlikdə abidənin dilində qrammatik-üslubi xarakteri, semantik əhatə dairəsi dəqiqləşdirilməmiş və ya yanlış izah olunmuş bir sıra ifadələrə və deyimlərə bu gün də rast gəlinir. Bu tipli qüsurlar dastanın məzmun planının zədələnməsinə, abidənin mətnindən istifadə edən müxtəlif elm sahələrinə aid mütəxəssislərin səhv istiqamətlərə yönləndirilməsinə şərait yaradır. Belə vəziyyətin meydana çıxmasında bir sıra amillərin təsiri olmuşdur. Bunlar, əsasən , aşağıdakılardır:

1. İfadələrin tərkibindəki sözlərdən birinin və ya hamısının düzgün oxunmaması.

2. İfadələrin tərkibindəki sözlər düzgün oxunsa da, təsadüfi səs bənzərliyinin sezilməməsi və nəticə etibarilə ümumi mənanın dəqiq müəyyənləşdirilməməsi

3. Mətnin ümumi məzmunu ilə müqayisələr aparılmaması

4. Nüsxə fərqlərinin həssaslıqla diqqətə alınmaması

5. Katiblərin buraxdıqları səhvlərin düzəldilməməsi və ya düzəldilərkən səhvə yol verilməsi. Ümumi şəkildə göstərdiyimiz bu faktlara aydınlıq gətirmək üçün dastanın dilində işlənmiş bəzi ifadələrə və deyimlərə diqqəti çəkmək istəyirik.

Çaya baqsa çalımlu “çalağan kimi çalımlı”. İfadə abidədə cəmi üç yerdə – iki dəfə Qazılıq Qoca oğlu Yegənəyə, bir yerdə Bay Boranın oğlu Bamsı Beyrəyə aid təyin-epitet kimi işlənmişdir: Bunuñ ardınca, xanum, görölüm kimlər yetdi: *Çaya [baqsa] çalımlu*, çal - qara quş ərdəmlü, qurqurma quşaqı, qulağı altun küpəli, qalın Oğuz bəglərini bir- bir atından yıqıcı Qazılıq Qoca oğlu bəg Yegənək çapar yetdi (Qazan xanın evinin yağmalandığı boy, D. 61)- Həmin parça Vatikan nüsxəsində: Anuñ ardınca:[*Çaya baqsa] çalımlu*, çal- qara quş ərdəmlü, qulağı altun küpəli Qazılıq Qoca oğlu Yegənək çapar yetdi (V. 66); Bay Boranuñ oğlu beş yaşına girdi, beş yaşından on yaşına girdi, on yaşından on beş yaşına girdi. *Çaya baqsa çalımlu*, çal-qara quş ərdəmlü bir gözəl, yaxşı yigit oldı (Bamsı Beyrək boyu, D. 70)- Həmin parça Vatikan nüsxəsində: Bunlar gəlincə çoq yıllar, çoq aylar keçdi. Bay Bora bəgüñ oğlu on beş yaşına girdi. *Bəglər içində çalımlu*, çal-qara quş ərdəmlü bir yaxşı qılinc yigit olmuşdı (V. 22) – (Göründüyü kimi, Vatikan nüsxəsi katibi D-dəki *çaya baqsa çalımlu* ifadəsini *bəglər içində çalımlu* şəklində dəyişdirmişdir); Anuñ ardınca görölüm

kimlər yetdi: *Çayıñ baqsa çalımlu*, [çal]-qara quş ərdəmlü, qulağı altun küpəli, qalın Oğuz bəglərini bir-bir atdan yıqan Qazılıq Qoca oğlu bəg Yegənək çapar yetdi (Oruz tutsaq olduğu boy, D. 151)- Həmin parça Vatikan nüsxəsində: Anuñ ardınca: *Çaya baqsa çalımlu*, çal- qara quş ərdəmlü, qurqurma quşaqlu, qulağı altun küpəli, qalın Oğuz ümidi Qazılıq Qoca oğlu Yegənək çapar yetdi (V. 83).

Naşirlər bu ifadəni müxtəlif şəkillərdə oxumuş və izah etmişlər. O. Ş. Gökyay ifadəni *çaya baksa çalımlu* (D. 70-də Drezden və Vatikan nüsxələrindəki variantları birləşdirməklə *begler içinde çaya baksa çalımlu*) şəklində oxumuş (Gökyay-2000:28, 32, 73), sadələşdirdiyi mətndə “at koştursa çalımlı, at çaptırsa çalımlı” kimi izah etmişdir (Gökyay1995: 53, 56, 96). Lüğət bölməsində *çaya* sözü “sürətli, çevik, müteharrik; tez, keskin; muhkem, dayanıklı” kimi izah edilmişdir (Gökyay 2000:188) . Həqiqətən də, qaynaqlarda “tez, sürətli” mənasında *çaya* sözü qeydə alınmışdır. Lakin onun sadələşdirdiyi mətndəki “at koştursa” mənasının haradan alındığı qətiyyəən anlaşılmır. M. Ergin nəşrində ifadə *çaya baksa çalımlu*, sadələşdirilmiş mətndə “dönüp baksa çalımlı” şəklində verilmişdir (Ergin1995: 54,59,109). Müəllif tədqiqatının lüğət bölməsində *çaya* sözünü *çay-* “caymak, dönmək” feilinə bağlamışdır (Ergin, II, 1963: 71). F. Zeynalov- S. Əlizadə nəşrində ifadə D. 61-də *çaya çalmalu* “çalım-çarpaz çalmalı”, D. 70-də *çaya baqsa çalımlu* “çaya baxanda öz əksinə şığıyan”, D. 151-də *çayıñ baqsa çalmalu* “çaya baxsa, qılinc çalan” kimi müxtəlif şəkillərdə oxunmuş və dəyişik mənalarda izah olunmuşdur. Ş. Cəmsidov ifadəyə düzəliş verərək onu *çəpə baqsa çalımlu/ çəpək baqsa çalımlu* şəkillərində oxumuşdur (Cəmsidov1999: 310, 313, 353). S. Tezcan bu ifadə haqqında yazır: “Sadəcə *kara kuş* ‘kartal’ın bəkişiyi için kullanılan *çaya*

bak- deyiminin ilk sözcüğü için tatmin edici bir açıklama yoktur, ben de bir çözüm öneremiyorum. Bu deyim ister istemez *kıya bak-* deyimini çağırıştırıyor... Ergin II, s. 71'de *çay-* 'çaymak, dönmek' ile karşılaşmış olduğuna göre *cay-* ile ilgili görülmüş demektir. Oysa *cay-* yalnızca 'sözünden dönmek' anlamına gelir; *çaya* ile *cay-* arasında ilişki olamaz (Tezcan 2001:141). M. S. Kaçalın D. 61və D. 151-dəki yazılışı *çata* (*çatık*) *baksa çalımlı*, D. 70-dəki yazılışı *çata* (*çatarak*) *baksa çalımlı* şəkillərində oxumuşdur (Kaçalın 2006: 43, 48, 97). Göründüyü kimi, nəşrlərdə bu ifadə bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənən oxunuş variantları ilə verilmiş, mənası isə indiyə qədər dəqiqləşdirilməmişdir. İfadənin tərkibindəki ilk leksik vahid *çaya* sözüdür. Biz bu formanı *çay* "çalağan" sözünün yönlük halında olan şəkli kimi qəbul edirik: *çay* + -ə yönlük hal şəkilçisi. *Çay* sözü "çalağan" mənasında XVII əsr cağatay dilinin abidəsi olan "Kəlürnamə" əsərində, L. Budaqovun lüğətində (Budaqov, I: 466), habelə özbək dilinin Xarəzm şivələrində qeydə alınmışdır (Kəlürnamə: 108). Müasir türk dilində və başqa dillərdə işlənən *çaylak* "çalağan" sözü də, çox güman ki, birbaşa *çay* "çalağan" sözü ilə bağlıdır. İfadədə ikinci yerdə *baqsə* sözü gəlir. Biz bu sözü müqayisə, bənzətmə bildirən "kimi, nisbətdə" mənasında söz-qoşma kimi qiymətləndiririk. Yazılı abidələrdə və müasir türk dillərində bu söz daha çox *baka* şəklində istiqamət bildirən qoşma kimi işlənir: əski özb. *Oş sarığə baka* "Oşa tərəf"; kumık. *Üygə bağıp* "evə tərəf"; türkm. *öyə baka* "evə tərəf" (Şerbak 1987: 84). Əski cağatay abidələrində, o cümlədən də "Baburnamə"də *baka* eyni zamanda müqayisə, bənzətmə qoşması kimi çıxış edir, yönlük halda olan sözlərə qoşularaq "kimi, nisbətdə, müqayisədə" mənası bildirir: Özgə yergə *baka* "özgə yerə nisbətdə / özgə yer kimi" (Илчербак 1962:197). Bizim fikri-

mizcə, KDQ-dəki *çaya baqsa çalımlı* ifadəsindəki *baqsa* sözündə də eyni məna özünü göstərir: “çalağan kimi çalımlı”. Müasir Azərbaycan dilində *baxmaq* feilinə *-anda* feili bağlama şəkilçisi artırılmaqla eyni məna yaranır: Ona *baxanda* bu yaxşıdır “Ona nisbətdə bu yaxşıdır”. Yuxarıdakı nümunələrdən görüldüyü kimi, ifadənin işləndiyi əksər məqamlarda *çay* sözü yönlük haldadır; *baqsa* qoşması yönlük halda olan sözü idarə edir. Yalnız D. 151- də ifadə *çayıñ baqsa çalımlı* şəklində keçir, yəni ifadənin tərkibində idarə olunan *çay* sözü yiyəlik halda işlənir. Maraqlıdır ki, *kimi* qoşması da məkan məzmunu, “məsafə” mənası bildirərkən yönlük halda olan sözü (*evə kimi*), “müqayisə, bənzətmə” mənası bildirərkən yiyəlik halda olan sözü (*sənin kimi*) idarə edir. Bütün bunlar nəzərə alındıqda *çaya baqsa çalımlı / çayıñ baqsa çalımlı* ifadələrinin ümumi məzmunu “çalağan kimi çalımlı” şəklində anlaşılır.

Yomuru - yomuru ağlamaq “sızıldayaraq zar - zar, acı - acı ağlamaq”: [Oruz] *Yomuru - yomuru ağladı* , yanuq cigərcüğünü tağladı (D. 56). Vatikan nüsxəsində bu cümlə sadələşdirilərək “*Dəxi ağladı*” şəklində verilmişdir. Maraqlıdır ki, D.3, D. 274 və D. 277-də “yuvarlaq” mənalı söz *yumrı* şəklində söz sonunda dodaqlanmayan *ı* saiti ilə olduğu halda, yalnız D. 56-dakı söz *yomuru* şəklində dodaqlanan *u* saiti ilə yazılmışdır. Demək olar ki, əksər nəşirlər bu ifadədəki *yomuru* sözünü *yumru* “girdə, yuvarlaq” sözü ilə eyniləşdirmişlər. M. Ergin *yumru - yumru ağla* - ifadəsini *yumru* “yuvarlaq” maddəsində “yuvarlak, iri damlalı göz yaşları ilə ağlamak” şəklində izah edərək sonda sual işarəsi qoymuşdur. O. Ş. Gökyay ifadəni “hönkür - hönkür ağlamaq” şəklində izah edərək etimoloji açıqlama verməmişdir. ***Yomuru*** sözünün *yumru* şəklində oxunaraq “yuvarlaq” mənasında qiymətləndirilməsi məntiqi cəhətdən o qədər də əsaslı deyil. İfadə

Azərbaycan nəşrlərində də *yumru-yumru* şəklində oxunmuş, etimoloji şərh verilməmişdir. S. Tezcan Drezden nüsxəsindəki *يومرو يومرو* yazılışına və bəzi abidələrdə işlənmiş *yarmur - / yermür* - “sızlamak, teellüm etmək”, *yermürü - yermürü* “acındıraraq” nümunələrinə istinadən qrafik kompleksə *yermürü - yermürü* şəklində düzəliş etməyi təklif edir (Tezcan 2001:137). Həmin ifadə “Tarama Sözlüğü” ndə *yarmuru - yarmuru / yermürü-yermürü* şəklində verilmişdir (TS,VI: 4360). S. Özçelik və M. S. Kaçalın da ifadəni tərtib etdikləri mətnlərdə *yermürü-yermürü* kimi oxumuşlar (Özçelik 2005: 434; Kaçalın 2006: 39). S. Tezcanın *yermürü - yermürü* şəklindəki oxunuş variantı “Tarama sözlüğü”ndəki və müəllifin “Xurşidnamə”dən gətirdiyi misallarla kifayət qədər əsaslı dəlillərlə möhkəmləndirilir. Lakin bu formanı etimoloji cəhətdən izah etmək, kök və şəkilçi morfemlərin funksiyalarını müəyyənləşdirmək olduqca çətinidir. Buna görə də biz alternativ oxunuş variantı olaraq *yomuru-yomuru ağlamaq* şəklindəki oxunuş variantını da istisna etmirik. Bu ifadə ilə yaxından səsleşən bir ifadəyə *yum - yum yiğlamok, yum - yum yoş tökmök* “acı - acı göz yaşı tökmək” şəklində özbək dilində rastlanır: *Közlər yaş tökər yum - yum* (Oybek) (URS-1959: 566). Özbək dilindəki formanın *yom* fonetik variantından törəndiyini söyləmək mümkündür. *Yomuru* sözü, çox güman ki, səs təqlidi mənşəlidir. Türk dilinin dialektlərində *yom* səs təqlidi kökündən yaranmış *yomkuldamak* “səs çıxarmaq” feili qeydə alınmışdır (Zulfikar 1995: 685). Bizcə, səs təqlidi mənşəli *yom* sözünün ilkin forması *yoñ/ yong* şəklində olmuş, həmin formadan **yoñur- / yongur-* “səs çıxarmaq, zarımaq” feili, daha sonrakı mərhələdə *yomur-* “sızıldayaraq zarımaq” fonetik variantı meydana gəlmişdir. Sondakı - *u* formantı isə feili bağlama – zərf şəkilçisidir. KDQ-də bu tipli səs təqlidi

mənşəli sözlərə *ögürü - ögürü ağlamaq* “hönkür - hönkür ağlamaq”, *bögürü - bögürü ağlamaq* “böyürə - böyürə ağlamaq” və s. misal göstərmək olar. Bunlara əsasən *yomuru - yomuru ağlamaq* ifadəsini “sızıldayaraq zar - zar, acı - acı ağlamaq” şəklində mənalandırmaq mümkündür.

Abidədə *yomuru* sözünə fonetik tərkibcə yaxın olan *yamrı-yumrı* qoşa sözünə də təsadüf edilir: Qazan aydır: Mərə kafirlər, bu arabayı beşigim sandım, sizi də *yamrı-yumrı* tadım dayəm sandım dedi (D. 274). Bu birləşmədə əsas komponent *yamrı* sözüdür, *yumrı* mənəni qüvvətləndirmək üçün ona əlavə edilmiş və ayrılıqda mənəsi olmayan fonetik variantdır. Müq. et: *qara-qura, əyri-üyrü, əzik-üzük, kağız-kuğuz, tap-tup* və s. Bu səbəbdən də *yamrı-yumrı* sözünün *yomuru-yomuru* birləşməsi ilə semantik əlaqəsi yoxdur. V.V.Radlov lüğətində *yamrı-yumrı* qoşa sözü “əyri-üyrü, əzik-üzük, formasız, əzgin-üzgün” mənəsində izah edilir (Radlov, III, 1: 311). Bu mənə həmin sözün KDQ-dəki mənəsi ilə üst-üstə düşür.

Çaqrat ur - “nərildəmək, nərə çəkmək, nərə vurmaq”: Məgər, xanım, bir gün Oğuz otururkən üstinə yağı gəldi. Dün içində ürkdü, köçdü. Qaçub gedərkən Aruz Qocanın oğlancığı düşmüş, bir aslan bulub götürmüş, bəsləmiş. Oğuz genə əyyamla gəlüb yurdına qondı. Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdü. Aydur: “Xanım, sazdan bir aslan *çaqrat urar* چقرات اورر , apul - apul yürüyüşü adam kibi. At basuban, qan sümürər” (Basat boyu, D. 213). Bütün nəşrlərdə *çaqrat urar* birləşməsi ...*çıqar at urar* şəklində oxunmuşdur: Xanım, sazdan bir aslan *çıqar, at urar*... Bu mətn parçası haqqında S. Tezcan yazır: “Bu parçayı alıntılayan Erzi, açıqça *at* okunacaq biçimə yazılmış sözcüğü *ün* okumuştur (bkz. Adnan Sadık Erzi, Ak - Koyunlu və Kara - Koyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar, TTK Belleteri 18, 1954, s.184); yani, her hangi bir açıklama vermemiş olmakla

birlikte burada bir çekimleme yanlışı bulunduğunu kabul etmiştir. TarS. 4077'de *ün ur* - “yüksek ses çıkarmak, bağırmaq, haykırmak” deyimini için sadece bir tanık göstərilmişdir; kendi taramalarımnda da bu deyim için başka tanıklar bulamadığımdan Erzi'nin önerisini benimseməkte tereddüt ediyor, fakat haklı olabileceğini düşünüyorum. Aynı anlama gelen *ün et* - ve *ün eyle* - deyimine isə daha sık rastlanır. Bkz. TarS. 4076. Aysu Ata isə اورر چقر ات sözcüklerini *çokrat urur*, okumayı önermişdir; *çokrat*'ın “hayvan bağirtısı” anlamına geldiğini düşünmektedir. Böyle bir sözcük yoktur, *çokra* - sadəcə “kaynamak” anlamına gelir. Dolayısıyla bu öneri kabul edilemez” (Tezcan 2001: 297 - 298). S. Tezcan A. Ata tərəfindən qrafik kompleksin *çokrat ur* - şəklində oxunmasına etiraz etməkdə haqlıdır: mənbələrdə *çokra* - feili yalnız “qaynamaq” mənasında keçir. Lakin A. Atanın oxunuşu doğru olmasa da, təqribi şəkildə müəyyənləşdirdiyi məna düzgündür. Digər tərəfdən, “*sazdan bir aslan çıxar at urar*” şəklində oxunuşdakı *at urar* ifadəsinin məzmunu ilə bu cümlənin arxasınca gələn “*at basuban*” ifadəsinin məzmunu ilə təkrarlanmış olur: Belə qüsurlu məzmun təkrarı dastanın üslubuna yaddır. Həmçinin *at urmaq* şəklində birləşməyə heç bir abidədə təsadüf edilmir. S. Özçelik mətndə *at urar* kimi oxuduğu ifadənin *it [gibi] ürer* “it kimi hürər” şəklində düzəldilməsini təklif edir (Yeni Notlar, s. 123-124). Bu oxunuş variantını da qəbul etmək çətindir. Çünki aslanın it kimi hürməsi şəklində bir ifadə də başqa abidələrdə işlənməmişdir. Qrafik kompleksin *çaqrat* “nərə, bağirtı” şəklində oxunuşu bu uyğunsuzluğa və mübahisələri aradan qaldıra bilər. **Çaqrat** sözü səs təqlidi mənşəli *çaqır* - / *çağır* - feili ilə bağlıdır: *çaqır* / *çağır* + (a)t. Bu feilə *çağır* - “bağırmaq, haykırmak” şəklində yazılı abidələrdə tez - tez rastlanır: Utanurun varmağa dedi, *çağırtdı* düşti: gördüm, ölmüş (Yus. Ha. XIV);

Ol kadar gavgə figan iderdi / *Çağıruban* herzələr söylərdi (Man. Tayr. XIV); Bu ayeti okudu və bir *çağırdı* sandım ki aklım zail oldu (Tez. Ba. XIV); Çün gece oldu, bu kuş katı avaz ilə *çağırup* uçtu gitti (Ferec. XV); Örviiyyə bu sözi deyəcək emir - i sahilüñ göñline korku düşdi, *çağırdı*, ögi yayındı (Ferec. XV); Ebü'l - fevaris *çağırdı* bağırdı (Ferec. XV); Ol kişi benüm üzerime *çağırdı* (Şevahid. XVI); Avaz kerden: *çağırmaq* (Şamil. XVI) və s. (TS, II: 789 - 790). L. Budaqov tatar dilində *çağır* - feilinin “nəriləmək, bağırmaq, böyürmək” mənasında işləndiyini göstərir (Budaqov, I: 458). “Sihahül - əcəm”in Qazan nüsxəsində (XIV) *çağırmaq* sözü “nərə” mənasında verilmişdir. (SƏ-1366: 433). G. Clauson *çağır* - “bağırmaq, hayqırmaq” feilinin əski türkcə mətnlərdəki *çakır* - şəkildən inkişaf etdiyini, həmin feilin isə səs təqlidi kökə - *kir* şəkilsisi artırılmaqla yarandığını irəli sürür (Clauson 1972: 410). *Çaqrat* “nərə, bağırıtı” sözünün kökü *çaqır* - / *çağır* - feili fonetik cəhətdən ona yaxın olan *çığır* - feili ilə eyni mənşəlidir. Müasir azərbaycan dilində *çağır* - “dəvət etmək, uca səslə səslənmək”, *çığır* - “bağırmaq, qışqırmaq” mənalarında diferensiallaşmışdır. Yazılı abidələrdə bu sözlərdə semantik diferensiallıq nisbətən azdır; onların hər ikisində göstərilən mənalar qarışıq şəkildə əks olunmuşdur. Görünür ki, ilk dövrlərdə səs təqlidi mənşəli bu sözlərin hər ikisi “bağırmaq, çığırmaq, uca səslə səslənmək” mənası bildirmiş, daha sonra həmin mənə fərqi ortaya çıxmışdır. KDQ-də D. 38-dəki *çağrışdırdılar* “çığrışdırdılar” forması (V. 54-də həmin sözün ilk hecası “*fət-hə*” ilə hərəkələnmişdir: *چغرشدردی*), həmçinin D. 264-dəki *at çağırması* ifadəsi də bununla bağlıdır. Müq. et: *çığ* “yüksək səs, bağırıtı”, *çığıldı* “heyvanların nərlitisi” (V.V.Radlov), *çağna* - “bağırmaq, hayqırmaq” (Tarama Sözlüğü) və s. *Çaqrat* sözündəki feildən isim (qismən də sifət) düzəldən - *t / - d*

şəkilçisi KDQ-də işlənmiş bir sıra düzəltmə sözlərdə özünü göstərir: *binit*, *aşut*, *keçit*, *içit*, *yüklət*, *ögüt*, *umut*, *oñat* (< *oñ -*), *ayırt* və s. Azərbaycan nəşrlərindəki *binət*, *içət* oxunuşları, bizcə, dəqiq deyil. - *T* şəkilçisinin saiti söz kökündəki açıq və qapalı saitlərə görə müəyyənləşdirilməlidir (*aşut* və *yüklət* sözləri istisnadır. *Aşut* sözündəki - *ut* şəkilçisini məhz buna görə M. Ergin - *t* şəkilçili sözlərdən ayrı vermişdir. *Yüklət* sözündə isə şəkilçi birbaşa söz kökünə deyil, açıq saitli şəkilçiyə artırılmışdır). Göstərilən cəhətə görə biz hərəkəsiz **چقرات** qrafik kompleksinin *çıqrat* / *çığrat* deyil, **çaqrat** / **çağrat** şəklinə oxunuş variantına üstünlük vermişik. Azərbaycan dilində bu şəkilçi vasitəsi ilə yaranan bir neçə düzəltmə sözə təsadüf edilir: *yoğurd*, *umud*, *öyüd*, *qurut*, *keçid* (türk. *geçit*, türkm. *qeçit*) və s. Əski və orta türkcəyə aid mətnlərdə, habelə müasir türk dillərində - *t* şəkilçisi vasitəsi ilə düzələn bir çox sözlər qeydə alınmışdır: əski türk. *sığıt* “qəm”, *yanut* “cavab, qarşılıq”, *kaçut* “qaçış, qaçma”, *ölüt* “ölüm”; orta türk. *katut* “qatışıq, əlavə”, *kedhiüt* “geyim”, *yaşut* “sirr” (M.Kaşğarlı); əski Anadolu türkcəsi. *çığıt* “üzdə olan ləkə, çil”, *çığıt* “çiyid”; əski azərb. *keçid*, *ögüd*; əski özb. *ölət* “qırğın, epidemiya”; alt. *bazıt* “yerişi, yerimə”, *çığıt* “çixış, çixma”; başğ. *ömöt* “ümid”, *ülət* “qırğın, epidemiya”; qaz. *bağıt* “istişamət, tərəf”, *bögət* “bənd”; türk. *geçit*, *konut* “ev, mənzil”, *kesit* “kəsik”, *kurut* “qurudulmuş pendir”; özb. *tuğut* “doğulma, təvəllüd”, *küyüt* “qəm, kədər”, *koyit* “hədiyyə”, *çikit* “çiyid”, *burut* / *murut* / *murt* “bığ” (< *bur -*), *oşit* “aşırım, aşma”, *uyat* “abır, həya” (< *uya - l -*), *ümid* (< *um -*), xak. *pazıt* “addım”, şor. *çajıt* “sirr”, *çügüt* “qaçış”, *kelit* “gəliş, gəlmə” və s. (Илєрбак 1977: 173). Gətirilən faktlara əsasən **çaqrat** (> **çağrat**) “nərə, bağırçı” sözünün reallığı heç bir şübhə doğurmur. *Nərə ur-* ifadəsinə “Kitabi-Dədə Qorqud”da iki yerdə rastlanır: [Qazan] Mühəmmədə salavat

gətürdi, dəvə kibi kükrədi, arslan kibi aňradı, *nərə urub* hayqırdı (D. 147); Dəpəgz şöylə *nərə urdı*, hayqırdı kim tağ və taş yanqulandı (D. 227). Digər yazılı abidələrdə də *nərə ur* - ifadəsinin işlənməsi (Cigerindən bir sehmnak *na'ra urdı* (Bektaş., XV - TS, IV: 2897) birləşmənin *çaqrat ur* - “nərildəmək, nəre çəkmək” şəklində oxunuşunun düzgünlüyüny təsdiq edir.

Başı qayusu olmaq: Dədə gördü kim, Dəlünüñ canına keçmiş, *başı qayusu olmuş*, gövdəsi pirədən görünməz, yuzigözi bəlürməz (D.88). Vatikan nüsxəsində eyni hadisənin təsvirində *başı qayusu olmuş* ifadəsi yoxdur: Dədəm qaruyı açdı. Dəlü Qarçar daşra qaçdı - çırçıplaq, birələr üşmiş, gün sovuq. Dədə aydur: “Mərə Dəlü, suya vur, gurtul!” dedi. Dəlü *can qayusıyla* buzlu suya boğazına daq batdı. Bürələrüñ əlindən güc ilə qurtuldu (V. 32). Göründüyü kimi, Drezden nüsxəsindəki ifadənin yerinə Vatikan nüsxəsində *can qayusu* ifadəsi işlənmişdir. Drezden nüsxəsində *qayusu* sözü قیوسی şəklində, Vatikan nüsxəsində قیوسی şəklində yazılmışdır.

Azərbaycan nəşrlərində Drezden nüsxəsindəki yazılışa əsasən H.Araslı, Ş.Cəmşidov sözü *qopası*, S.Əlizadə *qopusu* şəklində oxumuşlar. Sözü bu şəkildə oxunuşu nə ifadənin məzmununa, nə də ki qrafik təsvirinə uyğundur. Qrafik kompleksin *qopası* şəklində oxunuşu mümkün deyil. *Qopusu* oxunuşu isə qrammatik və semantik cəhətdən yanlışdır. H.A.Schimiede nəşrində ifadə daha da təhrif olunaraq mətnə *başı kaparası olmuş* şəklində oxunmuş, sözlükdə isə *kaparası olmaq* şəklində verilərək “kabarmak, şişmək” kimi izah olunmuşdur (Schimiede 2000: 60, 186). Bütün bu yanlışlıqlar Drezden nüsxəsində *qayusu* sözündə “y” hərfinin altında iki nöqtə yerinə üç nöqtə qoyulması faktından qaynaqlanmaqdadır. Drezden nüsxəsinin bir sıra yerlərində köçürmə prosesi zamanı katibin diqqətsizliyi və gözünün başqa sətirlərdəki qrafik cəhətdən

bənzər sözlərə sataşması nəticəsində meydana çıxmış xətalara rast gəlmək mümkündür. Bu ifadədə də **قیوسی** yazılışı yerinə **فیوسی** yazılışının yer alması katibin nəzərinin əvvəlki sətirdə keçən **قیوسی** sözünə istiqamətlənməsi səbəb olmuşdur. Türk nəşirlərindən O. Ş. Gökyay, S. Tezcan - H. Boeschoten ifadəni doğru olaraq **başı kayusu olmuş** şəklində oxumuş və “başı kaygısı olmuş” (O. Ş. Gökyay) şəklində izah etmişlər. İfadə S. Özçelik nəşrində **başı kapusu olmuş**, M. S. Kaçalın nəşrində **başı kaygısı olmuş** şəklindədir. M. Ergin buradakı ikinci söz **kapusu** şəklində yanlış oxusa da, bütövlükdə ifadənin mənasını “başının derdinə düşmüş” şəklində doğru müəyyənləşdirmişdir (Ergin, 1, 1958: 129). Müasir Azərbaycan dilində **başı kayusu olmuş** ifadəsinin qarşılığını “başının derdinə qalmış” və ya “başının hayına qalmış” şəklində müəyyənləşdirmək olar. “Tarama Sözlüğü”ndə bu ifadənin **başı kayusu olmaq, başı kayu olmaq, başlu başı kayusu olmaq** “başı dertte olmaq, başının derdinə düşmək” şəkillərində müxtəlif variantlarına aid bir sıra nümunələr verilmişdir: Halka hep **başı kayusu oldu** (Anter. XIV); Olur küffarın anda **başı kayu** (Salatin. XV); Ol günde her kimsenin **başı kayusu olup** kartaş kartaştan ve oğlanlar atasından ve ata ana oğlancıklarından kaçə (Delil. XV); Perişan olup **başlu başı kayusu oldu** (Ta. Sel. XV); Bulara uyanın **başı kayudur** (Yüz. Şems. XVI); Her gemiye **başı kayusu olup** bir birine baxmaktan kaldılar Tuh. Ki, XVII) və s. (TS, I, 1995: 432-433). “Süheylü Növbahar”da (XIV) ifadənin yalnız “**başu kayu olmaq**” şəklinə təsadüf edilir. 5327 Getürdilər ol deñlü atlar eyü ki axtacılar **oldu başu kayu; 5582. Ve ger kavm ise başu olur kayu.**

“Kitabi-Dədə Qorqud”da **qayu** “qayğı” sözünə yalnız bu ifadənin tərkibində rastlanır. Digər hallarda sözün **qayğu** forması işlənmişdir: Saç **qayğudur**, qan qaradır (D.43); Qaranqu

axşam olanda *qayğulu* çoban (D. 47) və s. Yazılı abidələrdə eyni mənəli bir sıra sözlərin tərkibində -ğ/-gi və -ı/-i şəkilçilərinin paralel işləndiyi müşahidə edilir: *sevgi /sevü, bilgi /bilü, satğı /satu, qayğı /qayu, alğı /alu* və s. İlk baxışda belə təsəvvür yaranır ki, *sevü, bilü, qayu, satu, alu* formaları -ğ / -gi şəkilçili sözlərdə ğ və g samitlərinin düşməsi nəticəsində meydana çıxmışdır. Əslində, bu formalar *sevik, bilik, satığ, alığ, qayığ* sözlərindən sondakı -ğ /-g şəkilçilərinin düşməsi ilə yaranmışdır. Həmin sözlərdə sondakı saitlərin yuvarlaqlaşması da (*sevü, bilü, satu, alu, qayu*) bu fikrin doğruluğunu təsdiq edir.

Qayu forması “qayğı, əndişə, kədər” mənasında orta əsrlər Anadolu və Azərbaycan abidələrində geniş şəkildə işlənmişdir: Canlar feda yoluna bu can *qayusı* değil, Sen can gereksin bana cihan *kayusı değil* (Y.Emre); Bu gün aşkın odundan ıssı aldık, Bize *kayu* değil, ger kar u kaydır (S.Velet); Nəfsini islama gətir, qılma şeytandan gilə, Yağı üş mülkün içində nə *qayu* casusdan (Q. Bürhanəddin); Bir neçəyə, bir incəyə düşmək *qayusı* yox, ol incə belündən canıma barı sevərəm (Q. Bürhanəddin); Keçiye canı *kayusı*, kasaba yağ *kayusı* (Atalar sözü, XV) və s. *Qayu* “qayğı” sözü həmçinin *qayulan-*, *qayu et-*, *qayusın ye-*, *qayusın qayır-* və s. söz və ifadələrin yaranmasında da əsas kimi iştirak edir. “Kitabi - Dədə Qorqud”da işlənən *qayır-* “qayğılanmaq, kədərlənmək” feili də bu sözlə eyni kökdəndir. *Qayu* (eləcə də *qayğı*) sözü qədim və orta türk yazılı abidələrində təsadüf olunan *kay-* “diqqət yetirmək, dərdinə (qayğısına) qalmaq” feilindən yaranmışdır (ESTY, V, 1997: 203): *Kadaşınğa kaydu* “O qohumuna diqqət yetirdi (qayğısına qaldı)” (MK, III: 245). Türkməncədəki *qara başına qay* “başı tamamilə öz işinə qarışmaq” ifadəsi forma və məzmunca “Dədə Qorqud”dakı ifadə ilə səsləşir: *Ol öz işi bilen qara başına qay*

“Onun başı tamamilə öz işinə qarışıqdır”. Bu ifadədə *kay*-feilinin ad korrelyatı qorunmuşdur. Azərbaycan danışıq dilində işlənən *qeydinə / qaydına qalmaq* ifadəsindəki *qeyd / qayd* sözünü də mənşəcə qədim *kay* - feilinə bağlamaq mümkündür. Türk dili dialektlərində həmin ifadəyə *Her kes öz başının kayısına düştü; Millet başı kayusu oldu* şəklində bu gün də təsadüf edilir (Başgöz 1986: 305). XVI əsrə aid “Tarixi - Şahi ” adlı əsərdə işlənmiş *kayğu başına ağmaq* “əndişəyə düşmək” ifadəsi də “Kitabi - Dədə Qorqud”dakı *başı qayusu olmaq* ifadəsinə yaxın mənədadır: Gönlü gayet daraldı , *kaygu başına agdı* (TS, IV, 1996:2370)

İyägüli ulalur, qapurğalı böyür. Bu atalar sözü kiçik imla fərqləriylə dastanın Drezden nüsxəsinin 1-ci və 10-cu boylarında işlənmişdir: ***İyägüli ulalur, qapurğalı böyür*** (D. 15); ***İyägüli ulalur, qapurğalı böyür*** (D. 256) Vatikan nüsxəsindəki 1-ci boyda bu ifadənin yerinə ***Aylar, yullar keçər, oğlan böyür*** (V.8) ifadəsi işlənmişdir. O.S.Gökyay bu ifadəni belə izah edir: “Bu hikayede geçen bir söz başı gibidir... iğə kemiği olan her varlık gelişir, kaburğalı olanlar da böyür. İşte bunun gibi... ”. M. Ergin də ifadəni buna yaxın bir mənada şərh etmişdir: “Her gemikli gelişir, kaburgalı böyür”. H.Araslı ***iyägüli*** sözünü ***iyeküli*** şəklində oxuyaraq ifadənin ***iyägüli ulalur*** hissəsinə “ilk uşaq tez boy atır” kimi açıqlama vermişdir. F.Zeynalov və S.Əlizadə ifadənin oxunuşuna və mənasına bir qədər fərqli şəkildə yanaşmışlar: “M.Ergində 1-ci söz ***eyegülü*** kimi verildiği üçün konkret məna vermir. H.Araslı bu qədim oğuz zərbi-məsəlini “İlk uşaq tez boy atır” kimi izah edir. Bizcə, ***iyägülü*** sözü “yiyəsi olan” kimi başa düşülməlidir. Məsəlin müstəqim məzmunu: “Yiyəsi olan yekəlik, qabırğalı böyüyür” (Zeynalov-Əlizadə: 229). Ş.Cəmşidov ifadəyə“ Peyvəndlər boy atır, qabırğalı böyüyür”, V.V.Bartold “У кого есть ребро, тот под-

нимается, у кого есть хрящи, тот вырастает” (Qığırdaqlı böyüyür, qabırğalı yüksəlir) şəklində izah vermişlər. İfadənin tərkibindəki *iyəgü* sözünə Qırçaq mətnlərində – “Təfsir” (XIV), “Qisasül - ənbıya” (XIV), “Siracül - Qulub” (XIII) və s., əski Anadolu mətnlərində *eyegül iyegü*, türk dili dialektlərində *eğe*, *eye*, *eyegi*, tuva dilində *ēgi*, yakutcada *eyegos* şəkillərində “qabırğa” mənasında təsadüf edilir. Bu söz Sənglax (*eyəgü* və *üyegü*), Ləhceyi - Osmani, Şeyx Süleyman lüğəti, V.V.Radlov və L.Budaqov lüğətlərində, “Tarama sözlüğü” ndə “qabırğa” və “yan tərəf” mənalarında qeydə alınmışdır (Gökay 2000: 207). M.Kaşğarlı sözün “hər heyvanın qabırğası, qabırğa sümüyü, qabırğa; yan tərəf; çadırın yanı; dağın ortası” mənalarında işləndiyini göstərir. Divanda 4 yerdə keçən *iyəgü* sözünü M.Kaşğarlı yalnız bir yerdə “hər heyvanın qabırğası, qabırğa sümüyü” kimi izah edir (MK, III:174). Fikrimizcə, KDQ-dəki *iyəgü* sözü də məhz bu mənada – “heyvan qabırğası” mənasındadır. *İyəgüli* sözü ilə heyvan anlayışı ifadə edilmişdir. Türk dillərində müəyyən varlıqların adlarının məcazi mənada həmin varlıqların əlamətləri vasitəsi ilə bildirilməsi (sinekdoxa) hadisəsi geniş yayılmışdır. Müq. et: *uzun saçlı* “qadın”, *ağsaqqal* “yaşlı adam”, *iki ayaqlı* “adam”, *dördayaqlı* “heyvan”, *jumuru baştuu* “adam” (qırğız.), *uzun tonluğ* “qadın” (İrqi bitig), *qılyal* “at” (türkm), *başı bağlı* “iri buynuzlu ev heyvanı” (azərb.) və s. “Kitabi- Dədə Qorqud”da: *Ayaqlular* buraya gəldügi yoq, *ağızlular* bu suyumdan içdügi yoq... (D. 83).

İfadənin 1-ci hissəsində *iyəgüli* “heyvan” anlayışına qarşı 2-ci hissədə *qabırğalı* “insan ” anlayışı qoyulmuş və ifadə bütövlükdə antiteza əsasında qurulmuşdur. Marafılıdır ki, müasir türk, türkmən, başqırd, qazax, qırğız, qaraqalpaq, özbək, altay, şor dillərində də işlənən və monqol dilindən alınma hesab edilən (Bax: H. Eren, 199) *qabırğa* sözünə əski yazılı abidə-

lərdə *iyəgü* /*eyəgü* sözü ilə müqayisədə daha az təsadüf edilir. Orta türkcə dövrünə aid “Ət - Töhfə” (XIV), “Əd - Dürrə” (Florensiya nüsx., XIV), “Əl - Qəvanın” (XV), “Kəlürnamə” (XVII) və s. əsərlərdə ümumiyyətlə “qabırğa” mənası bildirmişdir. “Ət - Töhfə” də bu sözün *kabar*, *eyəg*, *eyəgü* sözləri ilə sinonim olduğu göstərilir (Ət-töhfə: 181). Lakin M. Kaşğarlı lüğətindən başqa digər qaynaqlarda *iyəgü* / *eyəgü*'nün heyvana, *qabırğa*'nın insana aid olması barədə qeydə rast gəlmədik. L. Budaqov lüğətində verilmiş *eşək eyəgülü* “tənbəl kişi” ifadəsində bu fərqləndirməni bir qədər sezmək mümkündür (Budaqov, I: 196). KDQ - də *qabırğa* sözü daha bir yerdə yalnız insana aid bədən üzvü mənası bildirir: [Qazan] Kafirüñ arxasına əyər saldı, ağızına uyan urdı, qolağını çəkdi. Sıçradı arqasına bindi. Ökçəsin ökçəsinə qaqdı, *qaburğasın* qarnına qavşurdu (D. 276). İfadədə qarşılaşdırılan digər leksik vahidlər *ulal* - və *böyü* - sözləridir. Faktiki olaraq hər iki söz “böyümə, genişlənmə” anlayışını bildirir. Lakin *ulal* - feili eninə, *böyü* - feili isə uzununa genişlənməni ifadə edir. Vaxtı ilə V.Bang *uli* -, *ula* -, *ulğa* - sözlərinin *ul* “təməl, kök” sözündən yarandığını irəli sürmüşdür (ESTY, I, 1974: 594). Bu etimologiya *ulal* - sözünün “eninə genişlənmək, həcmcə artmaq” mənasında işlənməsinin səbəbini aydınlaşdırmağa imkan verir. O. Bötlingin yakutçada qeydə aldığı *ulat* - “həcm, ölçü, çevrə cəhətdən böyümək” (Böhtlingk 1989: 480) feili də bu fikri təsdiq edir.

Cağatayca lüğətlərdə *ulub* “böyüyüb” sözü qeydə alınmışdır. Həmin formaya əsasən *ul* - “böyümək” feilini bərpa etmək mümkündür. Tədqiqatlarda müasir türk dillərində geniş şəkildə işlənən *ulu* “böyük” və cağatay abidələrindəki *ula* “dağ” sözləri də bu feil kökünə aid edilir. Bununla birlikdə həmin feilin ad korrelyatını da müəyyənləşdirmək mümkündür. *Ulu*- “böyümək”, *ula*- “böyümək, artmaq” feillərinin

sinkretik kök olan **ul** sözünün ad korrelyatından törəndiyi irəli sürülür. Öz növbəsində, **ulal**- “böyümək, artmaq” feili də **ulu** kökündən deyil, **ula**- feilindən yaranmışdır (ESTY, I: 594)

İfadədəki **ulal** - feilinə qarşı duran **böyü** - feili *boy* sözündən yaranmışdır: *boy* - *u* → *boyu* - → *böyü* -. *Boy* sözünün uzunluq anlayışı ifadə etməsinə görə bu kökdən yaranmış düzəltmə **böyü** - feili də “uzununa böyümək” anlayışı ifadə edir. İstisnasız olaraq bütün türk dillərində **böyü** - feili “uzununa genişlənmək, ucalmaq” anlayışı bildirir (ESTY, II, 1978: 288-289). Türkməncədə bu feildən yaranmış *beyik* sözü həm “uca” (*beyik dağ*), həm də “yüksəklik” (*beyikden seretmek* “yüksəklikdən baxmaq”) mənasında işlənir. Bu faktlara əsasən ifadənin ümumi məzmunu “Heyvan eninə (həmcə) artır, insan boy atır, yüksəlir” şəklində anlaşılır. Bu atalar sözünün məzmunu qırğızcadaki qadınlara məxsus qarğışlarda da əks olunmuşdur: *Uzununı öspöy, tuurañ ös* “(İnsan kimi) uzununa böyümə, (heyvan kimi) eninə böyü”; *Uzununı öspöy, tuurañ ös, sogonçoğuñ kuurap ös* “(İnsan kimi) uzununa böyümə, (heyvan kimi) eninə böyü, dabanı quru böyü, dabanına qan tökülməsin, yəni övladsız qal” (KRS, II, 1985:150, 274). Azərbaycan dilindəki *enə vermək, eniylə uzununu bərabər olmaq* ifadələri də mənacə **iyəgüli ulalur** ifadəsi ilə səsleşir. İfadənin **qapurğalı böyür** hissəsi türkməncədəki *İkiayaqlı iki gündə* “İki ayaqlı (resp. adam, insan) iki gündə böyüyər” ifadəsinə yaxın məzmun ifadə edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Araslı, H. (1962). Kitabi - Dədə Qorqud. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
2. Araslı, H. (1978). Kitabi - Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik.
3. Bartold V. V. (1962). Книга моего Деда Коркута. Перевод акад. В.В. Бартольда, М. - Л.: Изд. - во АН СССР.

4. Başgöz, İ (1986). Dede Korkutta Yanlış Okunan Bazı Kelimeler, Folklor Yazıları, İstanbul.
5. Böhtlingk, O. (1989). О языке якутов. Новосибирск
6. Будагов, Л.З. Сравнительный словарь турецко - татарских наречий, I, Санкт-Петербург, 1869; II, 1871.
7. Cəmişidov, Ş. (1999). A. Kitabı-Dədəm Qorqud. Bakı: Elm.
8. Clauson, Gerard (1972). An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish. Oxford: Oxford At The Clarendon Press
9. DS (1977)-Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. X. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
10. DTS (1969). Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука.
11. Ergin, Muharrem (1958). Dede Korkut Kitabı, I, Giriş - Metin - Faksimile, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
12. Ergin, Muharrem (1963). Dede Korkut Kitabı.II. İndeks - Gramer. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
13. Ergin, Muharrem (1995). Dede Korkut Kitabı. 14. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
14. ESTY (1974)-Этимологический словарь тюркских языков, I, Москва:Наука.
15. ESTY (1978)-Этимологический словарь тюркских языков, II, Москва: Издательство Наука.
16. ESTY (1997)-Этимологический словарь тюркских языков, V, Москва: Издательство РАН.
17. Ət-töhfə (1945) - Ettuhfet - üz - Zekiyye Fil - Luğat - it - Türkiyye. Çeviren: B. Atalay. İstanbul.
18. Gökyay, Orhan Şaik (1995). Dede Korkut Hikayeleri. 4. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları
19. Gökyay, Orhan Şaik (2000). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

20. MK (1998) - Kaşgarlı, Mahmud. Divanü Lugat-it-Türk. Çeviren: B. Atalay, 4. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
21. KRS (1985)- Киргизско - русский словарь, I - II, Москва: Советская Энциклопедия.
22. TS (1996)-XIII Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü. 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
23. Радлов, В. В.(1893-1905). Опыт словаря тюркских языков. С. Петербург.
24. Schmiede, Ahmed H. (2000) “Kitab - 1 Dedem Korkut” Destanlarının Dresden Nüshası. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
25. SƏ (1366) - Sihah əl-Əcəm (Lügəti - Nemətullah), Kazan nüsxəsi. Nəşrə hazırlayan: Q. Bəgdili. Tehran.
26. Щербак, А.М. (1962). Грамматика староузбекского языка. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР.
27. Щербак, А.М. (1977). Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков . (имя). Ленинград: Наука
28. Щербак, А.М. (1987). Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков (наречие, служебные части речи, изобразительные слова). Ленинград: Наука.
29. Tezcan, Semih (2001). Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar. 1. Baskı, İstanbul: Yarı Kredi Yayınları.
30. Tezcan, Semih - Boeschoten, Hendrik (2001). Dede Korkut Oğuznameleri. 1. Baskı, İstanbul: Yarı Kredi Yayınları.
31. TRS (1968)-Туркменско - русский словарь . Москва: “Советская Энциклопедия”.
32. URS (1959) - Узбекско-русский словарь. Москва: Изд-во иностранных и национальных словарей
33. Zeynalov, F. R., Əlizadə, S. Q.(1988). Kitabı - Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik.
34. Zulfikar, Hamza (1995). Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Asif HACIYEV (SİRVANELLİ)
Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru

QORQUŞÜNASLIQDA MÜBAHİSƏ DOĞURAN BƏZİ SÖZLƏR HAQQINDA

“Dədə Qorqud kitabı” bir neçə tarixi mərhələni özündə əks etdirən boylar toplusudur. Bu boylar ilk dəfə Oğuz elinin böyük bilicisi Dədə Qorqud tərəfindən özünəqədərki və öz dövrünün tarixi olayları əsasında düzülüb qoşulsa da, sonrakı nəsillər ozanlarının dili ilə dolğunlaşdırılmış və bizə məlum olmayan hansısa bir xanın məclisində söylənilərkən yazıya alınmışdır. Artıq 200 illiyini qeyd etməkdə olduğumuz qorquşünaslığın gəldiyi nəticələrdən biri də budur ki, abidənin bizə gəlib çatmış Drezden və Vatikan nüsxələri daha qədim nüsxə və ya nüsxələrdən üzü köçürülmüş variantlardır. Odur ki, eposun yarandığı V-VI əsrlərlə sonuncu dəfə üzü köçürüldüyü XV-XVI əsrlər arasındakı min illik bir zaman müddəti xüsusilə onun dilində müəyyən izlər buraxmışdır. Geniş tədqiqatlar aparılmasına baxmayaraq, bəzi sözlərin hələ də mübahisəli oxunuşu və mənalandırılması məhz bu amillə bağlıdır ki, fikir müxtəlifliyi kontekstində şərh olunan həmin sözlərdən bir neçəsi üzərində dayanmaq istərdik.

1. قره غوجده قما ينجم برل الخزم (D-3,10)

“Qazağuca qıymayınca yol alınmaz” deyiminin ilk iki sözü Vatikan nüsxəsində “qara qoça binməyincə” şəklində oxunan varintda yazılmışdır (V-3, 3). O.F.Sertkayanın üzərində ətraflı dayandığı bu deyimin təhlilindən (33, 63-71) aydın olur ki, “qara qoç” və “qazağuc” sözlərinin ifadə etdiyi mənalar tədqiqatçı alimlər tərəfindən fərqli yanaşmalarda izah olunmuşdur. Azərbaycan nəşrlərini əlavə etmək şərtilə möv-

cud yanaşmaların mahiyyətini açıqlamaq üçün onları bir daha nəzərdən keçirməyi məqsədəuyğun bilirik.

O.Ş.Gökyay deyimi “Karagoça kıymayınca yol alınmaz” kimi oxumuş (16, 20) və tərtib etdiyi sözlükdə “at, yügrük at, at sürüsü” və sual işarəsi ilə verdiyi “tavla” mənalarında izah etmişdir (16, 337). Maraqlıdır ki, böyük qorqudşünas “karakoç” sözünü də eyni anlamlarda açıqlamışdır (16, 337). M.Ergin deyimi “Kızağuça kaymayınca yol alınmaz” variantında transkripsiya etməklə (12, Ic, 74) ilk sözü -ça şəkilçisi qəbul etmiş “kızak” mənalı “kızağu” (12, IIc, 185), ikinci sözü isə “kay-” feilinin -mayınca şəkilçisi ilə işlənmiş feli bağlama forması kimi (12, IIc, 175) anlasa da, yekunda deyimi “Kara koç ata kıymayınca yol alınmaz” şəklində çevirmişdir (13, 16). O.Ş.Gökyay və M.Ergin oxunuşlarını müqayisəli təhlilə cəlb edən T.Tekin “kıymayınca” əvəzinə, Vatikan nüsxəsində “binməyincə” sözünün yazılmasına və mətn boyu “kara koça binmək” ifadəsinin daha çox işlənməsinə rəğmən deyimin “kara koça binməyincə” birləşməsi ilə verilməsini doğru hesab edir (37, 142-143). H.Araslı deyimi “Qaraqoca qıymayınca yol alınmaz” variantında oxumuş və ilk sözü “at” mənasında qavramışdır (22, 15). F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində deyim “Qarağuca qıymayınca yol alınmaz” kimi verilmiş (23, 31) və ilk sözün oxunuşu belə bir şərhə əsaslandırılmışdır: “Bizcə, “Qarağuc” sözü “qaracıq”ın metateza nəticəsində dəyişmiş variantıdır. Bütövlükdə bu söz KDQ mətnində üç mənada işlənmişdir: 1) At adı (xüsusi isim). 2) Qara camaatın, hamının mindiyi və minə biləcəyi at. 3) Yer adı (toponim). Burada ikinci mənada işlənib” (23, 225-226). Görünür, elə buna görə də mətnin müasir çevirməsində həmin söz “Qaracıq” kimi verilərək “atın adı; qara camaatın mindiyi adı at” şəklində mənalandırılmışdır (23, 129). Düzü, mətn boyu

rəngarəng epitetlərlə məth olunan, ağır hərbi yürüşlərdə Oğuz igidlərinə həmişə dayaq, arxa durub onları hətta ölümdən xilas edən, buna görə də böyük sevgi ilə “yoldaşım, qardaşım” deyə müraciət edilən atların bu yozumda şərhli inandırıcı görünür. Ş.Cəmşidov isə yalnız nüsxə yazılışını “Qızaqcə” şəklində qeyd etməklə “Qara qoça kıymayınca yol alınmaz” variantını seçim etmişdir (7, 101, 279). V.V Bartoldun “He сгубив коня, дороги не пройти” (27, 14) tərcüməsindən anlaşılır ki, böyük şərqşünas ilk sözü “at” mənasında anlamış, ikinci sözü isə “kıymayınca” şəkilində oxuyaraq mənalandırmışdır. S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrində bu hikmətli ifadə “Kazağuca binmeyince yol alınmaz” (39, 30) kimi verilmişdir. S.Tezcan tərəfindən açıqlanan bu oxunuşda “kıymayınca” sözü, katibin yol verdiyi xətalardan biri olaraq, Vatikan nüsxəsində getmiş “binmeyince” sözünün yerində işləndiyi göstərilirsə, “kazağuc” “at” mənasını daşıyan və kökü dəqiq müəyyənləşdirilə bilməyən söz kimi dəyərləndirilmişdir. Araşdırıcı bu sözün “kara koç” biçimində oxunması ilə qəti razılaşmayaraq yazır: “Ben, DKK'daki sözcüğün aslında *kazağuc* olduğunu, çekimleyenlerin bunu anlamadıkları için *kara koç* biçimine sokmuş olduklarını sanıyorum” (40, 40-41). M.Tezcan yozumuna tənqidi yanaşan M.Tulum abidənin dilində işlənmiş çoxsaylı faktlara istinad edərək “kıymayınca” sözü ilə müqayisədə “binməyince” sözünün daha məntiqli olduğunu göstərməklə bərabər, başlanğıc sözün “Divani-lügət it-türk” əsərində “kazmak, at haşarılanarak ve çamışlanarak ayağıyla yeri kazmak” anlamını daşıyan kaz- feil kökünə -a feil və -ğuc isim düzəldən şəkilçilərinin artırılması ilə yaranmış “kazağuc” olduğunu təsdiqləyir (27, 525). Alimə görə, bu deyim belə açıqlanmalıdır: “Yerinde durmayan, üstüne kimseyi bindirmeyen, hırçın, huysuz, gem vurulmaz, ram olmaz

bir ata binmeyince (yani: üstünə çıxabilib sırtında durabilecek güce sahib olmadıkca) yol alınmaz” (41, 526).

M.Tulumun etimoloji açımının doğru olduğuna qatılan O.F.Sertkaya mənalandırması ilə bağlı şərhı imkansız sayaraq: “Bu kelime olsa olsa cinsi bildiren bir kelime olan “at” kelimesinin önünə gelen bir sıfat olmalıdır” (33, 65) fikrini irəli sürməklə abidənin mətninə istinadən “kazağuç” kəlməsini “kazağuç <at>a” birləşməsinin düşümə uğramış şəkli kimi bərpa edir və deyimi “kazağuç <at>a minmeyince yol alınmaz” variantında oxuyur (33, 70).

Beləliklə, qorudşünaslıqda müxtəlif oxunuş və şərhlərin irəli sürüldüyü üzə çıxır. Fikrimizcə, bu deyimdə sürətli yazıya alınma və ya üzündən köçürülmə prosesinin nəticəsi olaraq iki xəttəyə yol verilmişdir ki, bunlardan açıq-aydın duyulanı sonrakı sətirdə getmiş “Ər malına qıymayınca adı çıqmaz” (D-3, 11) atalar sözünün tərkibindəki “qıymayınca” feili bağlmasının mexaniki surətdə bu sətirdə yazılmasıdır. İkinci yanlışlıq isə bütün əsər boyu *re* hərfinin üzərinə bir nöqtə işarəsi qoyulmaqla *ze* kimi oxunmasından, eləcə də *qaf* və *ğeyn* hərflərinin oxşar konfigurasiyaya malik olmasından irəli gəlir. Vatikan nüsxəsində “qara qoça” kimi oxunan ilk sözün Drezden nüsxəsində **قره عوجده** şəklində yazılaraq “qazağuç” kimi oxunmasını (-a yönlük hal şəkilçisidir) həm də abidəni yazıya alan və yaxud üzünü köçürən şəxsin “qara qoç” və “qazağuc” sözlərini semantik baxımdan fərqləndirə bilməməsi ilə izah etmək mümkündür.

Araşdırma göstərir ki, “qoç” sözü ilk mərhələdə “ayğır”, “buğur” sözləri kimi keyik, maral, dağ keçisi, qoyun kimi heyvanların erkəyinə verilmiş ümumi ad olmuşdur (15, 16-17). Sonradan məna daralması yolu ilə “ayğır” sözü atın, “buğur” sözü dəvənin, “qoç” sözü isə qoyunun erkəyini adlandırmağa

xidmət etmişdir. “Qara eşək”, “qara buğur” birləşmələrində olduğu kimi, “qara” sözü “qara qoç” birləşməsində “güclü” anlamını ifadə edən təyinedici sözdür. Bu birləşmənin abidənin dilində “güclü erkək at” anlamında قوچ شەكھ şəklinə dəfələrlə işləndiyi müşahidə olunur. Məsələn:

Qara qoç atları <gördüğündə> kişnəşdirən ... (D-45, 13).

Mən qara qoç atıma binmədin il binmax gərək! (D-81, 2).

Qara qoçın oynadı, Uruz kafiriñ sağına at dəpdi. (D-133,132-133).

Qara qoç ata binənlər vardı gəldi, Bədəvi atlu bir oğula, ya Rəb, noldu? (D-137, 10-11) və s.

Bu və digər işlənmə məqamlarını ayrıca qeyd etməklə “qara qoç at”, qara qoç ayğır” əvəzinə “kazağuş at”, “kazağuş ayğır” ifadəsinin verilməsini irəli sürən O.F.Sertkaya mülahizəsi (33, 69-70) özünü doğrultmur. Onun bütün məqamlarda -ım, -ın, -lar qrammatik şəkilçiləri qəbul etmiş “qara qoç” birləşməsini “kazağuş <at>” birləşməsinin düşümə uğramış şəkli sayması inandırıcı görünmür ki, bu da görkəmli alimin onu M.Tulum və S.Tezcan kimi, sadə bir ata deyil, “yerində duramayan, sürekli olarak ayaklarıyla yeri eşeleyip duran, haşarı, huysuz, harın yanına kimseyi yaxlaştırmayan, üzerine semer vurulup binilmesi güç, vahşi, ram olmayan” ata verilən təyinedici söz, yəni sifət (33, 65) hesab etməsi ilə əlaqəlidir.

Fikrimizcə, müasir nəşirlər və tədqiqatçılar kimi, katib də arxaik “qazağuş” sözünün mənasını dəqiq bilmədiyi üçün işlədilməsi tələb olunan məqamlarda onu eynilə “qara qoç” birləşməsinin yazılışı kimi vermişdir. Lakin kontekstə əsasən bu sözləri fərqləndirmək olur ki, həmin məqamları nəzərə çarpdırmaq istərdik.

1. “Qazan bəg oğlu Uruz bəgiñ tutsaq olduğu boy”da Burla xatunun Qazan xana soylamalarından birində:

Qaytabanda qızıl dəvə bundan keçdi.
Torumları bundan bozlayıb bilə keçdi.
Torumcığım aldirmışam, bozlayayınmı?
Qazağucda Qazılıq at bundan keçdi.
Quluncığı kişnəyüb bilə keçdi.
Quluncığım aldirmışam, kişnəyəyinmi?
Ağayıda ağca qoyun bundan keçdi.
Quzucığı məñrişib bilə keçdi.
Quzucığım aldirmışam, məñriyəyinmi? (D-139, 6-11)

2. “Qaflı qoca oğlu Qan Turalı boyu”nda selcan xatunun Qan Turalıya soylamasında:

Hey, yigidim. Bəg yigidim!
Qaytabanlar torumundan dönərmı olur?
Qazağucda Qazılıq atlar quluncığın dəpərmı olur?
Ağayıda ağca qoyun quzucığın süsərmı olur? (D-196,
11 – 197, 1).

3. “İç Oğuza Taş Oğuz asi olub Beyrək öldüğü boy”da:
Qaytabanda dəvələrim bozlatmadın,
Qazağucda Qazılıq atım kişnətmədin... (D-299, 2-3).

Bu məqamlarda yerlik hal şəkilçisi qəbul etmiş “qazağuc” arxaizminin eynilə “qara qoç” birləşməsi kimi bəzən **قره قوچد**, bəzən isə **قره قوچد** şəklində yazılmasına baxmayaraq, tamamilə fərqli mənə daşdığı şübhəsizdir. Göstərilən nümunələrdə dəvələrin qaytabanda, qoyunların ağayıda, atların isə qazağucda saxlanıldığı üzə çıxır. Digər tərəfdən, aydın olur ki, dəvə sürüsü *qaytaban*, qoyun sürüsü *ağayıl*, at sürüsü isə *qazağuc* adlandırılmışdır. Artıq bu misralarda ata şamil edilən “qüvvətli erkək” mənalı “qara qoç” birləşməsinin işlədilməsi özünü doğrultmur. Sonuncu boyun aşağıdakı cümlələrində də həmin sözün “atların saxlanıldığı yer” anlamında işlədilməsini görürük:

Qazağuşda Qazılıq atlarını kişnətdilər. (D-293, 2-3).

Qazağuşda Qazılıq atın çox yılmışəm. (D-296, 9).

Qazağuşda Qazılıq atıma binərdim. (D-297, 1-2).

Araşdırma göstərir ki, “qazağuş” sözü qədim türk dilində işlədilən nadir arxaizmlərdəndir. Bu sözə, S.Tezcanın qeyd etdiyi kimi, cəmi iki mənbədə: “Kitab əl-idrak li-lisan əl-idrak” lüğətində və cağatayca “Səngülah” sözlüyündə eynilə üzərində dayandığımız sətirdə yazıldığı variantda rast gəlinir (40, 41-42). Həmçinin arxaik “kazağuş” sözü V.V.Radlov lüğətində “at” anlamında qeydə alınmışdır (31 IIc, 1h, 367). XIII əsrin ikinci yarısı – XIV əsrin əvvəllərində yaşamış dilçi alim Əbu Həyyanın tərtib etdiyi lüğətdə oxuyuruq: “qazdı atını – ərəbcədəndir. Atının durmasını tələb etdi”. Görünür, alim “qaz-” feilindən törəndiyini ehtimal edərək “at saxlayan” anlamını ifadə edən “kazağuş” sözünü də bu şərhə əlavə etmişdir (14, 44). S.Tezcan şərhindən məlum olur ki, Ə.Cəfəroğlu və G.Clauson kimi tanınmış dilçilər belə bu sözün həmin anlamda işlənilməsinə şübhə altına almışlar (40, 41). İki əski sözlükdə və “Dədə Qorqud kitab”nda işlənilməsinə istinadən o, belə bir sözün mövcud olduğu qənaətinə gəlir və həmin dilçilərin şübhələrini yersiz sayır (40, 42). Məşhur türkoloq V.V. Radlov isə mənbə olaraq cümlə nümunələri ilə əsaslandığı xalq danışığı dilini deyil, cağatay kitab dilini və 1870-ci ildə Parisdə nəşr edilmiş bir kitabı götürmüşdür (31, IIc, 1h, 367). Ona görə də həmin sözün ilkin mənasının müəyyənləşdirilməsində bu yozum yetərli sayıla bilməz.

M.Kaşğari lüğətində “heyvanlar üçün ağacdən düzəldilmiş ağıl” mənasında “kası” sözü işlədilmişdir (20, IIIc. 212). Türk dillərində s~z səz müvaziliyini nəzərə alaraq bu sözün Əbu Həyyan lüğətində “durdurmaq” mənasında işlənməmiş “qaz-” feilindən düzəldiyini güman edirik. Maraqlıdır ki, orta əsrlərə

aid türk yazılı mənbələri əsasında hazırlanmış “Tarama sözlüyü”ndə “kazmaq” feili məhz atla bağlı şərh edilir: “Kazık çakıp (atı) bağlamak” (36, IVc, 2393). Burada atı bağlamaq üçün istifadə olunan arxaik “kazık” sözü “qazıx” fonetik variantında “yerə basdırılan dirək, paya, mıxça” mənasında indi də dialektlərimizdə işlədilməkdədir (3, 289). Əgər belədirsə, “qazağuc” sözü də *qaz-*(//*kaz-*) feilinə -ağ (-aq) ad düzəldən və -uç (//-iç) kiçiltmə və əzizləmə mənalı şəkilçilərin artırılması yolu ilə yaranmış olmalıdır. Bir qədər də dərinə getdikdə bu sözün d-z səs keçidi ilə atın nəyəsə möhkəm bağlanmasını bildirən qada-(//kada-) feilindən yarandığını irəli sürmək mümkündür (44, 180). *Qaytaban* və *ağayıl* sözlərinin etimoloji açımı da bu mülahizələrin doğruluğuna zəmanət verən faktor kimi götürülə bilər. Araşdırma göstərir ki, “dəvə sürüsü” mənasını ifadə edən *qaytaban* sözü 1 yaşdan 7 yaşa qədər müxtəlif cinsli dəvələrə verilən *kayalık*, *kayalak*, *kaylak*, *kaymal* sözlərinin tərkibində daşlaşmış şəkildə qalmaqda olan arxaik “qay//kay” kökü ilə (44, 197), görünür, “sürü”, “ılxı” mənasını bildirən “taban” (müasir rus dilində “tabun” formasında yaşamaqdadır) sözlərinin birləşməsindən yaranmışdır. “Qoyun sürüsü” və “qoyunların saxlanıldığı yer” anlamını ifadə edən *ağayıl* sözü isə “çəpərləmək”, “hasarlamaq” mənalı arxaik “ağ-” feilinə -ağ//ay və -ıl şəkilçilərinin artırılması yolu ilə düzəlmişdir (34, 83-84). Bu arxaizmin qədim türk yazılı abidələrində və müasir dilimizdə “mal-qara və qoyun saxlamaq üçün üstüaçıq yer” mənasında “ağıl” fonetik tərkibində daha geniş işləndiyi (4, Ic, 45; 11, 18; 35, 303) müşahidə olunur ki, abidənin mətnində də öz əksini tapmışdır:


Qıyan güci, Dəmir güci – bu iki qardaşı yanına aldı,
ağılıñ qapusını bərkitdi. (D-39, 11-12).

Arqasını evürüb bərk ağılıñ ardın sökən! (D-46,1-2).

Dəli Qarçarı yalnızcaq eylədi, ağıla qoydı. (D-88, 3).

Qeyd edilən sözlər arasındakı bu məna yaxınlığına baxmayaraq, abidənin mətnində getmiş məqamların təhlilinə əsasən demək olar ki, “ağayıl” arxaizmi məhz “qoyun sürüsü” anlamında işlənilmişdir.

Beləliklə, hansı üsulla yaranmasından asılı olmayaraq, “qazağuç//kazağuç” sözünün “at saxlanılan yer” və “at ilxısı” mənalarında işlənildiyini söyləmək mümkündür. Üzərində dayanılan deyimə gəlinəcə, onun “Güclü erkək ata minməyincə yol başa vurulmaz” fikrini ifadə etdiyi fikrindəyik.

2. Dirsə xan yerindən uru turdı, aydır: “Qalqubanı, yigitlərim, yerüñüzdən uru turuñ, bu  **qara – ayıb** baña ya bəndəndür, ya xatundandır,” – dedi. (D-12, 4-6)

Bu cümlədə “qara – ayıb” variantında transkripsiya etdiyimiz sözlər qorqudşünaslıqda fərqli variantlarda oxunmuş və mənalandırılmışdır. O.Ş.Gökyay onu “kara ayıb” söz birləşməsi şəklində oxuyaraq (16, 26) “kara ləkə, büyük utanç, yaman eksiklik” anlamlarında izah etmişdir (16, 334). H.Arashlı və F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrlərində “qara eyib” kimi verilmişdir (22, 20; 23, 34). S.Əlizadə seçimlərinə belə bir şərh yazır: “Kontekstdə “böyük eyib” mənasını verən həmin ifadənin HA və OŞ-da olan variantını doğru sayırıq” (23, 229). M.Ergin ərəb mənşəli “qəraib” sözünün “karayib” deyiliş variantı kimi düşündüyü bu sözü “gariblik, acayıplıq, tufahlıq” mənasında açıqlamışdır (12, I c, 79; II c, 169). Ş.Cəmşidov da bu sözü ərəb mənşəli hesab edərək “qərayib” şəklində verir (7, 107-108, 284). S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrində M.Ergin oxunuşu saxlanılmışdır (39, 36). V.V.Bartold isə həmin sözü rus dilinə “zope” kimi çevirmişdir (27, 17).

Abidənin mətni üzərində müşahidələr göstərir ki, söyləyici ozan (və ya nüsxə katibi) dövrü üçün arxaikləşən bir çox

qədim sözlərin mənasını dinləyicisinə (oxucusuna) anlaşıqlı çatdırmaq üçün onların qarşısında müasir qarşılığını verməyi seçim etmişdir. Əlavəli sözlər kimi getmiş bu nümunələr boyların dilində diqqəti çəkən üslubi çalarlardandır ki, belə aydınlaşdırıcı əlavələrin bəzisi türk, bəzisi isə alınma – fars və ya ərəb mənşəli sözlərdən ibarətdir. Göstərilən məqamda “qara” sözü “ləkə, ayıb” mənasında işlənmiş daha qədim leksik vahid olub, eyni anlamlı ərəb mənşəli sözlə açıqlanmışdır. “Qara(/kara)” sözünün “ayıb” mənasında işlənilməsi faktına bəzi ədəbi mənbələrdə rast kəlinir. Məsələn, XIV əsrdə yaşamış Q.Bürhanəddin qəzəllərinin birində belə bir beyt var:

Qanqı könüldə ki odun olmaya,
Ol könüli bən bilürəm, qarə yox (6, 130).

Göründüyü kimi, bu beytdəki “qara” sözü “ləkə” mənasında işlənilmişdir. XVI əsr şairi Bakinin aşağıdakı beytində isə “qara /kara” sözünün məhz “ayıb” mənasında işlənildiyini “Tarama sözlüyü”ndə qeydə alınmışdır:

Dağ-ı siyah-ı sinemiz örtülə mevc-i eşkilə
Bir gün ola ki Bakıya görməyə kimse karamız
(36, IV c, 2252).

Mərhəmətdir ki, bu mənə “qara yaxmaq” frazemini tərkibində günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Fikrimizcə, tarixən bir çox mənələrdə işlənən “qara/kara” sözü ilkin olaraq məlum rəng çalarını ifadə etmiş və çoxmənalılıq yolu ilə “ləkə, ayıb” anlamını qazanmışdır. “Dədə Qorqud kitabı”nda göstərilən məqamda sözün kontekstlə tam səsləşən bu mənası özündən sonra “ayıb” sözü əlavə kimi işlədilməklə dəqiqləşdirilmişdir. Ümumiyyətlə, belə bir yanaşma abidənin dilini səciyyələndirən cəhətlərdəndir. Məsələn:

Sağlıqla sakıncın – dövlətüñ Haq artursın! (D-35, 1)

Ol obada bir yaxşı – xub yigit sayru düşmiş idi. (D-155, 9-10)

Göründüyü kimi, “dövlət” və “xub” sözləri sözü eyni anlamlı türk mənşəli “sakınc” və “yaxşı” sözlərinin əlavəsi kimi işlədilmişdir. Odur ki, “qara” sözünün məhz “ayıb, ləkə” mənasında açığlanması özünü doğruldur.

3. Qara qıyma gözləriñ uyxu almış, açğıl axı!

On ikicə süñücügüñ **urun** **اوزون** olmuş, yıqşır axı!

Tañrı verən tatlu canıñ seyranda imiş, andıd axı!

Üz-gözündə canıñ varsa, oğul, ver xəbər maña!

Qara başım qurban olsun, oğul, saña! (D-27, 4-7)

Mövcud nəşrlərdə “uzun” (7, 292; 23, 39), “özün” (16, 33), “ören” (12, Ic, 88), “örən” (22, 26), “üzen” (39, 43) variantlarında oxunub, həm müasir anlamda “uzun” (22, 137), həm mənsubiyyət və hal şəkilçiləri qəbul etmiş “öz” əvəzliyi (16, 388), həm də “viran, xarab” (12, IIc. 246) mənalarında şərh olunan “urun” sözü “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”nda atası tərəfindən oxla kürəyindən vurulandan sonra huşunu itirən Buğacın başı üzərində anasının dilindən deyilmiş soylamanın tərkibində getmişdir.

İşlənmə məqamından çıxış edərək vaxtilə “dağılmış” mənasını ifadə edən “örən” formasında oxuduğumuz (ətraflı bax: 15, 7-11) bu arxaizmin qabırğaların – “on ikicə süñücügüñ” şişib qalxmasına işarə olaraq “urun” kimi verilməsini daha məqsədəuyğun hesab edirik. Belə bir nəticəyə gəlməyimiz 2 amillə bağlıdır:

Birinci, “Kitab”ın mətnində mütəmadi olaraq **ر** – r samitinin bir nöqtə qoyuluşu ilə **ز** – z kimi yazılma faktıdır ki, abidənin əlyazma katibinin sürətli yazı prosesində sistemli şəkildə təkrarladığı xəta kimi onlarca sözün fərqli şəkildə oxunmasına şərait yaratmışdır. Odur ki, “uzun” şəkildə

oxuna bilən sözün “urun” şəklində oxunması təəccüblü qarşılanmamalı, əksinə, əski əlifbanın mahiyyətindən irəli gələn hal kimi dəyərləndirilməlidir.

İkinci, “urun” arxaizminin ifadə etdiyi mənadır ki, olduqca məhdud mənbələr vasitəsilə açıqlana bilər.

İlk amilin üzdə olduğunu nəzərə alaraq ikinci ilə bağlı araşdırmalara keçək. M.Kaşğari lüğətində “dikilmək, dikəlmək, qalxmaq” mənalarında “urun-” feili qeydə alınmışdır (20, Ic, 247). Etimoloji baxımdan qayıdış mənalı bu feil “qalxmaq” anlamını bildirən “ur-” (// ör-) felinə -un qayıdış növ şəkilçisinin əlavəsi ilə düzəlmiş olmalıdır. Abidənin dilində işlənən “uru turmaq” (qalxıb durmaq) tərkibi feilində “uru” sözü də həmin feil əsasında yaranmışdır ki, buradakı -u feili bağlama şəkilçisidir. Türk nəşirləri bu tərkibi feili “örü turmaq” kimi oxusalar da, eyni anlamda şərh edirlər. Qədim türk dilindəki feil-ad sinkretizminə uyğun olaraq “ur” sözü həm də “şiş”, “fır”, “çixıntı” mənasını ifadə etməklə müasir türk dillərinin əksərində hələ də işlədilməkdədir (2, 233; 24, 306; 20, III, 3055-3056; 31, Ic, 2h, 1647; 34, 598). Fikrimizcə, “uzun”, “yoğun”, “qalın” sifətlərində baş verdiyi kimi, “urun” arxaizmi həmin “ur” sözünə sifət düzəldən -un şəkilçisinin artırılması yolu ilə “şiş”, “çixıntı” mənasını bidirmişdir. Eposun mətnində cəmi bir dəfə işlədilən “urun” sözü müasir türk xalq danışıq dilində “yüce qat” (uca, yüksək tərəf) mənasını hələ də saxlamaqdadır (10, 4042). Bu qədim söz qırğız dilində “çixıntı” mənasında işlənən “urunçuk” (-çuk kiçiltmə şəkilçisidir) və “dağ və ya qaya çixıntısı” mənasında konkretləşən “urunt (-t alt, üst sözlərində olduğu kimi məkan anlamı yaradan qədim şəkilçidir) sözlərinin tərkibində daşlaşmış şəkildə hələ də yaşamaqdadır (21, 2c, 309). Maraqlıdır ki, -çuk şəkilçisi həm də “ur” kökünə artırılaraq qırğız dilində “dağın sivri çixıntısı”

anlamını bildiren “urçuk” sözünün (21, 2c, 309) yaranmasında da iştirak etmişdir. Həmçinin bu söz “urcık” fonetik variantında, demək olar ki, eyni mənada, yəni “dağın bir yanından dışarıya doğru fırlamış kaya parçası” mənasında (10, 4040) Türkiyə türkcəsində canlı xalq dilində işlədilməkdədir ki, bu da “urun” sözünün abidənin dilinə təsadüfi düşmədiyini göstərməkdədir. Beləliklə, Dirsə xanın xatunu kürəyindən oxla vurulmuş oğlunun on iki sümüyünün şişdiyini görüb, əmr şəklində işlətdiyi “yıqşır” feilinin sonuna “axı” təkid ədatını əlavə etməklə yaranmış şişin çəkilməsini, yığışdırmasını xahiş edir ki, bu da kontekstin məzmunu ilə tam səsləşir.

4. Kafirin casusu casusladı, vardı kafirlər arğunı
ارغونى Şöklü Məlikə xəbər verdi (D-38, 1-2).

“Salur Qazanın evi yağmalandığı boy”dan götürülmüş bu cümlədə “arğun” arxaizminin oxunuşu və mənə açımı mübahisəli məqamlardan biri kimi diqqəti çəkir. Türk naşirlərindən O.Ş.Gökay və M.Ergin həmin sözü “azğun” fonetik variantında oxuyaraq (12, Ic, 96; 16, 40) müasir anlamda da qavramışlar (12, Ic, 31; 16, 223). S.Tezcan-H.Boeschoten birgə nəşrində də bu oxunuş saxlanılmışdır ki, əlavə şərh verilməməsindən onun eyni mənada başa düşüldüyünü güman etmək olar (39, 51).

V.V.Bartold tərcüməsində arxaizmin daxil olduğu birləşmənin “злейшему из гяуров” variantında (26, 22) verilməsindən belə məlum olur ki, böyük araşdırıcı onu “azğun” kimi oxumuşdur.

Azərbaycan naşirlərindən akad. H.Araslı həmin birləşməni “kafirlər urğunu” kimi (22, 32) oxusa da, hansı mənəni ifadə etdiyini açıqlamamışdır. Drezden nüsxəsindəki yazılışa əsasən “kafirlər ərqunu” variantını qeyd edən Ş.Cəmşidov (7, 127) dürüstləşdirilmiş elmi mətn kimi verdiyi variantda “ka-

firlər azğunu” oxunuşunu daha məntiqi saymışdır (7, 298). F.Zeynalov-S.Əlizadə birgə nəşrində bu arxaik söz “arğun” variantında oxunsa da, daxil olduğu cümlə ikiye bölünərək “Kafərin casusu casusladı. Vardı kafərlər arğunu Şöklü Məlikə xəbər verdi” şəklində (23, 42) verilmiş və “Kafirlərin casusu bunu gördü; çuğul gedib, Şöklü Məliyə xəbər verdi” variantında (23, 140) muasirləşdirmişdir. S.Əlizadə bu oxunuş və çevirməni belə əsaslandırır: “D-də aydın yazılmışdır və ancaq “arğun” kimi oxuna bilər. Burada həmin söz “çuğul, xəbərçi” mənasında işlənmişdir. Azərbaycan dilində “yorğun-arğın” qoşa sözü “yol” məfhumu ilə bağlıdır. Müq. et: Arquçı – iki adam arasında “araçı” olan (M.Kaşğari)” (23, 232). Bu şərhə göstərilən arxaizmin Drezden nüsxə variantındakı yazılışa əsasən (Vatikan nüsxəsində buraxılmışdır) “arğun” kimi oxunuşu gerçəkliyi əks etdirirsə də, “çuğul, xəbərçi” anlamında verilməsi şübhə doğurur.

Təhlil göstərir ki, cəmi bir dəfə verilməsinə baxmayaraq, həmin sözü abidənin dilində 8 dəfə işlənərək “ze” ilə yazılan “azğun” sözündən fərqləndirmək lazımdır. Faktları nəzərdən keçirək:

1. Qara tonlu, azğun dinlü kafirlərə bir oğul aldurduña, degil maña (D-25, 4-5).
2. Azğun dinlü kafirə mən varayım (D-25, 6-7).
3. İtümlə bir yalaqdan yundım içən azğun kafir (D-40, 13).
4. On altı biñ ip üzəngili, keçə börkli, azğun dinli, quzğun dilli kafir çıqa gəlmiş (D-127, 10-12).
5. Azğun dinlü yağı kafirdir, oğul, -dedi (D-128, 7-8).
6. Amma azğun dinlü kafirdir, xub yerdə tuş oldu (D-128, 13-129, 1).
7. Azğun dinlü kafirdir, başların kəsəyin (D-130, 10-11).
8. Azğun dinlü kafirlərə

Bir oğul tutdurduña, degil maña... (D-138, 10-11).

Yalnız 8-ci məqamda “ze”-nin nöqtəsi sürətli üzdən-köçürmə prosesinin nəticəsi kimi sürüşdürülərək “ğeyn” hərfinin üzərinə qoyulmuşdur ki, bu da başa düşüləndir. Odur ki, “arğun” sözünü “azğun” sözünün nöqtəsiz yazılış variantı kimi götürmək yalnız yanaşmadır. Digər baxımdan, hər iki sözün dinayrı kafirləri səciyyələndirməsinə baxmayaraq, tamamilə fərqli mənaları ifadə etməsi fikrindəyik. Nümunələrdən görüldüyü kimi, “azğun” sözü əsasən “dinlü” sözü ilə birləşmə yaradaraq, “yolundan sapmış”, “haqq yolunu azmış” anlamlarını daşımaqdadır. Təkcə 3-cü nümunədə “azğun” sözü “kafir” sözünü təyin etmişdir ki, bu da bəzi naşirlərin formal olaraq “kafirlər arğunu” birləşməsini “kafirlər azğunu” kimi oxuyub-mənalandırmasına zəmin yaratmışdır. Lakin həm yazılış, həm də mətdaxili işlənmə məqamı bu variantı qəbul edilməsinə imkan vermir.

S.Əlizadənin düzgün oxuduğu bu arxaizmi “çuğul, xə-bərçi” mənasında şərh etməsi onu “casus” sözünün sinonimi kimi anlaması ilə bağlıdır. Məhz buna görə də qorqudşünas alim M.Kaşğari lüğətində verilmiş “arquçı” (“iki adamın arasında “araçı” olan”) arxaizminə və müasir dilimizdəki “yorğun-arğın” mürəkkəb sözündə daşlaşmış şəkildə yaşayan “arğın” sözünə istinad etməli olmuşdur. Öncə, onu qeyd etmək istərdik ki, “yorğun-arğın” mürəkkəb sözünün tərkibində yaşamaqda olan “arğın” sözü yazılı abidələrimizin dilində tamamilə başqa mənada – “yorulmaq, taqətdən düşmək” mənasında işlənən “ar-” feilindən törənmişdir (1, 88) və göstərilən sözlə heç bir mənə yaxınlığı yoxdur. İkincisi, cümlədəki söz sırasının düzülüşü “kafirlər arğunu” birləşməsinin kafirin casusunu deyil, onun başçısı sayılan Şöklü Məliyi xarakterizə etdiyini ortaya qoyur. Odur ki, “arğun” arxaizmini “çuğul,

xəbərçi” kimi anlamağa da əsas qalmır. Elə isə o hansı mənada anlaşılmalıdır?

Bizcə, “arğun” arxaizmi M.Kaşğarının lüğətində verilmiş “siçan cinsindən yarım arşın uzunluğunda bir heyvan” anlamında (20, Ic, 179) işlənmişdir. Bu möhtəşəm qəhrmanlıq dastanında oğuz igidlərinin aslanla, qaplanla, qurdla müqayisəsi görünməyə yağının alçaldıqları siçankimilər dəstəsindən olan heyvana bənzədilməsi təbiidir və abidənin bədii üslubuna, məcazlar sisteminə tam uyğundur. M.Kaşğari həmin heyvan haqqında yığcam da olsa, maraqlı məlumat verir: “Divar yarıqlarından sərçələri ovlayır. Əgər qoyunun üstünə atılsa, qoyunun əti saralar, yatan adamın üstünə atılsa, sidik tutuqluğuna uğrayar” (20, Ic, 179-182). “Kitab”da işlənmə məqamı ilə əlaqələndirdikdə Şöklü Məliyin “arğun” adlanan heyvana oxşadılması öz məntiqi təsdiqini tapmış olur. Belə ki, Şöklü Məlik də məhz gecə yarısı yuxuda olan Oğuz elinin üzərinə hücumu keçir, var-dövlətini talayır, qızını, gəlinini əsir götürür.

5. Gördi kim, uçarda quzğun <qalmış>, tazı tolaşmış yörəndə يورسندە qalmış. (D-44, 3-4)

Cümlənin tabe hissəsi “Bamsı Beyrək boyu”nda “uçarda quzğun qalmış, tazı tolaşmış yörəndə qalmış” (D-91, 2-3) şəklində yazıldığından “quzğun” sözündən sonra buraxılan “qalmış” sözünün bərpasına ehtiyac duyulur. Vatikan nüsxəsində də “qalmış” sözü yazılmış (V-57, 8) və buna görə də O.Ş.Gökyay (16, 43), M.Ergin (12, I c, 100), H.Araslı (22, 35), S.Tezcan-H.Boeschoten (39, 54) nəşrlərində cümləyə əlavə edilmişdir. S.Əlizadə cümlənin məzmununu dəyişmədiyindən bu əlavəyə ehtiyac olmadığını söyləyir (23, 233). Bizcə, fikrin qrammatik cəhətdən düzgün ifadə olunması və məntiqi səslənməsi üçün həmin sözün işlənməsi vacibdir.

Ş.Cəmşidov işarələnən cümlənin yazılışında bir neçə yerdə təhrifə yol verildiyini və bunun nəticəsi olaraq “Uçarda quzğun dolaşmış, yürürdə tazı qalmış” cümləsinin səhvən göstərilən şəkildə yazıldığını irəli sürür (7, 138-139).

Əslində, bu cümlədə araşdırma mətnə buraxıldığı aydın görünən “qalmış” sözü üzərində deyil, birinci işlənmə məqamında يورسن (D-44, 4), ikinci işlənmə məqamında isə ميذنه (D-91, 3) şəkində yazılmış sözün oxunuşu üzərində aparılmalı idi ki, diqqəti bu istiqamətə yönəltmək istərdik. Tədqiqat göstərir ki, S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrini çıxmaq şərtilə bütün nəşirlər bu sözü “yurtda” şəkində transkripsiya etmişlər. Yalnız həmin nəşrdə birinci işlənmə məqamında “dal” (د) hərfinin buraxıldığı zənn edilərək söz “yur[d]ında” variantında (39, 54) verilmişdir. Bu da onunla bağlıdır ki, müəlliflər sözün “te” (ت) ilə yazılmadığını görmüşlər.

Ümumiyyətlə, abidənin mətnində, göstərilən məqamları çıxmaqla, “yurd” sözü müxtəlif qrammatik şəkilçilər qəbul edərək 12 dəfə “dal” hərfi ilə يورده şəkində (ətraflı bax: 12, II c, 341-342), cəmi bir dəfə isə -mı sual ədatı qəbul edərək “te” hərfi ilə يورتي şəkində (D-192-12) yazılmışdır. Üzərində dayandığımız məqamlarda isə iki nöqtəli “te” hərfinin deyil, bir nöqtəli “nun” hərfinin yazıldığı aydın oxunur. Ona görə də ikinci məqamda “re” üzərinə mətnin orfoqrafiyasında dəfələrlə müşahidə olunan mexaniki nöqtə qoyuluşunu qeyd etməklə, sözü “yörəndə” variantında oxumağı seçim edirik.

Faktlar bu sözü eyni anlamlı “yörə” və ya “yörən” kimi düşünməyə imkan yaradır. Əksər türk dillərində “ətraf, erazi, çevre” mənasında işlənən “yörə” kökü (4, II c, 562; 36, VI c, 4693; 43, 293) M.Kaşğari lüğətində oğuz sözü kimi qeydə alınmışdır (19, III c, 29). Əbu Həyyan lüğətində isə “yürə” variantında belə şərh edilmişdir: “bir şeyin ətrafı. Deyilir:

yürən düru yattı çəri – əsgər yan-yörəsini bürüyüb yatdı” (14, 53). Ona görə də “yörəndə” sözünü mənsubiyyət və yerlik hal şəkilçili “yörə” sözü kimi və ya dilimizdə işləklidən düşmüş “yörən” sözü kimi düşünmək mümkündür. XIV-XVI əsr türk yazılı abidələrinin dilində “ətrafını dolaşmaq”, “bir şeyin ətrafında gəzib dolaşmaq” mənalarında “yörən-” feili ilə yanaşı, “yörənlə-” (-lə addan feil düzəldən şəkilçidir) feilinin kökündə yaşayan ad korrelyatına rast gəlinir (36, VI c, 4698-4701). Fikrimizcə, Əbu Həyyan sözlüyündəki “bir şeyin ucu, sonu” anlamlı “yorun” sözü də həmin sözün fonetik variantı olmalıdır. Bundan əlavə, nümunədəki “tolaşmış” sözünün Vatikan nüsxəsində -ub şəkilçisi ilə yazılması (V-57, 9) onun tərz bildirən feili bağlama forması olduğunu göstərir ki, bu da cümləni “Gördü ki, uçarda quzğun qalmış, tazı dolaşib (obanın) ətrafında qalmış” kimi anlamağa imkan verir.

6. ^{قارمە بۆكج} **Qarma bükəc** semüzin alub tutan! (D-46, 2-3).

Bu cümlədəki “qarma bükəc” sözləri O.Ş.Gökyay nəşrində “karmayugec” şəklində oxunaraq (16, 44), “karma-” feilinin feili bağlama forması kimi düşünülmüş və “karmayınca, pencesini atınca, yakalayınca” mənalarında açıqlanmışdır (16, 340). M.Erkin “karma ögeç” formasında iki söz kimi oxumuş (12, Ic, 102), “karma” sözünü “karma, karışık”, “ögeç” sözünü isə “iki yaşına girmiş koyun” kimi açıqlamışdır (12, II c, 172, 241). S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrində səhv yazıldığı ehtimal edilərək “karma[la]yu [ö]geç”) şəklində transkripsiya edilmişdir (39, 55). S.Tezcanın verdiyi şərhədən belə çıxır ki, müəlliflər ilk sözü “karmala-” feili, ikinci sözü isə “qoyun” mənalı isim kimi anlamışlar (40, 126). Görünür, H.Araslı da eyni fikirdə olduğu üçün “qarma” sözünü “qarmayub”, “bükəc” sözünü isə “ögeç” variantında oxumuşdur (22, 36). F.Zeynalov-S.Əlizadə və Ş.Cəməşidov nəşrlərində “qarma-

bükəc” şəklində eyni varinatda transkripsiya edilmişdirsə də (7, 302; 23, 45), Ş.Cəmşidov mövcud oxunuşları sadalamaqla kifayətlənmiş (7, 139-140), S.Əlizadə isə irəli sürdükləri oxunuşa belə bir açıqlama yazmışdır: “D-də yazılışı aydın oxunur. Bizcə, burada sinonim sözlər qoşalaşmışdır. Həmin qoşa sözü “axtalanmış davar (qoç, təkə)” mənasında başa düşmək lazım gəlir” (23, 233).

Göründüyü kimi, ilkin yazılış sözlərin “qarma bükəc” şəklində oxunmasına tam əsas verir. Təhlil göstərir ki, “bükəc” sözünü “ögeç” və ya “ögeç” variantında oxuyanlar onu özündən sonrakı “semüzin” sözü ilə leksik-qrammatik bağlılığına istinad etmişlər. Fikrimizcə, hər iki söz qurdun qoyunları tutma prosesinin təsvirini əks etdirdiyi üçün “semüzin” sözünə deyil, “alub tutan” feili birləşməsinə aiddir. Canlı xalq danışıq üslubuna uyğun olaraq söz sırasının bu cür yerdəyişməsi boyların sintaksisi üçün səciyyəvi hadisədir və burada bir qədər öncə deyilmiş soylamadan götürülmüş bir nümunə vasitəsi ilə fikrimizə aydınlıq gətirmək istərdik:

“Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su!” (D-45, 3)

Aydındır ki, “çığnam-çığnam” tərz bildirən zərfi “qayalardan” sözünü deyil, “çıxan” feilini izah etməyə xidmət edir. Üzərində dayandığımız misrada da “qarma bükəc” sözləri eyni sintaktik funksiyada çıxış edir.

“Qarma” sözü müasir türk dillərinin bir çoxunda “qarışdırmaq” mənasında işlənən qədim “qar-” feilindən (44, 285) -ma şəkilçisi ilə düzəlmiş əlamət, tərz bildirən leksik vahiddir. Bu qədim söz müasir dilimizdə sifət və zərf kimi işlənərkəndə olan “qarma-qarışıq” mürəkkəb sözünün tərkibində hələ də yaşamaqdadır (4, I c, 442). Yaxın mənalı sözlərin birləşməsi yolu əmələ gələn həmin sözün semantik açımından göründüyü kimi, “qarma” sözü “qarışıq” mənasını ifadə edir. Bu ba-

xımdan M.Erginin həmin sözə verdiyi şərh özünü tam doğruldu. Sonrakı “bükəc” sözünə gəlincə, abidənin dilində işlənmiş nadir arxaizmlərdən biri hesab etdiyimiz bu söz M.Kaşğari lüğətində “toplamaq, yığmaq” anlamlarında qeydə alınmış “bük-” feilinə (19, II c, 46-47) -əc şəkilçisinin artırılması ilə düzəlmişdir. Deməli, göstərilən misrada qurdun qoyunları bir yerə qarışıq yığıb-topladıqdan sonra yalnız “semizini”, yəni kökünü tutması fikri ifadə olunmuşdur.

7. Dünlügi altun ban evimiñ **قَبْرِه سِي** qabzası oğul! (D-52, 7-8).

Boyların məzmunu göstərir ki, oğuz düşüncəsində oğul müstəsna yer tutur. O, nəslin davamçısı olmaqla yanaşı, eli, obanı azğın düşmənin hücumlarından qoruyan yenilməz qüvvədir. Əslində, boyların əksəriyyəti ata-oğul münasibətləri üzərində qurulmaqla Qalın Oğuz dövlətinin gələcək taleyi, uğuru ulu əcdadların qəhərmanlıq ənənəsinin davam etdirilməsi ilə əlaqələndirilir. Ona görə də yeni nəslə təmsil edən oğullar eposda ən ülvə hislərlə, qeyri-adi epitetlərlə mədh edilir:

Bərü gelgil, qulunum oğul! (D-124, 12).

Qarşu yatan Qara tağım yüksəgi oğul! (D-137, 1-2).

Qaza bəñzər qızumuñ, gəlincigimiñ çiçəgi oğul!

Görər gözüm aydını oğul!

Tutar belüm qüvvəti oğul! (D-119, 2-4).

Abidənin mətnində göstərilən məqamdan başqa, daha iki yerdə “Dünlügi altun ban evimiñ qabzası oğul!” (D-119, 1-2, D-163, 5-6) cümləsində işlənmiş “ban evimiñ qabzası” ifadəsi də belə məcazlardan biridir. Təbii ki, buradakı “qabza” sözünü “qılıncın dəstəyi” mənasında indi də işlədilən “qabza” sözü ilə eyniləşdirmək mümkün deyil. “Kitab”da göstərilən məqamda **قَبْرِه** (-sı mənsubiyyət şəkilçisidir), digər məqam-

larda isə قَبْزَة formasında yazılması onu katib tərəfindən yol verilən nöqsanlar sırasına daxil etməyə imkan verir. Müqayisə göstərir ki, “Zülfüqarıñ qınıyla qabzası بَضْسِي ağac!” (D-55, 11-12) və “qabzasından قَبْزَة سِنْد yayı iki para oldu” (D-108, 9-10) cümlələrində “qılıncın və yayın el tutulan dəstək hissəsi” mənasında işlədilmiş “qabza” sözü “ban evimiñ qabzası” ifadəsindəki “qabza” sözü ilə eyni anlamda anlaşıla bilməz.

“Kitab”ın arxaik leksikası ilə bağlı araşdırmaları ilə tanınan qorqudşünas alim V.Zahidoğlu bu məsələyə ətraflı toxunmuş və birinci məqamdakı yazılışa əsasən, onu “qan bürə” söz birləşməsi kimi oxuyaraq, “gön çadır örtüyü” kimi izah etmişdir. Dilçi alimə görə, “qan bürə” ifadəsi “qabza” sözünün yerində işlənmiş dil vahididir və abidədəki “qanad” sözü ilə birlikdə eyni mənanı – “çadır örtüyünün hissəsi; çadır örtüyü” anlamını bildirir (42, 8-11).

Sözün mənalandırılması düzgün olsa da, transkripsiyası şübhə doğurur. “Kitab”ın orfoqrafik xüsusiyyətləri göstərir ki, məndəki yazılışın söz birləşməsi kimi oxunmasına yalnız ehtimal variant kimi baxıla bilər. Digər tərəfdən, “bürü-/bürə-feili ilə bağlanan “bürə” sözünün ayrılıqda ad bildirərək “örtük” mənasında işlənilməsi də tam əsaslandırılmamışdır.

Daha öncə Ş.Cəmşidov göstərilən məqamda sözü “qünbərə” kimi oxumuş və “böyük bina və çadırın qülləsi – üstü” kimi (7, 141) şərh etmişdir ki, bu da maraqlı yozum olaraq diqqəti çəkir.

Göründüyü kimi, yazılışın istər “qan bürə”, istəsə də “qünbərə” variantında oxunması onun qaf (ق), nun (ن), be (ب), re (ر) və ha (ه) hərflərindən ibarət tərkibdə düşünülməsindən irəli gəlir. Odur ki sözün hansı mənanı ifadə etməsini müəyyən-ləşdirmək üçün, ilk növbədə, hərf tərkibi dəqiqləşdirilməli və

nəyə görə birinci məqamda **قَبْرَه**, digər məqamlarda isə **قَبْصَه** şəklində yazılma səbəbləri açıqlanmalıdır. Fikrimizcə, bu söz əski əlifba ilə qaf, be, ze və ha hərflərinin ardıcıl düzülüşü şəklində yazılmışdır. Sadəcə, be və ze hərflərinin nöqtələri sürətli yazı prosesində sürüşdürülərək yerində qoyulmamışdır. Diqqətlə nəzərdən keçirdikdə aydın olur ki, bu söz ilkin olaraq ze (ز), sonradan isə zad (ض) hərfi ilə verilib. Görünür, boyları söyləyici ozanın dilindən qələmə alan şəxs, yaxud da əvvəlki nüsxədən üzünü köçürən katib onu ərəb mənşəli “qabza” sözü kimi qavrayaraq yazılışında düzəliş etmiş və beləliklə, mübahisəli oxunuşlar üçün zəmin yaratmışdır.

Eposun dilində rast gəlinən nadir arxaizmlərdən biri kimi bu söz ozanın dilində “qabıza” şəklində deyilmiş və onun “qılıncın, yayın dəstəyi” mənasını bidirən “qabza” sözü ilə oxşar səslənməsi **قَبْصَه** variantında yazılmasını şərtləndirmişdir. Ehtimal etdiyimiz “qabıza” sözü isə “Abuşqa lüğəti”ndə “kabık” (17, 378), V.V.Radlov lüğətində isə həm də “örtük” mənasında qeydə alınmış “qabızağ” (31, IIc, 1h, 458) sözünün səs düşümünə uğramış variantı olmalıdır. L.Budaqovın tərtib etdiyi lüğətdən belə məlum olur ki, türk dilindəki “qabıq” sözünün qarşılığı kimi çıxış edən “qabızaq” sözü H.Vamberi tərəfindən “sarğı, üzlük, örtük” mənalarında açıqlanmışdır (5, IIc, 4). Fikrimizcə, etimoloji baxımdan “tutmaq, bağlamak, örtmək” mənalı “qap-//qab-” kökündən (“qapı”, “qabıq” sözləri də buradan yaranıb), feildən feil düzəldən -ız (müqayisə et: ud-uz(maq), qorx-uz(maq), qalx-ız(maq) və s.) və söz sonunda samitini itirmiş -a (<ağ//aq) şəkilçilərindən ibarət olan bu arxaizm söz ortasında -ı- samitinin qısa tələffüzünün nəticəsi olaraq “qabıza>qabza” formasına düşmüşdür. Boyların məzmunundan aydın olur ki, çadırlardan ibarət oğuz evləri yağışdan, qardan, soyuq küləkdən, yandırıcı günəş şüalarından

qorunmaq üçün, adətən, dəvə dərisi ilə örtülür. Deməli, “qabıza” adlandırılan dəri örtük, yəni çadırın qabığı, qutusu [buna “qaburcuq” (14, 42) da deyilir] qoruyucu funksiya daşıyır ki, məhz bu xüsusiyyətinə görə oğul altın başlı ban evin qabızasına bənzədilir. Birinci boyda Buğac, Təpəgözlə bağlı boyda Busat məhz elin, ailənin, evin qoruyucusu, mühafizəçisi kimi çıxış etdiklərindən adlarına Dədə Qorqud tərəfindən boy boylanır, oğuznamə düzülüb qoşulur. Şərh olunan boyda da Uruzun evin qoruyucusu rolunda çıxış etməsi Qazan xanla dayısı Aruzun söhbətindən aydın görünür:

“Anlar eylə digəc at ağızlu Aruz qoca iki dizinüñ üstünə çökdi, aydır: “Ağam Qazan, sası dinlü Gürcüstan ağzında oturursun, orduñ üstünə kimi qorsun?” Qazan aydır: “Üç yüz yigidləñ oğlım Uruz mənim evim üstünə tursun!” – dedi”. (D-37, 2-6).

Beləliklə, qədim əcdadlarımız, təbii olaraq, oğula evin qoruyucusu kimi yanaşırlar ki, bu da göstərilən deyimdə aydın ifadəsini tapmışdır.

8. Bunun ardınca, görəlim, xanım, kimlər yetdi: Altmış erkək dərisindən kürk eyləsə, topuqlarını örtməyən, altı ögəc dərisindən külah etsə, qulaqlarını örtməyən, qolı, budı **خراچنه** **xıranca**, uzun baldırları incə, Qazan bəgüñ tayısı at ağızlu Aruz oca çapar yetdi, “Çal qılıcıñ, bəgüm Qazan, yetdim!” – dedi. (D-61, 11 – 62, 3).

Əksər naşirlər tərəfindən “xıranca/hıranca” kimi oxunan bu söz (22, 43; 23, 50; 16, 55) fərqli mənələrdə verilmişdir. Belə ki, O.Ş.Gökyay onu “zaif, sıska, cılız, çelimsiz” (16, 314), S.Əlizadə isə “uzunca” (23, 148) mənasında anlamışlar. M.Ergin “hıranca” variantında oxuyaraq (12, I c, 113), mənə açımına tam əmin olmadığı üçün qarşısında sual işarəsi qoymaqla “böyük, iri” anlamında izah etmişdir (12, II c, 137). S.Tezcan

H.Boeschotenlə birgə nəşrində “hızanca” şəklində transkripsiyaya etdikləri bu söz üzərində bir qədər ətraflı dayanaraq, onu erməni dilindən alınma söz hesab etməklə “kalın ağac gövdesi”, “kalın direk”, “evlerde damın üzərinə koyulan tir” mənasında qavramışdır (40, 143-144). Ş, Cəmşidov isə onu fars mənşəli “geran” (ağır) sözünün katib tərəfindən təhrifə uğradılmış yazılış variantı kimi qəbul edir (7, 149-150). Diqqətlə nəzərdən keçirdikdə hər iki mülahizənin çanlı xalq dilində evin üstünə qoyulan tirə verilmiş “kərən” sözü ilə əlaqəli olduğu görünür. Fikrimizcə, mətnə Ş.Cəmşidovun düzgün müşahidə etdiyi kimi, “zəif, sısqə” və dil faktları ilə sübuta yetirilməyən “uzunca” mənası yerinə düşməyib. Bununla yanaşı, “xıran” (-ca bənzətmə qoşmasıdır) sözünün göstərilən dillərlə də heç bir bağlılığı yoxdur. Abidənin dilində işlənmiş bir çox sözlərin tarixi inkişaf prosesində fonetik dəyişikliyə uğradığı məlum faktdır. Əgər nəzərə alsaq ki, eposun yaranması, formalaşması və yazıya alınması böyük bir zaman axarını əhatə edir, onda bir sözün müxtəlif fonetik variantlarda işlənməsi anlaşılındır. Bu mənada eyni sözün həm “q”, həm də “x” səsi ilə deyilməsi məlum səsdəyişməsinin tarixi nəticəsi olaraq özünü göstərir. Prof. Ə.Dəmirçizadə eyni sözün ortası və sonunda bəzən “q” (ق), bəzən isə “x” (خ) samitlərinin işlənməsi faktını qeyd edir (9, 31). H.Mirzəzadənin eyni sözün XV və bir az sonrakı əsrlərdə yerinə görə *q* ilə deyil, *x* ilə yazıldığını söyləməsi də (28, 20) bu səsdəyişməsindən irəli gəlir.

Abidənin mətnində “təpə” mənasında işlənilmiş “qır”, “qıran” sözlərinə az da olsa dəfə rast gəlinir:

“Arqıç qırda yayqanır...” (D-278, 13).

“Arqıç qırda döndürdüm, mərə kafir, səniñ babañ...” (D-279, 11).

“Aq qayanıñ qaplanınıñ erkəginde bir köküm var

Ortac qırda sizüñ keyikleriniz turğurmaya” (D-280, 8-10).

“Canavarlar serveri qağan aslan

Qıran ala köpek ənüginə kəndüzin taladurımı?” (D-184, 4-5).

“Qır” sözünün “basıq dağ, yastı dağ” anlamında Kaşğari sözlüyündə (19, I c, 339), “dağ yumrusu”, “yüksək qaya” mənasında V.V.Radlov lüğətində (31, II c, 1h, 733), “dağlıq yer”, “təpə” mənasında L.Budaqov sözlüyündə (5, II c, 42), eləcə də “kırañ/kıran” sözünün Anadolu ağızlarında eynilə “dağ sırtı, tepə” mənasında (10, VIII c, 1993) qeydə alınması sonuncunun təkhecalılıqdan çoxhecalılığa keçid dövrünün nəticəsi olaraq yarandığının göstəricisidir.

Fikrimizcə, “təpə” mənasında işlənən “qıran/kıran” sözü (qır-an: -an morfemi topluluq anlayışı yaradan şəkilçidir) q(k)~x səsdəyişməsi yolu ilə “xıran” şəklini almışdır ki, bununla da möhkəm, şişman əzələli Alp Aruzun qol-budunun yumru təpəyə bənzədildiyini görürük.

9. Qarşum ala, yigit, məni nə mañlarsın?

Keçmiş mənim günümi nə añdurarsın?

Qalqubanı yerindən turan Qazan!

Qaragöz atın belinə binən Qazan!

İlğayuban qara tağım yıqan Qazan!

Kölgəsicə qaba ağacım kəsən Qazan!

Bıçaq alub qanadlarım qıran Qazan!

Yalnızca oğlım Uruza qıyan Qazan!

At üstündə əglənməyüb yortan Qazan!

Səniñ belin **ulmuş** اولمش,

Üzəngüyə dirməyəñ diziñ **ulmuş** اولمش.

Xan qızı halalını tanımayan gözüñ **ulmuş** اولمش ?

Buñalmışsan, saña nolmuş?

Çal qılıcıñ, yetdim, Qazan! – dedi” (D-149,2-10).

Eposun “Qazan bəg oğlu Uruz bəgiñ tutsaq olduğu boy”da belə bir məqam var: oğlunun əsir götürüldüyünü bilən Qazan xan onun ardınca getməli olur. Kafir qüvvələri ilə qeyri-bərabər döyüşdə atı vurulur, özü isə göz qapağından yaralanır. Bu məqamda Boyu uzun Burla xatun qırx incə belli qızla döyüşdə təklənmiş Qazana yaxınlaşır. Öz xanımını tanımayan Qazan xan ondan altındakı aygır atını və polat qılıncını istəyir. Qazan xanın bu halını görənlər Burla xatun ona yuxarıdakı soylama ilə cavab verir.

Araşdırma göstərir ki, verilən soylamada “ulmuş” kimi transkripsiya etdiyimiz söz qorqudşünaslıqda fərqli şəkildə oxunmuş və mənalandırılmışdır. O.Ş.Gökyay və M.Ergin bu sözü “ölmüş” (12, Ic, 173; 16, 107) variantında oxumuşlarsa da, işlənmə kontekstindən çıxış edərək nisbətən fərqli yozumda açıqlamışlar. Belə ki, M.Ergin onu yalnız müasir anlamında (12, Ic, 342), O.Ş.Gökyay isə bu mənə ilə yanaşı, “bitmək, gücünü kaybetmək” anlamlarında da açıqlamışdır (16, 386). H.Araslı, F.Zeynalov-S.Əlizadə, Ş.Cəmşidov nəşrlərində verilmiş “olmuş” oxunuş variantına (7, 352; 22, 84; 23, 77) əlavə şərh yazılmadığından anlaşılır ki, görünür, elə müasir anlamda da qavranılmışdır. V.V. Bartoldun sözün işləndiyi misraları “твой стон ослабел, твое колено, не доходя до стремени, ослабело; твой глаз, не узнающий твоей жены, ханской дочери, ослабел” (27, 62) şəklində tərcüməsindən aydın olur ki, *olmuş*, yoxsa *ulmuş* variantında oxumasından asılı olmayaraq, görkəmli qorqudşünas onu düzgün mənalandırmışdır. H.Boeschotenlə birgə hazırladığı nəşrdə bu arxaizmi “ulmuş” variantında (39, 111) oxuyan S.Tezcan seçimlərinə geniş şərh yazmışdır. Öncə belə bir faktı nəzərə çatdırmaq istərdik ki, araşdırıcı “beliñ ulmuş” ifadəsindəki ilk sözü “bilüñ” şəklində oxunmasına üstünlük

verərək “idrak, düşüncə” anlamını bildirməsini daha güclü saymışdır (40, 230). Ancaq döyüş meydanında igidin hünərini qabarıq şəkildə canlandırmaqda bir vasitə rolunda çıxış edən “diz” və “göz” kimi bədən üzvlərinin adının sadalanması göstərir ki, bu parçada söhbət idrak və düşüncədən deyil, “at üstündə əglənməyüb yortan Qazan”ın belindən gedir. Odur ki, “belün” sözünün “idrak və “düşüncə” mənası verən “bilün” sözü kimi açıqlanması uğurlu alınmamışdır.

Müəllif “ölmüş” sözü ilə müqayisədə “çürümüş, ilevini yerinə getiremez duruma gelmiş” yozumunu verən “ulmuş” sözünü kontekstdə daha uyğun saymışdır. Bu sözü Derleme sözlüyündəki “1. çürümək, ezilmək, kokmaq; 2. incəlip kırılmək, eskiyip üzölmək, parçalanmaq” mənalı *ul-(ulu-)*, “Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti”ndə verilmiş “vaxtı keçmək, qalib xarab olmaq” mənalı *ula-* feilləri ilə semantik yaxınlıqda (40, 231) şərh edən tədqiqatçı işləndiyi misraları aşağıdakı kimi çevirmişdir:

“Senin aqlın çürümüş,
Üzengiye sağlamca basmayan dizin çürümüş,
Han kızı eşini tanımayan gözün çürümüş” (40, 232).

Təəssüf ki, gəlidiyi nəticənin tutarlı faktlarla əsaslandırılı bilinməməsinə istinad edən alim öz yozumuna şübhə ilə yanaşmış, “ulmuş” sözünün ozan tələffüzündə “nolmuş” (ne olmuş?) variantında işləndiyi, yazıya köçürülərkən isə təhrifə uğrayaraq “olmuş” kimi verilməsi qənaətinə gəlmişdir (40, 232).

Bizə görə, istər dil faktları, istərsə də mətn konteksti bu sözün “zəifləmək, üzölmək, gücdən düşmək” mənalı arxaik “ul- (-mış zaman şəkilçisidir) feili olduğunu söyləməyə əsas verir. Belə ki, ulu dilçi M.Kaşğari sözlüyündə tamam bişib didim-didim dağılan ətlə bağlı “əprimək, ifrəmək” və köhnəlmiş paltarla bağlı “süzölmək, yırtılmaq” mənalı “ul-” feilləri

qeydə alınmışdır (20, I, 220). Müstəqil sözlər kimi ayrıca başlıqlar şəklində verilməsinə baxmayaraq, fikrimizcə, bu mənalar eyni sözün, yəni arxaik “ul-” feilinin mənə çalarlarıdır. Məlumdur ki, çoxmənalılıq sözün qədimliyini bürüzə verən başlıca göstəricilərdəndir. Bundan əlavə, faktlar göstərir ki, dilimizin qədim qatlarında işlək olan “ul-” sözü söz yaradıcılığında da fəal olub “ərpitmək”, “yıpranmaq” mənalarını daşıyan “ultur-” feilinin (-tur feildən feil düzəldən şəkildə) yaranmasında da iştirak etmişdir. Bu mənə çalarlarından biri ətlə, digər isə köhnə paltarla bağlı olsa da, ilkin “gücdən düşmək, üzülmək” mənasını saxlamaqdadır. Türk alimi A. Battalın İbn Mühənnə lüğətində də “pışıp ensaci kalmamış et” mənasında getmiş bu sözün məhz “ulmuş” variantında oxunmasını təkid etməsi (18, 80) bir daha göstərir ki, üzərində dayandığımız variant olduqca qədimdir. Ən maraqlı faktlardan biri də budur ki, bu qədim feil “ərimək, zəifləmək, üzülmək” mənasını müasir yəqut dilində (30, IIIc, 2991) və S. Tezcanın qeyd etdiyi kimi, Azərbaycan dili dialektlərində -a feil düzəldən şəkilsinin artırılması ilə yaranmış “çürümək” mənalı “ulamax” feilində və “çürük, çürümüş” mənalı “ulamış” feili sifətində (3, 517) müəyyən mənə dəyişməsi yolu ilə hələ də yaşamaqdadır.

Gətirilən soylamanı diqqətlə izlədikdə aydın şəkildə müəyyənləşdirmək olur ki, burada Burla xatun düşmənin tərəfindən təklənib zəiflədilmiş, gücdən salınmış can sirdaşının düşdüyü vəziyyəti gerçəkliyi ilə dəyərləndirmək istəmişdir. Daha dəqiq desək, ərənlər əvrəni Qazanın at üstündə əyilməyən belinin, üzəngiyə sığmayan dizinin, xan qızını tanımayan gözünün gücdən düşdüyünə (üzüldüyünü, zəiflədiyini) inanmayaraq, bu çətin məqamda ona dəstək durmaq, əsir götür-

rülmüş oğlu Uruzu xilas etmək üçün “çal qılıcı” deyə amansız düşmənlə döyüşə ruhlandırmaq istəmişdir.

Bütün bu faktlar bir daha onu göstərir ki, “Dədə Qorqud” eposu türk dilinin keçdiyi inkişaf prosesi ilə qarşılıqlı əlaqədə araşdırıldıqda mübahisəli oxunuş və məna açımalarına bir aydınlıq gətirmək mümkündür.

ƏDƏBİYYAT

1. Асланов В. О путях установления первичных корней слов с непродуктивными аффиксами в тюркских языках (на материале в азербайджанского языка) // *Azərbaycan dilçiyi məsələləri (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı: Elm, 1967, s. 84-102.

2. *Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti*. Bakı: Azərb. SSR EA nəşri, 1964.

3. *Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti*. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.

4. *Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, I-IV c.*, Bakı: Elm, 1964-1987.

5. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т.1, С.-Пб.,1869; т. 2, С.-Пб.,1871.

6. Bürhanəddin Q. *Divan*. Bakı: Azərnəşr, 1988.

7. Cəmişidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni). Bakı: Elm, 1999.

8. Деде Коркут (пер. акад. Бартольда В.В. Подготовили к печати Араслы Г., Тахмасиб М.Г.). Баку, 1950.

9. Dəmirçizadə Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı: API nəşri, 1959.

10. *Derleme Sözlüğü. I-XI*, Ankara.: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Baskı, 1993.

11. Древнетюркский словарь. Лен.: Наука, 1969.

12. Ergin M. Dede Korkut Kitabı. Giriş – Metin – Faksimelle. I c, Ankara: Türk Tarix Kurumu Basımevi, 1958; II c, 1963.
13. Ergin M. Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2008.
14. Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərketmə kitabı), Bakı: Azərnəşr, 1992.
15. Hacıyev A. Dədə Qorqud sözünün cazibəsində. Dədə Qorqud (Elmi-ədəbi toplu), 2004, I, s. 3-19.
16. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, 1391 s.
17. Güzeldir M. Abuşka Lûğati (Giriş-Metin-İndeks). Doktora tezi. Erzurum, 2002.
18. İbnü-Muhenna Luğati. Abtullah Battal, 3. Baskı, Ankara, 1997.
19. Kaşğari M. Divani Lüğət-it-Türk (çevireni: Atalay B.) I-IV c, Ankara, 1985-1986.
20. Kaşğari M. Divani luğat-it-türk. I-IV c, (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R,Əsgər), Bakı: Ozan, 2006.
21. Киргизско-русский словарь. Составитель К.К.Юдахин. М.: Советская энциклопедия, в 2-х т, 1965.
22. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib edən: Araslı H.). Bakı: Gənclik, 1978.
23. Kitabı-Dədə Qorqud (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və mü-qəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). Bakı: Yazıçı, 1988.
24. Kitabı Dədə Qorqud (tərtib edəni, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəllifi S.Əlizadə). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999.
25. Kitabı Dədə Qorqud Ensiklopediyası, I c., Bakı: YNE, 2000.
26. Книга моего Деда Коркута. Перевод В.В.Бартольда, издатели: В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов, М.-Л.: 1962

27. Книга моего Деда Коркута. Перевод В.В.Бартольда, издатели: В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. Баку: YNE "XXI", 1999.
28. Mirzəzadə H. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı: Azərbaycan Universiteti Nəşriyyatı, 1990.
29. Oğuznamələr (tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: K.Vəliyev, F.Uğurlu). Bakı: Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 1993.
30. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка, т. I-III, М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958.
31. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий, т. I-IV. С.-Пб., 1893-1911.
32. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı: Yazıçı, 1993.
33. Sertkaya O.F. Dede Korkut Kitabının Drezden Nüshasının "Giriş" Bölümü. İstanbul, Ötüken, 2006.
34. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974.
35. Şükürlü Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. Bakı: Maarif, 1993.
36. Tarama Sözlüğü. I-VI, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
37. Tekin T. Dede Korkut Hikayelerinde Bazı Düzeltmeler. // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Bülleteni 1982-1983, Ankara, 1986.
38. Tekin T. Orhun Türkçesi Grameri. İstanbul, 2003.
39. Tezcan S., Boeschoten H. Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul: YKY, 2001.
40. Tezcan S. Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar. İstanbul: YKY, 2001.

41. Tulum M. “Dede Korkut Oğuznameleri üzerine notlar”a notlarla katkılar-I. // Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Dergisi, XXX, 2001-2003, İstanbul, 2003, s. 517-538.

42. Zahidoğlu V. “Dədə Qorqud kitabı”nın nəşrlərindəki yanlışlıqlar və mətn həqiqətləri. // Dədə Qorqud elmi-ədəbi toplu, IV, Bakı: Səda, 2013, s. 3-22.

43. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на буквы “Ж”, “Ж”, “Й”). М.: Наука, 1989.

44. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы “К”, “Қ”. М.: Языки русской культуры, 1997.

MÜNDƏRİCAT

| | |
|--|-----|
| Ön söz | 3 |
| <i>Kamran ƏLİYEV</i> . Dəli Domrul..... | 4 |
| <i>Tərlan Quliyev</i> . Kitabı-Dədəm Qorqud”: oğuznamə, yoxsa alban abidəsi?..... | 18 |
| <i>Əzizxan TANRIVERDİ</i> . Qorqudşünaslığın bəzi problemləri..... | 52 |
| <i>Vahid Adil ZAHİDOĞLU</i> . “Kitabı-Dədə Qorqud”da bəzi ifadələr və deyimlər haqqında..... | 104 |
| <i>Asif HACIYEV</i> . “Dədə Qorqud kitabı” – qədim oğuz eposunun Azərbaycan variantı | 123 |

**Dədə Qorqud günü,
XV Elmi Sessiyanın materialları,
Bakı, Elm və təhsil, 2015.**

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompyuterdə yığdı:
Ruhəngiz Əlihüseynova

Korrektoru:
Aynur Səfərova

Kompyuter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/32
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 156 səh
Tirajı: 300

Kitab AMEA Folklor İnstitutunun
Kompyuter Mərkəzində yığılıb səhifələnmiş,
“Nurlan” NPM-də hazır deopozitivlərdən
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.