ƏZİZXAN TANRIVERDİ

“Dədə Qorqud”un möcüzələr dünyası

“Dədə Qorqud” eposunun elm aləminə bəlli olmasının 200 illiyinə həsr olunur

Elmi məsləhətçi: **Nizami CƏFƏFROV**
AMEA-nın müxbir üzvü, filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
Redaktor: **Muxtar KAZIMOĞLU (İmanov)**
AMEA-nın müxbir üzvü, filologiya üzrə elmlər doktoru

Rəyçilər: **Ramazan QAFAROV**,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

Təyyar SALAMOĞLU,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

İlham TAHİROV,
filologiya üzrə elmlər doktoru

Seyfəddin RZASOY,
filologiya üzrə elmlər doktoru

İlham ABBASOV

Əzizxan Tanrıverdi. “Dədə Qorqud”un möcüzələr dünyası”. Bakı, 2015, 538 səh.

Monoqrafiyada “Dədə Qorqud” kitabının dilindəki qohumluq terminləri, zaman anlayışını ifadə edən vahidlər, silah və döyüş geyimlərinin adları tarixi-linqvistik müstəvidə araşdırılır, eyni zamanda bu tip vahidlərin poetiklik yaratma imkanlarına mətn kontekstində işıq salınır.

MÜƏLLİFDƏN

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. Qəribə də olsa, bu yaxınlıq, bu doğmalıq “Kitab”a həsr etdiyim 80-dən artıq məqalə və 11 monoqrafiyada da aydın şəkildə görünür. Bir məqamı da qeyd etməyə bilmərəm: əsərlərimin, demək olar ki, hər birində “Dədə Qorqud kitabı”na müraciət etmişəm. Dəqiq desəm, “Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası” dərsliyini ərsəyə gətirəndə də, türk mənşəli Azərbaycan şəxs adlarını tarixi-linqvistik müstəvidə tədqiq edəndə də, İsmayıl Şıxlı, Nəriman Həsənzadə, Zəlimxan Yaqub, Zahid Xəlil, Mətləb Nağı, Firuzə Məmmədli, Akif Səməd kimi söz-sənət adamları barədə tənqidi məqalələr çap etdirəndə də, hətta dostlarım barədə yubiley yazıları yazanda da “Dədə Qorqud

kitabı”na istinad etmişəm, ucalardan uca abidəmizin ruhunu onlara hopdurmağa çalışmışam.

Varlığıma, ruhuma hakim olan “Kitab”ı sevə-sevə təbliğ edirəm. Bir neçə məqama diqqət yetirək: ailəmizin sonbeşiyi iyirmi iki ildir ki, Beyrək adını daşıyır, Oğuz igidi Beyrəyin adını yaşadır. Şair dostum Mətləb Nağı oğlum Beyrəyə həsr etdiyi “Olsun” şeirində bu hadisəni obrazlı şəkildə canlandırıb: “...Dədə Qorqud adın verib Beyrəyin, Köhnə sözə bu ad təzə boy olsun!”; tələbələrimə “Kitab”ın dili ilə bağlı mühazirələr söyləyir, onun dil möcüzəsinin ən incə detallarını izah edərək sevdirməyə çalışıram. Artıq fəxrlə deyə bilərəm ki, tələbələrimin əksəriyyəti “Kitab”dan onlarca parçanı əzbərdən bilir; iştirakçısı olduğum toylarda bəylə gəlini təbrik edərkən daha çox ulu abidəmizə – “Dədə Qorqud”a söykənirəm...

Linqvopoetik baxımdan tam mənimsəyərək ruhumun bir parçasına çevirdiyim “Kitab” barədə yazdıqlarımı göz önünə gətirdim: konkret desəm, şəxs adlarının hər birini tarixi-linqvistik müstəvidə izah etdiyimi, müasir ədəbi dilimiz üçün arxaizm hesab olunan sözlərin şivələrimizdə mühafizə olunmasını müəyyənləşdirdiyimi, kişi və qadın obrazlarının dili üçün fərdi və fərqli cəhətləri mətn semantikası kontekstində dəqiqləşdirdiyimi, Drezden nüsxəsindəki bir sıra yazılış şəkillərinin transkripsiyası ilə bağlı mülahizələr irəli sürdüyümü, assonans və alliterasiyaları, eləcə də alliterativ tipli qafiyələnmələri sintaktik bütövlər çərçivəsində təhlil süzgəcindən keçirdiyimi, at və dağ kultlarını digər qədim türk mənbələri ilə müqayisəli şəkildə araşdırdığımı... assosiativ olaraq xatırladım, yeni yazmaq istədiyim kitabla bağlı görəcəyim işlərin ilkin konturlarını, koordinatlarını cızmağa başladım... Amma yenə də “Kitab”ın hər sözü, hətta hər səsi belə məni rahat buraxmır, xəyallar aləminə aparır: yurd həsrətli “Qom qomlamım qoma yurdım!... Səni yağı nerədən darımış, gözəl yurdım!...” misraları əsəblərimi tarıma çəksə də, bütöv Azərbaycan uğrunda mübari-zəmə güc-qüvvət verdi; “Oğul, oğul, ay oğul! Toquz ay tar qarnımda götürdigim oğul! On ay deyəndə dünyaya gətürdigim

oğul!” misraları ruhumu tərpətdi, anam yadıma düşdü, özümü bir daha onun qucağında hiss etdim; “Salqum-salqum tan yelləri əsdigində, saqallu boz ac turğay sayradıqda” misraları məni sanki sirli-sehirli təbiətin ağuşuna atdı; “Əri muradına yetürər sənin arxacığın, At dimәzәm saŋa, qartaş deyərəm” misraları at belində Vətən qoruyan türk ərənlərini yada saldı, mən də özümü at belində gördüm... Essevari yazımda “Ey türk, bulaq suyu kimi saf, ana südü kimi müqəddəs olan “Dədə Qorqud kitabı”na tez-tez müraciət et! Qopuz səsi, at kişnərtisi, dördnala çapılan atların ayaq tappıltısı ruhuna hopsun!... Dədə Qorqud müdrikliyi, Bayındır xan uzaqgörənliyi, Qazan xan təpəri daim səninlə olsun!...” (“Dədə Qorqud kitabı”nın obrazlar aləmi. Bakı, 2013) – deyərkən düşünürdüm ki, bir daha bu mövzuya qayıtmayacağam... Amma “Dədə Qorqud”un möcüzələr dünyasına yenidən qayıtmalı oldum...

I HİSSƏ

QOHUM SÖZÜ İŞIĞINDA, YAXUD FƏRQLİ ŞƏRH VƏ TRANSKRİPSİYALARA MÜNASİBƏT

“Kitab”da qohumluq münasibətlərinin sözlə ifadəsi qabarıq şəkildə görünür. Maraqlıdır ki, təhkiyəçi bu tip vahidlərin, daha dəqiqi, qohumluq bildirən sözlərin əksəriyyətinin məna yükünü mətn daxilində ifadə etməyə çalışıb. İki fakta diqqət yetirək: “dədə” sözünün təkcə yol göstərən, ağsaqqal, müdriklər müdriki, ustad ozan yox (Dədəm Qorqut gəldi, oğlana ad qodı...), həm də baba mənasında işlənməsi mətn kontekstində asanlıqla anlaşılır (“Mərə qavat, mənim babam Bayındır xan degilmidir?” Ayıtdı: “Yox, ol, anaŋın babasıdır, səniŋ dədəŋdir”); yaxud “güyəgü” sözünün məhz kürəkən mənasında olmasına birbaşa işarə olunur: “Bəglər, Beyrək bizdən qız almışdır, güyəgümizdir. Əmma Qazanıŋ inağıdır...” Bu cür detallar onu deməyə əsas verir ki, təhkiyəçi Oğuz cəmiyyəti üçün səciyyəvi olan nəsil və ailə toplumları daxilindəki qohumluq münasibətlərinin bütün tərəflərinə dərindən bələd olub...

“Biri ilə qohumluq əlaqəsi olan adam” anlamlı “qohum” sözü “Kitab”da ayrılıqda deyil, obrazlı ifadələr daxilində müşahidə olunur: qaum-qardaşa həsrət – Ataya-anaya, qauma-qardaşa həsrətəm; qövmlü qövmilə görklü – Qövmlü qövmilə görklü gördüm.

Qorqudşünaslıqda Drezden nüsxəsinin 44-cü səhifəsindəki “قوم قهل منيم قوما يوردم“ yazılış şəklinin aşağıdakı kimi transkripsiyası müşahidə olunur:

O.Ş.Gökyayın nəşrində: Kavım kabile benüm kama yurdum (İstanbul, 2000);

M.Erginin nəşrində: Kavum kabile menüm kuma yurdum (Ankara, 1958);

H.Araslının nəşrində: Qum qumlamayım quma yurdum! (Bakı, 1978);

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: Qom qomlamım qoma yurdum! (Bakı, 1988);

S.Tezcan və H.Boeschotenin kitabında: Kavım kabla beküm kon(r) yurdum (İstanbul, 2001);

S.Əlizadənin hazırladığı ensiklopedik nəşrdə: Qövm – qəbilə mənim quma yurdum (müəllif “qom-qomla mənim qoma yurdum” şəklində transkripsiyanı daha məqbul hesab edir) (Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. I c., Bakı, 2000, s.47).

Müqayisələr göstərir ki, O.Ş.Gökyay Drezden nüsxəsindəki müxtəlif yazılış şəkillərini eyni söz kimi oxuyub: قوم (D-44) kavim; قأوم (D-98) – kavum. Burada aydın şəkildə görünür ki, birinci yazılış şəklində əlif (ا) hərfi yoxdur. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində isə həmin yazılış şəkillərinin transkripsiyası belədir: birinci yazılış şəkli “qom”; ikinci yazılış şəkli “qaum”.

Qom-qomla mənim qoma yurdum,
Qulanla sığın-keyikə qoŋşı yurdum!
Səni yağı nerədən darımış, gözəl yurdum?!
Ağ ban evim dikiləndə yurdı qalmış.
Qarıcıq anam oluranda yeri qalmış
Oğlum Uruz ox atanda buta qalmış,
Oğuz bəgləri at çapanda meydan qalmış.
Qara mudbaq dikiləndə ocaq qalmış.

A.Hacıyev bu parçadakı birinci misranın məhz “Qom-qomla mənim qoma yurdum!” şəklində transkripsiyasını düzgün hesab edərkən iki arqument gətirir:

1) Drezden nüsxəsindəki yazılış şəkli; 2) H.Araslının transkripsiyası və O.Ş.Gökyaya açıq məktubu . Bir cəhəti də qeyd edək ki, A.Hacıyev bu arqumentlərini S.Əlizadənin “həmin misranı “D”-yə (Drezden nüsxəsinə - Ə.T.) əsasən “Qom-qomla mənim qoma yurdum” şəklində oxumaq olar” fikri ilə qüvvətləndirməyi də unutmur [1]. “Eynicinsli sait və samit səslərin ahəngdar dü-

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, s.91-92.

zümü əsasında yaranmış ilkin arxaizmlərin sıralandığı birinci misra uzun müddətdir ki, qorqudşünaslığın fikir çək-çevirində öz həqiqi yozumunu gözləməkdədir”[1], – deyən A.Hacıyev ilk olaraq həmin misra ilə bağlı qorqudşünasların fikirlərini saf-çürük edir. Konkret desək, aşağıdakı məsələlərə daha çox diqqət yetirir:

– həmin misradakı başlanğıc sözləri O.Ş.Gökyayın “kavın” (qövm), kabilə (qəbilə) kimi anladığını, “koma” sözünün isə günəş düşməyən quzey, bolluq, rifah və s. kimi mənalarda açıqladığını göstərir;

– M.Erginin, əsasən, O.Ş.Gökyayın mövqeyində dayandığını, “kuma” sözünü isə “ortaq qocaları eyni olan qadınlar” mənalı ərəb mənşəli söz kimi izah etdiyini qeyd edir. Eyni zamanda T.Tekinin də məhz bu iddiada olduğunu bildirir;

– yuxarıda təqdim etdiyimiz sintaktik bütövdəki birinci misraya V.V.Bartoldun tərcüməsində diqqət yetirir: “Хоть тебя не засыпал песок, ты покинуто, мое жилище”. Müəllifin tərcüməsindəki uyğunsuzluqları göstərir: “belə çıxır ki, böyük türkoloq birinci sözü “qum”, ikinci sözü “qumlamaq” felinin inkar forması, üçüncü sözü isə “tərk edilmiş, boşaldılmış” mənalarında dərk etmişdir”. Digər tərəfdən, həmin tərcüməni (birinci misranın tərcüməsi nəzərdə tutulur) A.N.Kononovun qəbul etmədiyini, əksinə, digər mənbələri, daha dəqiqi, O.Ş.Gökyay və M.Erginin variantlarını əsas götürərək “ (o) народ, (o) племя, o мое крепкое жилище!» tərcümə variantını məqbul hesab etdiyini açıqlayır;

– S.Tezcanın ilk iki sözün ərəb mənşəli olması fikri ilə razılaşmasını, “qoma” sözünü isə yazılış xətası hesab etməsini, daha doğrusu, bu sözü “konar” fonetik qabığında, həm də “qonaqlanan yurd, obanın hər zaman gəlib qonaqladığı yurd yeri” anlamında açıqladığını şərh edir;

– H.Araslı, M.Təhmasib, Ş.Cəmşidov kimi alimlərin həmin misranın semantik yükünə münasibət bildirmədiklərini diqqətə çatdırır;

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, s.91.

– P.Xəlilovun “Qədim türk sözlüyü”ndəki “güclü həyəcanla vuruşmaq” anlamlı “quma ur” ifadəsinin məna yükünə söykənərək həmin misranı “Necə qəzəblənməyim, necə həyəcanlanmayım, yurdum; Necə bərk həyəcanlanmayım, yurdum” şəklində yozmasını diqqəti çəkən mülahizələrdən hesab edir;

– mübahisə obyektinə çevrilmiş birinci misradakı sözlərin F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən “Qohum qəbiləli komam – yurdum!” variantında müasirləşdirilməsini xüsusi olaraq qeyd edir...

Yuxarıdakı fikirlərin əksəriyyətinin daha çox güman üzərində qurulduğunu əsas götürən qorqudşünas A.Hacıyev məsələyə tam başqa kontekstdə yanaşır ki, bu da, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

– abidənin dilində “yurd” sözü bir neçə mənada, o cümlədən geniş mənada vətən, dar mənada isə yaşayış yeri, dayanacaq, ev mənalarında işlənmişdir...: “Bir gün Qamğan oğlı xan Bayındır yerindən durmışdı. Şami günlügi yer yüzinə tikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzinə aşanmışdı...”;

– canlı xalq dilində “qom-qom” ifadəsi indi də işlənməkdədir. “Topa-topa”, “dəstə-dəstə” mənasını verən bu kəlmə əksər hallarda qarışqa yuvalarını xarakterizə etmək üçün söylənilir. Maraqlıdır ki, qarışqaya qədim türk yazılı abidələrinin birində “komursğa” da deyilir. Əgər qarışqa adı “qarışmaq” feli ilə bağlıdırsa, “komursğa” adı “qom” (topa) yaşamaqla əlaqədardır;

–...oğuzlar yurdlarını torpaq üzərinə asanlıqla “dikib”, yəni sancıb qura bilirlər. Bu isə onun “qoyma yurd, qurma yurd” adlanmasına səbəb olmuşdur... “qoma” sözünün Osmanlı türkcəsində “qoyulma, qurulma, basdırılma” mənalarını ifadə etdiyi bildirilir;

– bəzi dialektizmdə “tayfa, nəsil” mənasında işlənən “com” sözü də məhz arxaik “qom” sözünün çoxmənalılıq qazanması yolu ilə yaranmışdır. İlkin mənada “çadır”, “alaçıq” mənasında işlənən bu söz sonradan həmin yurd yerlərində yaşayan nəsli, tayfanı adlandırmağa xidmət edib... Bizim com kəndin bir tərəfindəki (İmişli)... q – c//ç səs əvəzlənməsi “Kitab”ın dili üçün də xarakte-

rik sayılan dil hadisələrindəndir (qağırdı – çağırdı. Beyrəgin babası Baybörə bəg dəxi bazırganları qağırdı)... Burada bir cəhəti xatırlatmaq lazım gəlir: “qoma” sözünün alaçıq mənasında işlənməsindən ilk dəfə O.Ş.Gökyay bəhs edib: “Kəlime kuma deye okunduğuna göre isə başka bir anlama gelir. Alaçık veyahut kuma. Bu, yontulmuş uzun “Palıt” çubuklarıyla kurulurmuş. Bunlara “alaçık çubuğu” namı verilir” (Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, s.232).

– “qom arxaizmi müasir türk dilləri və dialektlərində “kom”, “com”, “cum” şəklində yaşayan sözün arxetip formasıdır. Verilmiş nümunədə “qom” sözünün təkrarlanaraq işlənməsi çoxluq, topluluq anlamını ifadə etməyə xidmət edir...;

– “Kitab”ın Drezden nüsxəsində aydınca yazılmış bu arxaizmi ərəb mənşəli sözlərlə qarışdırmağa lüzum yoxdur, -la morfemi isə “ilə” qoşmasının ahəng qanununa tabe edilərək bitişik yazılmış formasıdır;

Qorqudşünas A.Hacıyev bu cür şərhlərdən sonra yazır: “Beləliklə, Qazan xanın çadır-çadır salınmış alaçıq yurdunu xarakterizə edən bir soylama parçası qədim oğuz məişətinin müqayisəli təhlili fonunda aydın dərk olunur və uydurma yozumlara ehtiyac duyulmur”[1]. Bu fikirlərlə, eyni zamanda yuxarıdakı qeydlərlə müəyyən mənada razılaşmaq da olar. Amma “Qom-qomla mənim qoma yurdum” (bu cür transkripsiya daha məqbul hesab olunur) misrasına qədərki sintaktik bütövlərin semantik yükü, eyni zamanda M.Kaşğarinin “Divanı”ndakı həsrət duymaq anlamlı “komı” sözü həmin misranı tam yeni müstəvidə izah etməyə imkan verir. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

“Kitab”da “Tatlu mənim canımı alur oldu” tipli nümu-nələrdə ikinci tərəfə aid olan təyinlərin söz birləşməsinin əvvəlində işlənməsi və bu zaman fikrin düzgün ifadəsinin intonasiya ilə nizamlanması qorqudşünaslıqda xüsusi olaraq qeyd olunur. Bu baxımdan “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasını məhz

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud Kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, s.96.

“Mənim qom-qomla qoma yurdum” şəklində təhlilə cəlb etmək lazım gəlir.

Maraqlıdır ki, bərpa etdiyimiz “qom-qomla qoma” modeli formasına görə “Kitab”dakı digər vahidlərlə birbaşa bağlanır: quş quşlamaq, quv quvlamaq, diŋ diŋləmək, siŋ-siŋ siŋləmək... Bu sistemə müasir dilimizdə mühafizə olunan oxşar modelləri də əlavə etmək olar: ağlam-ağlam ağlar, göynəm-göynəm göynər, oynam-oynam oynar...

Qeyd etdiyimiz kimi, qorqudşünaslıqda “qoma” sözü çadır, alaçıq mənasında da izah olunur. “Kitab”ın poetik strukturu, xüsusən də ümumi semantik yükü isə belə bir fikri reallaşdırır: “Dastan”da otaq, çadır, ev tipli sözlərin intensivliyi, hətta ev sözünün həmin boyun adında (Salur Qazanıŋ evi yağmalandığı boyı bəyan edər) işlənməsi “qoma” sözünün çadır, alaçıq anlamında olmadığını deməyə əsas verir.

“Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasındakı “qoma” sözünün, həm də bütövlükdə həmin misranın semantik yükü Qazanın yuxuda qarma-qarışıq əhvalatlar görməsi kontekstində izah olunmalıdır: “Bilürmisin, qarındaşım Qaragünə düşimdə nə göründi? Qara qayğılu vaqeə gördüm. Yumruğımda talbınan şahin bənim quşımı alur gördüm. Gögdən ildırım ağban evim üzərinə şaqır gördüm. Düm qara pusarıq ordımıŋ üzərinə tökülü gördüm. Quduz qurtlar evimi dəlir gördüm. Qara dəvə əŋsəmdən qarvar gördüm...” (“Kitab”da bu parçanın “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrası ilə başlanan sintaktik bütövdən əvvəl verilməsini nəzərdən qaçırmaq olmaz). Heç şübhəsiz ki, yuxuda qarma-qarışıq əhvalatlar görmə birbaşa insanın psixikası ilə bağlıdır. Yəni insan nədənsə narahat olduqda, darıxdıqda, nəyinsə həsrətini çəkdikdə onun yuxusu da Dədə Qorqudun dili ilə desək, “qara qayğılı” olur. Bu mənada Qazanın yuxusunun assosiativliyi istər-istəməz “qoma” sözünün məhz darıxmaq, həsrətini çəkmək mənasında işləndiyini yada salır. Qarşılaşdırmalar Qazanın yurdu ilə soraqlaşması səhnəsinin birbaşa yuxuda gördüklərinin məntiqi nəticəsi kimi çıxış etdiyini açıq-aydın göstərir. Amma bu müstəvidə ən əsas ar-

qumentimiz M.Kaşğarinin “Divan”ındakı şərhlərdir: “Komıdı: ər əvindqə komıdı = adam öz evinə həsrət duydu. Bir adam hər hansı bir şey üçün darıxsa, ona qarşı ürəyində həsrət və şövq duysa, yenə belə deyilir: komır – komımak)[1]. Türkologiyanın banisi M.Kaşğari sanki bu fikirləri uzun müddət mübahisə obyektinə çevrilmiş “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasının semantikası barədə söyləyib. Çünki “Kitab”dakı “qoma” ilə “Divan”-dakı”komı” təkcə fonetik tərkibcə yox, həm də semantika baxımından eyni xətdə birləşir.

Burada onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasını P.Xəlilovun “Necə qəzəblənməyim, necə həyəcanlanmayım, yurdum; necə bərk həyəcanlanmayım, yurdum” şəklində yozması (əvvəlki səhifələrə bax: A.Hacıyev bu yozumu diqqəti çəkən, maraqlı mülahizələrdən hesab edir) həm Qazanın dilindən verilmiş parçanın semantik yükü, həm də M.Kaşğarinin fikirləri ilə səsləşir. ”Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasındakı mən və yurd sözləri müasir ədəbi dilimizdə eynilə işlənir. Digər sözləri isə belə səciyyələndirmək olar: “qom qomla” darıxmaq, həsrət duymaq mənasındadır; həmin sözdəki ***-la*** morfemi isimdən feil düzəldən şəkilçi kimi çıxış edir (quş quşlamaq, av avlamaq sözlərində olduğu kimi); “qoma” sözündəki -a isimdən feil düzəldən şəkilçi kimi düşünülə bilir: qoma – həsrətli olmaq, həsrətini duymaq. Bu da yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “qom-qomla qoma” modelindəki kök morfemlərinin eyni semantik yuvaya daxil olduğunu göstərir.

Fikrimizcə, “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrası “Həddindən çox darıxdığım, həsrətini duyduğum, həsrətli yurdum!” şəklində müasirləşdirilməlidir. Bu motiv “Koroğlu” eposunda da üstün mövqedə görünür:

Göynən gedən beş durnalar,
Bizim ellər yerindəmi?

[1] M.Kaşğari. “Divanü lüğat-it-türk”. III cild, Bakı, 2006, s.250.

Bir-birindən xoş durnalar,
Bizim ellər yerindəmi?

Burada Bəkir Çobanzadə ilə bağlı bir detalı xatırlatmaq yerinə düşür: B.Çobanzadə F.Ağazadə ilə birgə yazdığı “Türk qrameri” (1930) kitabında *-a²* şəkilçi morfeminin cümlə daxilindəki vəzifəsindən bəhs edərkən maraqlı nümunələr verir: Heç olmazsa, yurduma dönsə idim də kohum-kardaşımı görə bilsə idim; Mən bu yerləri nə vakt görəcək olsam, keçmiş ömrüm yadıma gəlir... Bu cümlələrin semantikası olduqca təsirlidir: yurda dönmək, qohum-qardaşla görüşə bilmək istəyi, keçmiş ömrü yada salmaq arzusu, qəlbinin dərinliklərində baş qaldıran “dəli” bir yurd, Vətən sevgisi... Bu cümlələr sanki doğma yurdun həsrətilə çırpınan bir ürəyin pıçıltısıdır, həzin, kövrək bir nəğmədir. Elə bil ki, B.Çobanzadə öz acı taleyini, kəşməkəşli günlərini qrammatika dərsliyinə hopdurduğu məhz bu tip cümlələrlə ifadə edərək təsəlli tapmağa çalışıb. Nə qədər qəribə görünsə də, semantikası birbaşa B.Çobanzadənin həyatını xatırladan cümlələrlə Qazan xanın dilindən verilmiş “Qom qomla mənim qoma yurdum” cümləsi eyni semantik şaxədə birləşir.

“اتام “ (D-232). Bu yazılış şəkli ardıcıl verilmiş iki misranın əvvəlində eynilə təkrarlansa da, qorqudşünaslıqda müxtəlif mənalı sözlər kimi transkripsiya olunub. Basatın dilindən verilmiş həmin yazılış şəkillərinin transkripsiyasına mətn daxilində diqqət yetirək:

O.Ş.Gökyayın nəşrində “اتام“ yazılış şəkli birinci misrada “atam”, ikinci misrada isə “anam” şəklində transkripsiya olunub (İstanbul, 2000):

Atam adıŋ sorar olsaŋ kaba ağac
Anam adın sorar olsaŋ kağan aslan.

M.Erginin nəşrində O.Ş.Gökyayın transkripsiyası eynilə saxlanılıb (Ankara, 1958):

Atam adın sorar olsan kaba ağac
Anam adın dirişəŋ kağan aslan.

H.Araslı birinci misradakı yazılış şəklini “anam”, ikinci misradakını isə “atam” şəklində oxuyub (Bakı, 1977):

Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac!
Atam adın deirsəŋ - Qoğan Aslan!

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində H.Araslının transkripsiyası eynilə saxlanılıb (Bakı, 1988):

Anam adın sorar olsaŋ - Qaba Ağac!
Atam adın deirsəŋ - Qağan Aslan!

V.V.Bartold birinci misradakı yazılış şəklini “anam” (Спросишь имя моей матери – крепкое дерево), ikinci misradakını isə “atam” (Имя моего отца –свирепый лев) kimi tərcümə edib (Книга Моего Деда Коркута. Москва-Ленинград, 1962);

Qorqudşünaslıqda yuxarıdakı transkripsiyalara, eləcə də V.V.Bartoldun tərcüməsinə müxtəlif bucaqlardan yanaşılmış, fərqli mülahizələr irəli sürülmüşdür. Amma, qorqudşünas A.Hacıyevin qeyd etdiyi kimi, “həmin misraların yozumu indiyə qədər mübahisəli olaraq qalmaqdadır”. Bu mənada ilk olaraq həmin misraların yozumu ilə bağlı fikirləri nəzərdən keçirək:

“Atam adın sorarsan kaba ağac, anam adın sorarsan kağan aslan”. O.Ş.Gökyayın fikrincə, bu, türklərin bir ağacdan törədikləri haqqında olan inancın, totemizmin qalığıdır. Müəllif fikrini qüvvətləndirmək üçün müxtəlif arqumentlər gətirir. Burada “Atəş tanrıya duasında”n gətirdiyi bir nümunəni xatırlatmaq lazım gəlir: “Anam atəş! Senin baban sert çelik, anan kaymak taşı ve cedd-i álálaın ak-kavak ağacıdır” (Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, s.294).

S.Əlizadə birinci misradakı yazılış şəklinin transkripsiyası ilə bağlı O.Ş.Gökyay və M.Erginin yox, H.Araslının mövqeyini müdafiə edir: “Oğuzların qədim inancına istinadən (bax: “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”) ağaca ana deyilməsi daha inandırıcı sayılmalıdır (“Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı,1988, s.249).

“Anam adın sorar olsan Qaba Ağac” şəklində transkripsiyanı daha məqbul hesab edən S.Əliyarov yazır: “...əsatiri protooğuz təsəvvürlərinə uyğun olaraq boylarda ulu təbiətin, xüusilə ağacın, dağın, suyun canlandırılması (animizm), soykök sayılması böyük yer tutur. Bunun yazıya alınmış izini Kaqanqatlı Musanın “Alban tarixi” kitabında görürük. VII yüzilin 70-ci illərində “hunlar ölkəsində knyaz Elteber və əyanlar “hündür ağaclar başbiləni və anası” olan bir palıd ağacını “həyatverici xilaskar tanrı” saymışlar. Onlar bu “sıxyarpaqlı palıd ağaclarına sitayiş edərək... atlardan qurban verirlər; kəsilmiş atın qanını o ağacın dibinə axıdır, başını və dərisini isə budaqlardan asırdılar”... Söhbətin Şimali Azərbaycandan getməsi şübhəsizdir, çünki Dərbənddən o yana nə “sıxyarpaqlı” palıd, nə də başqa bir meşəlik qeydə alınmışdır” (“Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1988, s.258).

M.Seyidov Basatın mifik ata-anasını belə səciyyələndirir: mifik anası – Qaba ağac – bərk, iri Dünya ağacıdır, Dirilik ağacıdır; mifik atası – Qağan Aslandır. Müəllif zoomorfik onqonlardan bəhs edərkən “Kitab”dakı “Qağan Aslan”ın semantikasına da aydınlıq gətirməyə çalışır: “Günəşi təmsil edən qurd – böri və aslan həmişə Günəş şüası ilə, işıqla bağlı insanların gözünə görünərmiş... Günəşin kişi və eləcə də qadın başlanğıcı olması ana, ata xaqanlığı (madərşah, padərşah) ilə bağlıdır. Ana xaqanlığı çağında qadın, ata xaqanlığı çağında isə kişi olmuşdur. “Dədə Qorqud”un Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyunda Günəş atadır...” (Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989, s. 370-371).

Basatın dilindən verilmiş həmin cümlələri təhlil süzgəcindən keçirən Kamal Abdulla maraqlı mülahizələr söyləyir: “...Basat ondan babasının adını soruşan Təpəgözə belə cavab verir: “Anam adın sorar olsan, Qaba Ağac, atam adın deyirsən – Qoğan Aslan (Qağan Aslan – Ə.T.). Bu adlar F.Kuperin Amerika hindularının həyatından bəhs edən məşhur romanlarının qəhrəmanlarının adlarını xatırladır: Qaba Ağac, Qoğan Aslan, Salur Qazan və bu kimi digər adlar qədim mifoloji təsəvvürü çox əyani bir şəkildə nümayiş etdirir. Təbiətlə (ağacla, quşla ...) adam arasında əlaqənin xətlərini

qururlar” (Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, s.54).

“Kitab”da Qaba Ağacın simvolik səciyyə daşıdığını, həm də birbaşa kişi cinsinə aid edildiyini mətn semantikası müstəvisində araşdıran B.Abdullanın çoxsaylı arqumentlərindən yalnız birini təqdim edirik: “... III boyda kafir əlindən qurtarıb yurda qayıdan Bamsı Beyrək evlərinin önündəki pinardan – bulaqdan su aparan və toy-düyünün qara oldu, qardaş, – deyib ağlayan bacısıyla rastlaşır. Qız qardaşını tanımır. Bamsı Beyrək ondan soruşur:

Məgər sənin ağan yoq olubdur?
Yürəginə qaynar yağlar qoyulubdur (D-101[10])

Bacısı da cavabında “Kölgəlicə qaba ağacım kəsilübdir” (D-104[11]), yəni qardaşım it-bat olubdur deyir... Banıçiçək Beyrəyin əsirlikdən qayıtma xəbərini Baybörəyə rəmzi əlamətlərlə bildirərkən bunu da deyir ki: “Qaba Ağacın qurımışdı, yaşardı axır” (D-117[5]). Yəni Beyrəyin ölməsi xəbəri yalandır. O, sağ-salamat qayıdıb gəlib (Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. II cild, Bakı, 2000).

R.Qafarlı totemist görüşlərin bəzən üz qatda, daha çox isə pərdələnmiş şəkildə “Kitab”ın canına hopdurulmasından bəhs edir, konkret desək, Basatın dilindən verilmiş “Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac! Atam adın deirsən – Qağan Aslan! Mənim adın sorarsan – Aruz oğlı Basatdır” misralarını sistemli şəkildə təhlil süzgəcindən keçirir. Müəllifin fikrincə, burada üç cəhət maraq doğurur:

a) ağaca totem kimi baxılmasının tarixin ən qədim mərhələsinə - matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünə aid olmasına işarə edilməsi...;

b) hamının bir-birinə qohum olması ideyasına inamın mövcudluğu (müəllif burada Alp Aruzun insana bənzəməyən məxluqu, yəni Təpəgözü öz qanından hesab etməsini, evinə gətirməsini xüsusi olaraq qabardır);

c) totem kimi götürülən ağacın qaba (kobud) olması, yəni bar verməməsi...

Amma burada bir məsələni də qeyd etmək yerinə düşür: R.Qafarlının araşdırmalarında “Qaba Ağac” həm də ata (kişi) kontekstində təqdim olunur. Daha doğrusu, bu cəhət müəllifin təhlillərinin ümumi semantik tutumundan aydın olur: “... “Baybörə oğlı Bamsı Beyrək boyu”nda totemizmə söykənən “Kölgəlicə qaba ağacım kəsilübdir, Ozan, sənin xəbərin yoq” etirafında bir qızın demək istədiyi belə bir fikir ifadə olunmuşdur: qardaşım Beyrəyin yoxa çıxması ilə nəslimizin kökü yerdən üzülmüşdür” (Mif və nağıl. Bakı, 1999, s.72-74). Bu qeydlər R.Qafarlının “Kitab”ın poetik strukturuna dərindən bələdliyini, mətnin semantik yükünü düzgün qavradığını təsdiq edir.

Qaba Ağac və Qağan Aslan ifadələrini mətn semantikası müstəvisində nəzərdən keçirən Ə.Tanrıverdi yazır: “Basatın Dəpəgözlə söhbətindən məlum olur ki, onun yurdu “Günortac”, xanı Bayındır”, yurdunun qəhrəmanı “Salur Qazan”, anası “Qaba Ağac”, atası “Qağan Aslan”, öz adı isə “Aruz oğlı Basat”dır... Basatın “Anam adın sorar olsaŋ, - Qaba Ağac”, - deməsi qeyri-reldır, türk mifoloji təfəkküründə ağacın müqəddəsliyinə işarədir... Türk mifik təsəvvüründə “Qağan” ən böyük başçı, xaqandırsa, aslan da güclülük, qorxmazlıq, qüvvətlilik, çeviklik simvoludur...” (“Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, 1999, s.82-84);

S.Rzasoy yuxarıdakı misraları türk mifoloji düşüncəsi müstəvisində şərh edərkən maraqlı mülahizələr irəli sürür: “...Aruz Basatın bel atasıdır, Qaba ağac onun totem anası, Qağan (Xaqan) Aslan isə totem atasıdır. Burada Aslanın xaqan adlandırılması onun Günəş kimi, Oğuzlarda siyasi hakimiyyətin totem simvolu olduğunu göstərir. Onu Günəşlə eyni simvolik sıraya bu halda iki atributu qoyur: hər ikisi xaqan və hər ikisi atadır. Ata əski Oğuz inamlarında əcdadı da bildirir. Beləliklə, Aslan və Günəş hər ikisi türklərin əcdadı və xaqanı sayılır...” (Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, 2004, s.157). Burada bir cəhəti xatırlatmaq lazım gəlir: mifoloq Seyfəddin Rzasoy mənimlə “Kitab”dakı “Qaba Ağac” barədə söhbət edərkən (18 oktyabr 2013-cü ildə) dedi: “əslində, Qaba Ağac da Basatın totem atasıdır”).

A.Hacıyev həmin yazılış şəkillərinin oxunuşu və tərcüməsi ilə bağlı fikirləri ümumiləşdirərkən fərqli transkripsiyaları nüsxə katibinin xətası kontekstində təqdim edir: “...nüsxə katibi, naşirlərin düzgün müşahidə etdikləri kimi, “Ulaş oğlu Qazan” əvəzinə “Salur oğlı Qazan” yazmış, beşinci misranı “anam adın”, altıncı misranı isə “atam adın” birləşməsi ilə başlamışdır. Elə buna görə də O.Şaiq, M.Ergin və Ş.Cəmşidov nəşrlərində Drezden nüsxəsinə uyğun variant əsas götürülmüşdür. Lakin Bartold, H.Araslı və Zeynalov – Əlizadə nəşrlərində bu yazılış növbəti katib xətası kimi dəyərləndirilərək yuxarıda göstərilən ardıcıllıqla verilmişdir ki, ortaya çıxan bu cür ziddiyyətli oxunuş variantları mübahisəli fikir və mülahizələrin predmetinə çevrilmişdir”. B.Abdullanın “bizə bəlli olan məsələ burada bir daha aydın olur ki, Qaba Ağac ata, Qağan Aslan isə anadır” fikrini inandırıcı görünməyən, sadə bir açıqlama hesab edən A.Hacıyev daha çox V.V.Bartold və S.Əlizadənin mövqeyində dayanır: “...aslanı ana deyil, əksinə, ata kimi dərk edən akademik V.V.Bartold bu misraların deyilmə səbəbini eynilə Basatın itkin düşməsi və aslan tərəfindən bəslənməsi ilə əlaqələndirir...Bəlkə də, nüsxə katibi də belə düşündüyündən həmin sözləri yerdəyişik yazmışdır. Hətta belə olduqda “Qaba Ağac”ı ata kimi əsaslandırmağın mümkünlüyünü təsəvvür edə bilmirik. Ümumiyyətlə, oğuzların törəniş haqqındakı təsəvvürlərini nəzərə almadan bu deyimi necə açıqlamaq olar? Odur ki, həmin görüşləri bir daha nəzərdən keçirək.

Uyğur “Oğuznamə”sində göstərildiyi kimi, Oğuz Kağanın Boz oqların əsasını təşkil edən Gün, Ay, Ulduz adlı oğulları göydən yaruk (Şüa) içində enmiş qızla, Üç oqların əsasını təşkil edən Göy, Dağ, Dəniz adlı oğulları isə ağac koğuşunda oturmuş qızla izdivacından törəmişdir... Deməli, oğuz inamına görə “Qaba Ağac” heç də ata deyil, məhz anadır”. Qorqudşünas Asif Hacıyev mübahisə predmetinə çevrilmiş həmin misralarla bağlı şərhlərini belə yekunlaşdırır: “Hər halda, hansı mövqedən izah edilməsindən asılı olmayaraq, bu məqamda “Qağan Aslan” ifadəsinin məhz əski mifə sədaqət ruhunda “ata” başlanğıcı, “Qaba Ağac” birləşməsinin

isə “ana” başlanğıcı yaşatması mübahisəsizdir” (“Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, s.175-186).

R.Əlizadənin araşdırmalarından aydın olur ki, müəllif daha çox S.Əlizadə, M.Seyidov, R.Qafarlı, A.Hacıyev, S.Rzasoy kimi alimlərin mövqeyini müdafiə edir: “Dədə Qorqud” eposunda Basatın soylamasında ağacın mifoloji ana statusu və ilkin stixiya kimi oğuzların düşüncəsindəki yeri müəyyənləşir:

Anam adın sorar olsaŋ - Qaba Ağac!
Atam adın deirsəŋ - Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsaŋ - Aruz oğlu Basatdır.

Basatın qeyd edilən cavabı islamdan əvvəlki oğuz-türk düşüncəsindəki mifik qatları (Dünya ağacına aid inamlar) göstərməklə yanaşı, keçid mərhələsində arxaik elementlərin fəal iştirakına da büruzə vermiş olur” (Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı, 2008, s.60).

İslam Sadıq “Qaba Ağac” ifadəsini Şumer dastanları kontekstində təhlil edir: “Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac” misrasında gizli bir mənanın kodlaşdığı aydın görünür. Ona görə də “qaba” sözünün buradakı mənası digər ifadələrdəki mənalarına uyğun gəlmir... Basatın “Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac” fikrinin şumer mifik təfəkküründən qaynaqlandığı, “Həyat ağacı ilə Qaba ağac” ifadələrinin eyni anlamda işləndikləri düşünülə bilər” (Türk epos yaradıcılığı və Şumer dastanları. Xalq cəbhəsi qəzeti, 10 iyul 2010-cu il).

Təqdim etdiyimiz fərqli transkripsiyalara uyğun söylənilmiş fikir və mülahizələr əsasən oxşar olsa da, hətta bəzən biri digərini təkrarlasa da, onların hər birini normal hal kimi qəbul edir və problemə tam yeni müstəvidə yanaşmağı məqsədəuyğun bilirik. Bu mənada aşağıdakı arqumentlərə diqqət yetirək:

– fikrimizcə, Drezden nüsxəsinin 232-ci səhifəsində ardıcıl işlənmiş cümlələrdə eynilə təkrar olunan yazılış şəklinin (اتام) birinci cümlədə (ardıcıl verilmiş cümlələrdəki sıra nəzərdə tutulur)

“atam”, ikinci cümlədə “anam” (O.Ş.Gökyay, M.Ergin), yaxud əksinə, birinci cümlədə “anam”, ikinci cümlədə “atam” (H.Araslı, Zeynalov-Əlizadə) şəklində transkripsiyasını məqbul hesab etmək olmaz. Çünki Drezden nüsxəsindəki hər iki yazılış şəkli məhz “atam” kimi oxunur. Dəqiq desək, hər iki yazılış şəklində ikinci hərfin te (ت) olması açıq-aydın görünür;

– ikincisi, dialoqun məzmunundan aydın olur ki, Təpəgöz Basatdan anasının adını soruşmur. Bu mənada “اتام” yazılış şəklinin “anam” şəklində transkripsiyası artıq görünür, hətta məntiqə ziddir. Bu fikri Əyrəklə Səyrəyin dialoqu da qüvvətləndirir: Təpəgöz Basatdan yalnız atasının adını soruşduğu kimi (Ağ saqqallu babaŋ adı nədir?), Əyrək də Səyrəkdən yalnız atasının adını soruşur (Yigit, səniŋ babaŋ kim?). Səyrək isə ona ünvanlanmış sual cümləsinin semantikasına uyğun olaraq yalnız atasının adını deyir (Babam adın sorarsaŋ - Uşun qoca!). Bu qarşılaşdırma bir daha təsdiq edir ki, Basatın dilindən verilmiş cavab cümləsindəki “اتام “ yazılış şəklinin “anam” şəklində oxunuşu Təpəgözlə Basatın dialoqunun semantikasına, ümumiyyətlə, uyğun deyil. Hətta bu məsələni sadə bir məntiqlə də yozmaq olar: Təpəgöz Basatdan anasının adını deyil, təkcə atasının adını soruşursa, Basat da yalnız atasının adını deyir. Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazım gəlir: ana adının çəkilməsi qədim türk adətlərinə ziddir. Bu, “Kitab”da da qabarıq görünür. Belə ki, Dirsə xan, Qazan xan, Buğac, Beyrək, Qanturalı kimi qəhrəmanlar analarının adını çəkmir, hətta buna təhkiyəçi dilində də təsadüf olunmur;

– üçüncüsü, “Qaba Ağac” ifadəsinin kişi cinsinə aid olması həm də “Kitab”a istinadən dəqiqləşdirilib (əvvəlki səhifələrə bax: B.Abdulla və R.Qafarlının fikirləri). Qeyd etdiyimiz kimi, Beyrəyin bacısının dilindən verilmiş “Kölgəlicə qaba ağacım kəsilübdir, Ozan səniŋ xəbəriŋ yoq” cümləsini müxtəlif bucaqlar altında şərh etmək olar. Amma burada “nəsli davam etdirəcək kişi (ata) yoxdur” mənası daha qabarıq görünür;

– dördüncüsü, Drezden nüsxəsində on beş dəfə işlənmiş “anam” sözündə ikinci hərf məhz “ن” (nun) hərfidir. Bu mənada

“اتام“ yazılış şəklini nüsxə katibinin xətası hesab edərək onu “anam” şəklində transkripsiya etmək heç bir məntiqə sığmır. Digər tərəfdən, həmin sintaktik bütövün (Basatın cavabı nəzərdə tutulur) son dörd misrasında ardıcıl olaraq işlənmiş sözlərdəki (ata, ad ...) ilk iki səsin (at, ad) “Basat” adındakı son iki səslə (at) alliterasiya yaratması da “اتام“ yazılış şəklinin “anam” yox, “atam” şəklində transkripsiya olunmasına imkan verir (atam, adın, atam, adın, adım ..., Basat): at-ad-at-ad-ad-at. Daha doğrusu, assonans və alliterasiyanın sintezindən ibarət olan bu sıralanma həmin sintaktik bütövün son hissəsindəki misraları tam əhatə etdiyi üçün alliterativ tipli qafiyələr kimi çıxış edir. Şübhəsiz ki, burada son misraların leksik və sintaktik anaforalar şəklində qurulmasını da inkar etmək olmaz: “Atam adın sorar olsaŋ... Atam adın deirsəŋ ...” Bu da təsadüfi deyil. Çünki “sözün və hərəkətin, yaxud obrazın – adın təkrarlanması ritual davranışın səciyyəvi cəhətidir”[1]. Deməli, mübahisəli olan yazılış şəklinin “anam, atam”, yaxud “atam, anam” kimi transkripsiyası alliterativ tipli qafiyələnmənin pozulmasına səbəb olur: anam, adın, atam, adın, adın, ...Basat (an-ad-at-ad-ad-at), yaxud atam, adın, anam, adın, adın, adın...Basat (at-ad-an-ad-ad-at). Fikrimcə, belə bir transkripsiyanın mətnin ahəngdar səsləməsinə birbaşa mane olduğunu əlavə faktlarla arqumentləşdirməyə ehtiyac yoxdur. Əksinə, alliterativ tipli qafiyələnmə ilə yaradılmış poetikliyin, daha dəqiqi, melodiyalılığın “Kitab”ın dili üçün səciyyəvi olduğunu xüsusilə vurğulamaq lazım gəlir. Burada sintaktik mühitlə bağlı olaraq “Beyrəgə” formasına düşmüş şəxs adının sonundakı “gə”nin digər sözlərdəki oxşar formalarla alliterasiya yaratmasını qeyd etməklə kifayətlənmək olar: “Aydan arı, gündən görkli qız qardaşıŋ Banıçiçəgi Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm” (D-83): gü – gö – gi – gə - gə -gə;

– beşincisi, Qaba Ağac və Qağan Aslan adları təkcə forma yox, həm də semantika baxımından oxşardır: **forma baxımından**

[1] R.Kamal.“Kitabi-Dədə Qorqud”un kommunikativ məkanı: miforital aspekt. Bakı, 2013.

– hər iki modeldə ilk söz “q” səsi ilə başlanır ki, bu da onları alliterasiya xəttində birləşdirir (qaba, qağan); hər iki modeldəki sözlərdə yalnız qalın “a” saiti işlənir (a-a-a-a; a-a-a-a), eyni zamanda hər iki modelin ikinci komponenti məhz qalın “a” saiti ilə başlanır ki, bu da onları assonans xəttində birləşdirir (ağac, aslan); hər iki modeldəki sözlər ikihecalıdır (qaba, ağac, qağan, aslan). Maraqlıdır ki, bu oxşarlıq “a” səsinin assonansı müşahidə olunan “Atağuzlu Aruz” antroponimik modelini də əhatə edir. Bu isə həm də o deməkdir ki, təhkiyəçi Qaba Ağac, Qağan Aslan və Aruz adlarını assonans və alliterasiya xəttində birləşdirməklə misraların melodiyalılığını təmin etmiş, ən əsası isə poetik mənanı qüvvətləndirmişdir; **semantika baxımından** – qorqudşünaslıqda həmin sözlərin məna yükü əsasən belə səciyyələndirilir: qaba – uca, iri, bərk; Qaba Ağac – həyat ağacı; qağan – böyük başçı, kükrəmiş, qızmış; aslan – güclü, qüvvətli, çevik; Aruz – dağ, döyüş, vuruşma, xoşbəxt, işıq, od ... Müqayisələr göstərir ki, bu vahidlər əsasən eyni semantik yuvaya daxil ola bilir. Deməli, Qaba Ağac→Qağan Aslan →Aruz adları həm də semantik dinamika xəttində birləşir, yəni Qaba Ağac da, Qağan Aslan da Aruz adını qüvvətləndirməyə xidmət edir. Burada bir məqam da yada düşür: Təpəgöz Basatın atası Aruza qan qusdurub. Bəlkə, elə buna görə də Basat atasının adını birbaşa yox, metaforik adlar (Qaba Ağac, Qağan Aslan) kontekstində, ya da ki öz adı daxilində (Mənim adım sorarsaŋ, - Aruz oğlı Basatdır) deyir;

– altıncısı, Aruz Basatın cəmiyyətdəki atasıdır (bu, “Kitab”da aydın şəkildə ifadə olunub: Mənim adım sorarsaŋ, - Aruz oğlı Basatdır), “Qaba Ağac” Basatın totem atasıdır (“Kitab”ın ümumi semantik yükü və digər mənbələr bu nəticəni söyləməyə imkan verir. Digər tərəfdən, qeyd etdiyimiz kimi, mifoloq S.Rzasoy da bu fikirdədir), “Qağan Aslan”da Basatın totem atasıdır (mətndə Basatın totem atasına birbaşa işarə olunur: “Qaçub gedərkən Aruz qocanıŋ oğlancığı düşmüş, bir aslan bulup götürmiş, bəsləmiş”).

– yeddincisi, XI boyda Qazanın dilindən totem hesab olunan bir neçə varlığın adı verilir: qaplan, aslan, qurd, ağ sunqur quşu. Sonra isə onun cəmiyyətdəki ən yaxın qohumları təqdim olunur: oğlu Uruz, qardaşı Qaragünə. Sintaktik bütövə diqqət yetirək:

Ağ qayanıŋ qaplanının erkəgində bir köküm var,
Ortac qırda siziŋ keyiklériŋüz turğurmıya.
Ağ sazıŋ aslanında bir köküm var,
Qaz alaca yunduŋı turğurmıya.
Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var,
Ağca bəkil tümən qoyunıŋ gəzdirmiyə.
Ağ sunqur quşı erkəgində bir köküm var.
Ala ördək, qara qazuŋ uçurmıya.
Qalın Oğuz elində bir oğlum var, - Uruz adlu
Bir qartaşım var, - Qaragünə adlu.

Bu sıralanmada semantik dinamika kök, totem hesab olunan varlıqların adı ilə (qaplan, aslan, qurd, ağ sunqur quşu) başlanır, yaxın qohumluq terminləri ilə tamamlanır (oğul, qardaş). Bu mənada bəhs etdiyimiz yazılış şəkillərinin məhz “atam” şəklində transkripsiyası olduqca təbii qarşılanır:

Atam adın sorar olsaŋ, – Qaba Ağac!
Atam adın deirsəŋ, – Qağan Aslan
Mənim adım sorarsaŋ, –
Aruz oğlı Basatdır...

Qazan və Basat obrazlarının dilindən verilmiş parçaların tipologiyasına sintaktik-semantik müstəvidə diqqət yetirək: hər iki parçada biri digərini forma və semantika baxımından tamamlayan paralel cümlə konstruksiyalarına, sintaktik paralelizmə təsadüf olunur; hər iki parçada əvvəlcə kök, totem hesab olunan varlıqların adları sadalanır. Basatın dilində: atam Qaba Ağac, atam Qağan Aslan; Qazanın dilində: köküm erkək qaplan, köküm aslan, köküm qurd balası, köküm ağ sunqur quşu... Sonra isə cəmiyyətdəki qohumluq əlaqələri ifadə edilir: Basatın dilində – Aruz oğlı

Basat; Qazanın dilində – oğlum Uruz, qartaşım Qaragünə (burada Qazanın atası Ulaşın adının çəkilməməsi birbaşa sintaktik mühitlə bağlıdır); Qazanın dilindən verilmiş qaplanın erkəgi, qurd ənügi erkəgi, ağ sunqur quşı erkəgi kimi söz birləşmələrində kişi cinsinə aid fərd anlamlı “erkəg” sözü bir təyinedici kimi çıxış edir (həmin sistemdəki semantik dinamika aslanın da erkəyindən danışmağa əsas verir). Bu semantik dinamika sintaktik bütövün sonuna qədər davam edir, daha dəqiqi, kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri ilə tamamlanır: oğul (oğlum Uruz), qardaş (qardaşım Qaragünə). Basatın dilindən verilmiş parçada da həmin semantik dinamika özünü göstərir: atam Qaba Ağac = kişi, erkək (ata sözünə görə); atam Qağan Aslan = kişi, erkək (ata sözünə görə); Aruz oğlı Basat = kişi, erkək (qohumluq bildirən oğul sözünə və kişi şəxs adlarına görə); hər iki parçada obrazların qohumluq münasibətləri təbiət və cəmiyyət kontekstində təqdim olunur ki, bunlardan da birincisi mifik, ikinci realdır. “Kitab”da mifik və real qohumluq əlaqələrinin sintez şəklində təqdimi isə məhz real qohumluğu qüvvətləndirməyə xidmət edir.

Yuxarıdakı qeydlər göstərir ki, mübahisə predmetinə çevrilmiş misraları məhz aşağıdakı kimi qəbul etmək lazımdır:

Atam adın sorar olsaŋ, – Qaba Ağac!
Atam adın deirsəŋ – Qağan Aslan!

Haqqında geniş şəkildə bəhs etdiyimiz misralardakı “ata” sözünün məna yükü və mətn daxilindəki funksiyasını həm də sintaktik bütövlər müstəvisində təhlil etmək zərurəti yaranır. Bu mənada Təpəgözlə Basatın dialoquna diqqət yetirək:

Təpəgözün dilində:

Qalarda – qoparda yigit,
yeriŋ nə yerdir?
Qaranŋu dün içində yol azsaŋ
umuŋ nədir?
Qaba ələm götürən xanıŋuz kim
Qırış Güni ögdin?

Ağ saqallu babaŋ adı nədir?
Alp ərən ərdən adın
yaşurmaq eyb olur,
Adıŋ nədir, yiğit, degil maŋa! – dedi.

Basatın dilində:

Qalarda – qoparda
yerim Günortac!
Qaranŋu dün içrə yol azsam,
umum allah!
Qaba aləm götürən xanımız –
Bayındır xan!
Qırış güni ögdin dəpən alpımız
Salur oğlı Qazan
Atam adın sorar olsaŋ, - Qaba Ağac
Atam adın deirsəŋ - Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsaŋ, -
Aruz oğlı Basatdır, - dedi.

İlk olaraq qeyd edək ki, burada baba və ata sözlərinin müvaziliyi müşahidə olunur (Təpəgözün dilində: baba – Ağ saqallu babaŋ adı nədir? Basatın dilində: ata – Atam adın sorar olsaŋ, - Qaba Ağac!...). Ən əsası isə parçalar mifoloji məzmun daşımasına baxmayaraq, atanın böyüklüyü, müqəddəsliyi və kimliyi Oğuz cəmiyyəti, Oğuz dövləti kontekstində canlandırılır. Daha dəqiqi, bu parçaların ümumi semantik yükündən aydın olur ki, Oğuz dövlətinin ərazisi, başçısı (xanı), sərkərdəsi, bayrağı var. Aruz oğlu Basat da bu dövləti qoruyanların sırasındadır. Yeri gəlmişkən, Basat “Kitab”da ən yenilməz, ən məğlubedilməz qəhrəman statusundadır. O hətta döyüş günü öndə gedən Salur Qazandan da üstündür. Faktlara müraciət edək: özünün daha güclü olduğunu bəyan edən Qazan xan Təpəgözü öldürə bilmədiyini etiraf edir:

“Qağan aslan qopdı Dəpəgöz,
Qalıŋ sazlarda çevirdim, alamadım, Basat!

Ər olsaŋ, yeg.
Olsaŋ, mərə, mən Qazanca olmıyasan, Basat!”

Basat isə Təpəgözə qalib gəlir: “Basat qaqıb yerindən turı gəldi. Buğra kimi Dəpəgözi dizi üzərinə çökürdı. Dəpəgözüŋ kəndü qılıcilə boynını urdı. Dəldi, yay kirişinə taqdı…”. Həm də bu adi qələbə deyil. Belə ki, atı vurub-basan, qanını sümürən Basat igidlərin başçısı Qazana zərbə vuran, Qaragünəni əlində əzən, Bığı qanlı Bəgdüz Əməni əlində döyən, ağ saqqallı Aruza qan qusduran, bığ yeri tərləmiş cavanları, əlləri xına qızcığazları yeyən, Oğuz yurdunu əsir-yesir edən Təpəgözə qalib gəlir, Oğuz ellərini, Oğuz bəylərini ən böyük fəlakətdən qurtarır.

Maraqlıdır ki, Təpəgözün və Basatın dilindən verdiyimiz parçalar forma və semantikasına görə Əyrək və Səyrəyin dilindən verilmiş parçalarla oxşardır: Təpəgözün dilində - “Alp ərən ərdən adın yaşurmaq eyb olur, adıŋ nədir, yigit, degil, maŋa!”…; Əyrəyin dilində - “Alp ər ərdən adın yaşurmaq eyb olur, adıŋ nədir, yigit?” Burada xüsusi olaraq qeyd etmək lazım gəlir ki, həmin parçalardakı bir sıra cümlələr nəinki oxşardır, hətta bütün parametrlərinə görə eynidir: Basatın dilində - “Qaba aləm (ələm – Ə.T.) götürən xanımız – Bayındır xan!”; Səyrəyin dilində - “Qaba ələm götürən xanımız – Bayındır xan!” Heç şübhəsiz ki, bu cür oxşarlıq və eyniliklər boyları bir-birinə bağlayan detallardandır.

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

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

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

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

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: əmdi. Əmdi qardaşlar, qıyma maŋa! – 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”[1]. Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində “əmdi qardaşlar” ifadəsi “süd qardaşıyıq” 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 deirsəŋ - Qağan Aslan
Mənim adım sorarsaŋ, -
Aruz oğlı Basatdır, dedi”.

Təpəgözün dilində:

“Əmdi qardaşlar, qıyma maŋa!” – 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 gedir. Bu isə öz təsdiqini ən azı “qıyma maŋa” 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 mə-

[1] S.Əlizadə. Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabi-Dədə Qorqud, Bakı, 1988, s.249.

nada “süd qardaşı” anlamlı “əmdi” sözü mətnlə səsləşir. Belə ki, Aruzun dilindən verilmiş “Xanım, munı maŋa, veriŋ, 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”[1]. 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.Kaşğarinin “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”[2].

[1] M.Kazımoğlu. Epos, nəsr, problemlər. Bakı, 2012, s.32-34.
[2] M.Qıpçaq. “Dədə Qorqud kitabı”nın dilində əlamət və keyfiyyət bildirən sözlər. Bakı, 2012, s.53.

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

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

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

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: qızanı – 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: dəliqanlı; erkək cocuq; qız; qazan (qab-qacaq). A.Hacıyev bu izahlardan birinə - daha dəqiqi, O.Ş.Gökyayın təqdim etdiyi dörd variantdan (genc; deliqanlı; erkek cocuk; qız cocuk) ikincisinə üstünlük verərək yazır: “... Göstərilən cümləyə kompleks yanaşdıqda onun sadə, aydın bir fikri ifadə etdiyi müəyyənləşir: «Gördü ki, yetim oğlan bir dəliqanlıyla çəkişir (yaxalaşır)”[1]. Bu qeydlərin hər biri ilə müəyyən mənada razılaşmaq da olar. Amma həmin yazılış şəkli işlənmiş sintaktik bütövün semantikası 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.Kaşğarinin “Divan”ındakı kazğan (قز غن) (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.Bağırov türkoloji araşdırmalara istinad edərək yazır: “...abidələrdə qazan – qazğan felinin işlənməsi bu sözün ta qədimdən

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, s.193.

yayılıb ümumtürk dillərinin zonasında işlənən bir söz olduğunu göstərir.

S.Y.Malov Gültəkin abidəsinin böyük mətnində və Tonyukuk abidəsində bu felin qozğan variantını göstərərək, onun əldə etmək (приобработать, 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 möhtəkirlik anlayışı ilə bağlı olan bir prosesdən əmələ gəlmişdir”[1].

Bu izahlardakı hərislik göstərən, qısqanclıq göstərən, möhtəkirlik edən anlamlı “qazan” (qazğan) sözü “Kitab”dakı “qazanı” (yeni təqdim etdiyimiz transkripsiya) sözünün semantikası ilə səsləşir; “...Yemək-içmək etdilər. Səgrək məst oldu. Tışra ayaq yoluna çıqdı. Gördi kim, öksüz oğlan bir qazanı çəkişür. “Mərə noldıŋız?” 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 qalan yeməyə kimin sahib çıxa 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 görünmür: 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 nümayişkaranə və ən parlaq ifadə forması-

[1] Q.Bağırov.Azərbaycan dilində fellərin leksik-semantik inkişafı.Bakı, 1971, s.103.

dır”[1]. Bu da o deməkdir ki, həmin ac-yalavac yetimlər Səyrəkdən 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).

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı, 2011, səh.108.

QORQUDŞÜNASLAR, DİLÇİLƏR YAZIR, “DƏDƏ QORQUD KİTABI” TƏKZİB EDİR

Son əlli ildə araşdırma obyekti olan abidələrimiz sırasında, heç şübhəsiz ki, “Kitab”ın yeri birincidir. Nə qədər qəribə 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 cəlbedici 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”[1]. Bu baxımdan “Kitab”ın ən mötəbər mənbə 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. Açığını 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 başlanan şeir parçası yoxdur. Alimlərimizin bəziləri isə həmin şeir parçasının “Kitab”da olduğunu göstərir;

[1] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, s.302.

– bir sıra qorqudşünasların fikrincə, “Kitab”da dağ qayınata statusunda çıxış edir, Oğuz qadını dağı görəndə yaşmaqlanır. 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 gizlincə götürüb mənimsəmək) mənasında təqdiminə təsadüf olunur. Heç şübhəsiz ki, bu, birbaşa “Kitab”ı linqvopoetik baxımdan normal mənimsəməməklə 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 sənin 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 oğlancuğı Beyrək Baybican bəgin qızın aldı” (bax: Kafirlərin qohumluğu);

Banıçiçəyin dilindən verilmiş “...bir yasduqda baş qoduğım!” ifadəsindəki “qodığım” feli sifəti “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində “qoyduğum” deyil, “qoyacağım” şəklində sadələşdirilib ki, bu da mətni olduğu kimi başa düşməyə imkan vermir (bax: Banıçiçəyin qohumluğu);

– “Kitab”dakı “kişi” sözünün həm də qadının əri, həyat yoldaşı mənasında işlənməsinə, demək olar ki, münasibət bildiril-

məyib. Halbuki bu cəhət “Kitab”da aydın şəkildə ifadə olunub: “Kişi, qoynunda yatan hələlına 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 kəniz doğulur, ərə getdikdə ərinə kənizlik 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...”[1].

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”;[2]

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”[3].

“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”[4].

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 məhsu-

[1] Z.Verdiyeva, F.Ağayeva, M.Adilov. Azərbaycan dilinin semasilogiyası. Bakı, 1979, s.45-46.
[2] Müasir Azərbaycan dili. I cild, Bakı, 1978, s.225.
[3] B.Xəlilov. Müasir Azərbaycan dilinin leksikologiyası. Bakı, 2008, s.200.
[4] A.Qurbanov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1985, s.224.

ludur: "Sözün mənaca dəyişməsi nəticəsində mənaca 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 soruşurdı, arvad-həyat yoldaşı..."[1].

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 Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı" (D-169). Bu, mətnin müasir şəklində (Zeynalov – Əlizadə nəşri, Bakı, 1988) düzgün verilib (yoldaş=ömür 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, halalınıŋ əlin alur, dışra çıqardı...; Əzrayıl xatunıŋ canın olmağa gəldi. Adəmlər əvrəni yoldaşına qıyamadı; Övrətiŋdəŋmi ögrəndiŋ 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 leksemlər "arvad, həyat yoldaşı" mənalarındadır"[2].

Azərbaycan dilinin bir sıra şivələrində, o cümlədən qərb şivələrində "arvadı" və ya əri əvəzinə "yoldaşı" sözünün işlədilməsi müşahidə olunur; "A bala, yoldaşıŋ kimlərdəndir, kimin qızıdı"; Qızım, yoldaşıŋ hası tayfadandı, kimiŋ oğludu?

[1] H.Həsənov. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, 1988, s.18-19.
[2] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası. Bakı, 2009, səh.79.

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 qıq eşüm, qırq yoldaşım! Qurban olsun sizə mənim başım!” (D-190). Bundan əlavə, “yoldaş” sözünün metafora kimi işlənməsinə də rast gəlinir. Beyrək atını öyərkən onu özünə, həm də ən yaxın dost, yoldaş hesab edir: “Başıma iş gəldi, yoldaş deyərəm” (D-99). Maraqlıdır ki, görkəmli qorqudşünas O.Ş.Gökyay “yoldaş” sözünün yalnız “yol arkadaşı, arkadaş” mənalarından bəhs edir, yəni yoldaş sözünün “arvadı” mənasını ifadə etməsinə, eləcə də metafora yaratmada iştirakına münasibət bildirmir[1]. 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

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, s.313.

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 səsləşən həyat sözünə görə (müq.et: yeni həyat, yeni dövr...) fərqlənir; “Kitab”da “yoldaşı” sözü II növ təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfi kimi işlənmişdir ki, bu da asanlıqla bərpa oluna bilir. Daha doğrusu, birləşmənin birinci tərəfini danışıq dilindəki “baş yoldaşı” (arvad, ər, həyat yoldaşı) ifadəsinə söykənməklə bərpa etmək olur; belə bir bərpa isə “Kitab”da Banıçiçəyin dilindən verilmiş “...bir yasduqda baş qoduğım! “ağısının, yaxud boylardakı – həlal, övrət, bir yastığa baş qoymaq = baş yoldaşı (arvadı) sözlərinin zəncirvari bağlılığını əks etdirən sintaktik bütövün, daha dəqiqi, Dəli Domrulun yoldaşının (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 türcəsində 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 olarak ortada

yoktur”[1]. 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 görəlim, 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, görəlim, necə yalvarmış... Yucalardan yucasan... (D-168) (y-y-y-y-y-y-y; aş-ş-ş). Deməli, mətndə şadlıq mənasını qüvvətləndirən vasitələrdən biri məhz “y” və “ş” alliterasiyalarının zəncirvari bağlılığıdır, uyğun sintaktik mühitin uyğun forma ilə ifadəsidir.

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, s.CXCIV.

“DƏDƏ QORQUD KITABI”NDA KİŞİ VƏ QADIN OBRAZLARININ QOHUMLUĞU

“Kitab”da kişi və qadın obrazlarının qohumluq əlaqələri ən az öyrənilən məsələlərdəndir. Dəqiq desək, bir sıra məqalə və monoqrafiyalarda “Dastan”dakı qəhrəmanların qohumluq dərəcəsi ilə bağlı izahlara təsadüf olunur. Burada bəzi faktları qeyd etməklə kifayətlənirik: “Kitab”dakı qəhrəmanların qohumluq əlaqələrinə dair ilk fikir söyləyənlərdən biri O.Ş.Gökyaydır. Müəllif Oğuz bəyləri və xanımlarının qohumluq əlaqələrindən bəhs edərkən mətndə birbaşa görünən, eyni zamanda mətn kontekstində müəyyənləşə bilən qohumluq münasibətlərinə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Məsələn, “Banıçiçək” barədə yazır: “Bamsı Beyrək hikayesinde (III) baş yeri olan kadın. “Han” olarak sifatlanan, demək ki Oğuz beylerinden olan Bay Bican Bey`in kızı”[1]. O.Ş.Gökyayın bu izahı “Kitab”da tam aydın şəkildə ifadə olunub: “Bəg yigidim, bu otağ Baybican bəg qızı Banıçiçəgiŋdir” (D-77). Yaxud “Dondar” barədə yazır: “Aruz”un torunu olan Dündar, genc Oğuz bahadırları kümesindendir”[2]. “Kitab”da Dondarın Aruzun nəvəsi olması konkret olaraq ifadə olunmayıb. Deməli, O.Ş.Gökyay Aruzla Dondarın qohumluq əlaqəsini məhz “Kitab”ın poetik strukturuna istinad etməklə, mətn semantikasına söykənməklə müəyyənləşdirib. Burada xüsusi olaraq vurğulamaq lazım gəlir ki, O.Ş.Gökyayın bu cür izahları cəmi bir-iki sözü əhatə edir.

“Dastan”da bəzi adların xəsisliklə anıldığını xüsusi olaraq qabardan K.Abdulla yazır: “... yaddaşımızın ən müxtəlif qatlarını, dərinliklərini bir daha işə salmağa çalışaq. Hanı dediyin bəy ərənlər, gəlimli-gedimli dünya?! Hanı?

Qıyan Səlcuq – Basatın qardaşı. Təpəgöz tərəfindən həlak edilib.

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul, 2000, s.183.
[2] Yenə orada.

Qaragünə - Salur Qazanın qardaşı...

Qırqqunuq – Qara Çəkurun oğlu. Niqabla gəzən dörd igiddən biri.

Alp Rüstəm – iki qardaş bəbəyin öldürüb zəlil gəzən cəngavər.

Əmən – Yeynəyin dayısı. Adı bəlli bəylərlə düşmən üstünə getməyən, beş axçalı ülüfəçilər (muzdlu əsgər?) özünə yoldaş edən Oğuz bəyi. Peyğəmbərin üzünü görən Oğuz zadəganı.

Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Dondar – Basatın qardaşı oğlu. At ağızlı Aruzun nəvəsi. Dəmir qapı Dərbənddəki dəmir qapını yıxıb alan Qazanı üç dəfə atından yıxa bilən Oğuz qəhrəmanı...

Elin Qoca oğlu Alp Ərən – Əlli yeddi qələnin kilidin alan, otuz yeddi qələ bəyinin məhbub qızları ilə eşq qılan yeganə "qızbaz" Oğuz cəngavəri.

Dəli Budaq – Qaragünənin oğlu, Salur Qazanın qardaşı oğlu və kürəkəni. Hamidlə Mardin qələlərini yıxıb alan cəngavər. Nanı?... Əslində, cavab sualda gizlənir. Sual da, cavab da böyük və ulu Dədə Qorqudun əsrlər boyu bizə verdiyi dərslərin içində, böyük və müqəddəs həyat təcrübəsinin mayasında, canındadır[1]. Bu təqdimat bir neçə baxımdan maraqlıdır: "Kitab"da az görünən qəhrəmanların qohumluq münasibətlərinə müəyyən qədər aydınlıq gətirilir; qəhrəmanların bədii təyinlərindəki bir sıra gizli məqamlara işıq salınır; qəhrəmanların sonrakı taleyi barədə fikir yürüdülərkən mətnin semantik tutumuna istinad olunur ki, bu da postmodernizm baxımından dəyərlidir.

Qorqudşünaslığın son nailiyyətləri göstərir ki, kişi və qadın obrazlarının qohumluq münasibətləri K.Əliyevin də diqqətindən yayınmayıb. Müəllif Aruz haqqında belə yazır: "...Bəs daha geniş mənada Aruz kimdir? İlk anlamda Dış Oğuzun ağsaqqalı, Qazan xanın dayısı"[2]. Yaxud Qazan xanla Uruzun, Bayındır xanla Uruzun qohumluğunu obrazlı desək, Dədə Qorqudsayağı təqdim

[1] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, s.343-344.
[2] K.Əliyev.Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu". Bakı, 2011, s.43.

edir: "Uruz bəylərbəyi Qazan xanın oğlu, hətta bir az irəli getmiş olsaq, xanlar xanı Bayındır xanın nəvəsidir... Uruz tanınmaq arealına görə belə qəhrəmandır, çünki o, Qazan xanın oğlu, Bayındır xanın nəvəsidir"[1].

Bu qeydlər onu deməyə əsas verir ki, problemə kompleks və sistemli şəkildə yanaşılmayıb. Fikrimizcə, bütövlükdə "Kitab"ın poetik strukturuna mətn semantikası kontekstində yanaşılarsa, bir sıra gizli qatları asanlıqla müəyyənləşdirmək olar. Məsələn, dəqiqləşdirmək olar ki, Aruzla Qam Ğan uzaq qohumluq xəttində birləşir: Aruz, Qam Ğanın oğlu Bayındır xanın qudası Ulaşın qaynıdır; Qam Ğan, Aruzun bacısı oğlu Qazanın qayınatası Bayındırın atasıdır. Yaxud Uruzla Dondarın uzaq qohumluğuna bir aydınlıq gətirmək olar: Dondar, Uruzun atasının dayısı nəvəsidirsə, Uruz da Dondarın atasının bibisi nəvəsidir (sonrakı səhifələrə bax).

"Kitab"da işlənmiş ata, baba, dədə, oğul, qız, qardaş kimi qohumluq bildirən sözlər monoqamiya (təknikahlılıq, təkarvadlılıq) dövründə yaranmış vahidlər hesab olunur. Bu mənada "Kitab"da qohumluq əlaqələri araşdırılarkən həm də təkarvadlılıq məsələsinə münasibət bildirmək lazım gəlir.

Yeri gəlmişkən, E.Əlibəyzadə "Kitab"da çoxarvadlılığın müşahidə olunmasından bəhs edərkən V.V.Bartoldun belə bir fikrini verir: "Eposda çoxarvadlılıqdan əsər-əlamət yoxdur: hər bir igidin "göz açıban gördüyü", "könül verib sevdiyi" ancaq bir həyat yoldaşı var". Müəllif fikrini qüvvətləndirmək üçün C.Lyuisin də şərhlərini təqdim edir: "Hər cür imkan və şəraitə baxmayaraq, "Oğuz bəylərinin ancaq bir arvadı olur" və ömürlərinin sonunadək ona sadiq qalırlar"[2].

"Kitab"dakı kişi və qadın obrazları, əsasən, üç istiqamətdə qruplaşdırılır: Oğuz bəyləri, Oğuz xanımları, kafirlər (yaxud kafir bəyləri). Bu baxımdan "Kitab"dakı kişi və qadın obrazlarının qohumluq əlaqələrini məhz həmin istiqamətlərə uyğun şəkildə

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu".Bakı,2011,s.52-53.
[2] E.Əlibəyzadə. "Kitabi-Dədə Qorqud". Bakı, 1999, s.28.

təhlil süzgəcindən keçirməyi məqsədəuyğun hesab edirik (izahlarda “Kitab”da işlənməyən nəticə, quda, bibi kimi qohumluq bildirən sözlərdən də istifadə olunur).

a) Oğuz kişilərinin qohumluğu

Bəri başdan qeyd edək ki, “Kitab”da az və ya çox görünməsindən asılı olmayaraq, Qam Ğan, Bayındır, Aruz, Qazan, Uşun qoca, Qanturalı kimi obrazların qohumluq əlaqələrinin araşdırılması həm də türk tarixi və etnoqrafiyasının bir parçasının öyrənilməsi deməkdir. Belə ki, bu tip obrazların əksəriyyətinin prototipi tarixi şəxsiyyətlərdir: “Bayındır xan – “xanlar xanı, “padşah” titulu ilə çıxış edir, qədim Oğuz, Göy türk, Xəzər, Qaraxanlı dövlətlərində olmuş arxaik ikili (ikihakimiyyətli) dövlətçilik sistemində hökmdar... Bayındır xanı bir epik qəhrəman kimi oğuzların qədim epik tarixi ənənəsindən ayırmaq və Ağqoyunlu Bayandurilərin “Kiçik Asiyada hərbi hegemonluq” dövrü ilə bağlamaq cəhdləri elmi baxımdan əsassızdır”[1]. Qorqudşünaslıqda Aruz, Qazan, Qanturalı, Uşun qoca kimi obrazlar barədə məhz bu cür izahlara rast gəlinir. Bu mənada onların hər birini ayrılıqda, həm də kişi xətti qohumluğu və ana xətti qohumluğu kontekstində nəzərdən keçirək:

Alb Ərən. Bu modeldəki apelyativlər, əsasən, eyni semantik yuvaya daxil olur: alb (alp) – igid, qəhrəman; ərən – igid, cəsur, qəhrəman, qorxmaz. Alb Ərən adı yalnız II boyda, həm də cəmi bir dəfə bədii təyin daxilində işlənmişdir: “Kafərləri it ardına burağıb xorlıyan, eldən çıqub Ayqırgözlü suyından at yüzdürən, əlli yeddi gəl`əniŋ kəlidin alan, Ağ Məlik Çeşmə qızına nikah edən Sufi Sandal Məlikə qan qusdıran qırq cübbə bürünüb otuz yedi gəl`ə bəyiniŋ məhbub qızlarını çalub bir-bir boynın qucan, yüzində - todağında öpən İlək qoca oğlı Alb Ərən ...”. Bu bədii təyinə, eyni zamanda İlək qocanın digər oğulları ilə bağlı parçala-

[1] S.Əlizadə. Tarixi-coğrafi qeydlər. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1988, s.259.

ra əsaslanmaqla Alb Ərənin qohumlıq əlaqələrinə müəyyən qədər aydınlıq gətirmək olar:

atası – İlək qoca
anası – mətndə təsadüf olunmur
arvadı – Çeşmə (Ağ Məliyin qızı)
qayınatası – Ağ Mələk
qardaşı – Dülək Uran
qardaşı – Sarı Qalmaş

Yuxarıdakı bədii təyindən o da bəlli olur ki, Alb Ərən əlli yeddi qalanın açarını alıb. Qardaşı Dülək Uran da məhz əlli yeddi qalanın açarını alan igid kimi təqdim olunur: “... əlli yeddi qəl`əniŋ kəlidin alan İlək qoca oğlı Dülək Uran...” . Deməli, Alb Ərən əlli yeddi qalanın açarını təkbaşına deyil, qardaşı Dülək Uranla birlikdə alıb.

Alp Rüstəm. “Kitab”da Rüstəm obrazı ilə bağlı üç antroponimik model müşahidə olunur: Alp Rüstəm; Dözən oğlı Alp Rüstəm; Toğsun oğlı Rüstəm. Bu modellərdən ikincisi daha intensivdir, üçüncüsünə isə cəmi bir dəfə təsadüf edilir. Digər tərəfdən, ikinci və üçüncü modellərdəki sözlərdən, daha doğrusu, Toğsun və Dözən adlarından belə anlaşılır ki, Rüstəm adını daşıyan iki qəhrəman var: Toğsun oğlu Rüstəm; Dözən oğlu Rüstəm. Bəzən qorqudşünaslıqda da bu cür təqdim olunur. Amma Toğsun və Dözən adları bir qəhrəmanın (Rüstəmin) atasının iki adla təqdimindən başqa bir şey deyil. Bu, Alp Rüstəmlə Dülək Uranın birlikdə təqdim olunduğu sintaktik bütövlərdə daha aydın görünür: Dülək Uran obrazı müşahidə olunan birinci sintaktik bütövdə “Toğsun oğlı Rüstəm(...Əlli yedi qəl`əniŋ kəlidin alan İlək qoca oğlı Dülək Uran... Üç kərrə yağı görməsə, qan ağlıyan Toğsun oğlı Rüstəm... D-206); ikinci sintaktik bütövdə “Dözən oğlı Alp Rüstəm” (Dönəbilməz Dülək Uran, Dözən oğlı Alp Rüstəm... Bəkiliŋ evində içərlərdi ... D-260); üçüncü sintaktik bütövdə isə Alp Rüstəm” (Əmən gəlsün, Alp Rüstəm gəlsün, Dönəbilməz Dülək Uran gəlsün... D-294) şəklindədir. Deməli, Toğsun və Dözən eyni qəhrəmanın adıdır. Başqa bir fakta müraciət edək. Toğsun oğlu Rüstə-

min “...yağı görməsə, qan ağlıyan” bədii təyini ilə Alp Rüstəmin dilindən verilmiş “eki qardaş bəbəgin öldürüb zəlil gəzən” feli birləşməsi semantikasına görə, əsasən, eyni yuvaya daxil olur: düşmən görmədikdə, onu öldürmədikdə qan ağlayan Rüstəm; iki qardaşı uşağını öldürərək zəlil gəzən Rüstəm. Şübhəsiz ki, burada ziddiyyətli məqamları da nəzərə almaq lazımdır: düşmənini öldürən Rüstəm şaddırsa, doğmasını öldürən Rüstəm kədərlidir, zəlil gəzir. Deməli, Toğsun da, Dözən də Alp Rüstəmin atasının adı kimi çıxış edir.

Yuxarıda təqdim etdiyimiz antroponimik modellərdəki apelyativləri belə səciyyələndirmək olar: dözən – tab gətirən, dözən, igid; toğsun – yüksəlsin, ucalsın, yaxud tokısın – vursun, döysün; alp – igid, qəhrəman; Rüstəm – sağlam, cüssəli, pəhləvan, qəhrəman.

Alp Rüstəmin antroponimik modellərinə, eləcə də dilindən verilmiş “eki qardaş bəbəgin öldürüb zəlil gəzən” feli birləşməsinin semantikasına əsaslanaraq qohumluq əlaqələri ilə bağlı müəyyən fikirlər söyləmək olar:

babası, nənəsi və anası haqqında məlumat yoxdur.

atası – Dözən (Toğsun)

qardaşı – mətndə ona işarə olunur

qardaşı uşaqları – mətndə onlara işarə olunur.

Aruz. Antroponimik modeli bütövlükdə belədir: “At ağuzlu Aruz qoca”. Qorqudşünaslıqda “atağızlu” ləqəbi igid, mərd, cəsur, “Aruz” bəxt, səadət, xoşbəxtlik, uğurlu, “qoca” isə ağsaqqal, hörmətli, möhtərəm mənasında izah olunur. Onun bir sıra səciyyəvi cəhətləri, hətta Qazan xanla qohumluq əlaqəsi (Qazanın dayısı olması) bədii təyinində açıq-aydın şəkildə ifadə edilib: “Altmış ərkəc dərisindən kürk eləsə, topuqlarını örtmiyən, altı ökəc dərisindən külah etsə, qulaqlarını örtmiyən, qolu-budı xırancə, uzun baldırları incə, Qazan bəgüŋ tayısı At ağızlu Uruz qoca...” (antroponimik modeldəki “Uruz” adının “Aruz”la müvazi olaraq işləndiyi qeyd olunur).

“Kitab”da Aruzun babası və nənəsi, atası və anası haqqında heç bir informasiya yoxdur. Amma bir sıra dastan və rəvayətlərdə onun Əfrasiyabın (Tuŋa Tegin) oğlu olduğu göstərilir. Bu istiqamətdə araşdırmalar aparmış O.Ş.Gökyayın bir fikrini eynilə təqdim etmək yerinə düşür: “...Efrasiyab, Türk və İran rivayetlerine göre Hazer Denizi`ni kuzeyden və güneyden dolaşmıştır. Türk destanlarında Efrasiyabın oğlu Alp Aruz Demirkapı`yı, yeni Doğu – Kafkasya`dakı Derbendi açmıştır”[1]. Şübhəsiz ki, Aruzun qohumluq əlaqələrinin heç də hamısını məhz “Kitab”a istinadən müəyyənləşdirmək mümkün deyil. Amma bu da var ki, Aruzun qohumluq əlaqələrinin böyük bir hissəsini “Kitab”dakı sintaktik bütövlərdə təsadüf olunan “Mənim adım sorarsaŋ - Aruz oğlu Basatdır” (Basatın dilindən). “Tayım Uruzı gördim (Qazanın dilindən) tipli cümlələrin semantik yükünə əsaslanmaqla, eyni zamanda bu tip cümlələri digər parçaların məzmunu ilə əlaqələndirməklə dəqiqləşdirmək mümkündür. Məsələn, Qazanın dilindən verilmiş “Qartaşım Qaragünəyi gördim...”, “Tayım Urızı gördim” cümlələrinin mətn semantikası müstəvisində qarşılaşdırılması Aruzla Qaragünənin, Aruzla Qarabudağın, Aruzla Burla xatunun, Aruzla Uruzun... hətta Aruzla Qam Ğanın qohumluğu barədə dəqiq fikir söyləməyə imkan verir. Bu mənada Aruzun qohumluq əlaqələrini aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

arvadı – adı çəkilməsə də, oğullarına görə müəyyən etmək olur. Digər tərəfdən, Beyrəyin dilində Aruzun arvadına açıq-aydın işarə olunur: “Aldayuban ər tutmaq övrət işidir, Övrətiŋdənmi öyrəndiŋ sən bu işi qavat?! (D-297).

oğlu - Basat

oğlu – Qıyan Səlcik

nəvəsi – Dondar (Tundar,Tundaz)–Qıyan Səlcikin oğlu

gəlini – Qıyan Səlcikin arvadı, mətndə adı çəkilməsə də, ona birbaşa işarə olunur: “Qarındaşım Qıyanı öldürmişsən. Ağca yüzli yengəmi tul eləmişsən” (Basatın dilində)

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, CXLII.

əmizadəsi – Baybican
əmizadəsi – Dəli Qarçar (Baybicanın oğlu)
əmizadəsinin qudası – Baybörə (Baybicanın qudası)
əmizadəsinin kürəkəni – Beyrək (Baybicanın kürəkəni)
bacısı – Ulaşın arvadı, Qazanın anası
bacısının əri – Ulaş
bacısı oğlu – Qazan (Ulaşın oğlu)
bacısı oğlu – Qaragünə (Ulaşın oğlu)
bacısı nəvəsi – Uruz (Qazanın oğlu)
bacısı nəvəsi – Qarabudaq (Qaragünənin oğlu)
bacısı gəlini – Burla xatun (Aruzun bacısının gəlini, Qazanın arvadı)
bacısı oğlunun qayınatası – Bayındır (Qazanın qayınatası)
bacısı oğlunun qayınatasının atası – Qam Ğan (Qazanın qayınatası Bayındırın atası)...

Bir sıra araşdırmalarda Təpəgözün atası - Qoŋur qoca Sarı çoban Aruzun nəslindən, qanından hesab olunur: "...Elə məsələnin canı ondadır ki, Alp Aruz insana bənzəməyən məxluqu (halbuki Təpəgözdən doğma atası Sarı Çoban imtina etmişdi) öz qanından hesab edib evinə gətirmişdi. Deməli, qədim insanlar onlara tanış ərazidə rastlaşdıqları bütün varlıqların bir-biri ilə "qan qohumluğuna" inanırdılar"[1]. Bu baxımdan "Qoŋur qoca Sarı çoban" da şərti olaraq Aruzun əmizadəsi kimi verilə bilər.

Aruz qoca barədə bir cəhəti də qeyd edək ki, qorqudşünaslıqda onunla bağlı işlədilmiş "toquz qoca başları" rütbəsinin semantikası hələ də kifayət qədər əsaslandırılmayıb. Xalıq Koroğlu yazır: "...Aruz qocanın zahiri görünüşü və geyimi onun qəhrəman xarakterindən xəbər verir. Bir yerdə onun doqquz qoca nəslinin başçısı adlandırılması heç cür izah olunmur. Bəlkə, bu, Orxon-Yenisey abidələrindəki doqquz oğuzla bağlıdır?"[2]. Bu tip suallara Füzuli Bayat müəyyən qədər aydınlıq gətirir. Daha doğrusu, iki

[1] R.Qafarlı. Mif və nağıl. Bakı, 1999, s.73.
[2] X.Koroğlu. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, s.177

fikir söyləyir: “...Doquz qoca başları” isə doqquz Oğuz tayfasının başçısı Qazan bəyin dayısı At ağızlı Alp Aruzdur. KDQ-dən bilindiyinə görə Aruz Boz Oqlara (Daş Oğuz) daxil olan doqquz tayfanın – boyun başçısıdır (M.Kaşqari Boz Oqlara on boyun daxil olduğunu göstərir: kayı, bayat, qaraevli, yazır, döyər, dodurqa, avşar, qızık, bəydili, qarkın)...”[1]; “...Aruz qocanın ağsaqqallar Şurasına daxil olan Uşun Qoca, Qazılıq Qoca, Kanqlı Qoca, Duxa Qoca, Əŋsə Qoca həm də tayfa bəyləridir (kanqlı, usun, duxa, kazık və s. tayfalar. KDQ-də Aruza “doqquz qoca başı Aruz qoca” deyilməsi və onun şuraya rəhbərlik etməsi göstərir ki, əski doqquz Oğuz tayfa birliyi rudiment şəklində xatırlanmışdır. Əslində isə qocaların sayı altıdır ki, bunlar da bozok-üçok tayfalarının başçılarıdırlar...”[2]. Orxon-Yenisey abidələrindəki “toquz oğuz bəgləri” tipli ifadələrə, M.Kaşğarinin “Divan”ına, eləcə də “Kitab”a istinadən söylənilmiş bu fikirlərlə razılaşmaq da olar. Amma ən sanballı mənbə elə “Kitab”ın özüdür – tezisinə söykənərək aşağıdakıları qeyd etmək olar:

– “Kitab”da qocaların sayı altı yox, on birdir: Aruz qoca, Buŋlu qoca, Duxa qoca, Əŋsə qoca, Ğəflət qoca, İlək qoca, Qaŋlı qoca, Qazılıq qoca, Qoŋur qoca, Uşun qoca, Yapağlu qoca. Bu qocalardan Qoŋur qoca daha çox mifik obrazlarla (Pəriqız, Təpəgöz) bağlı təsvir olunduğu üçün həmin sistemdən kənarda qala bilər. Aruz qoca isə “doqquz qoca”nın başçısıdır, yəni özündən başqa doqquz qoca var. Deməli, “toquz qoca başları” rütbəsindəki “doqquz qoca” “Kitab”ın poetik strukturunda paylanmış vəziyyətdədir. “Başçısı” anlamlı “başları” sözü isə Alp Aruzun Oğuz cəmiyyətindəki statusu ilə səsləşir. Bu detal da “toquz qoca başları” rütbəsinin “Kitab”ın ümumi semantik yükü ilə bağlandığını təsdiqləyir;

– yuxarıdakı izahlarda İlək qoca, Ğəflət qoca, Buŋlu qoca və Yapağlu qoca nəzərə alınmadığı üçün qocaların sayı altı götürü-

[1] Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. II cild, Bakı, 2000, s.90.
[2] Yenə orada, s.91

lüb. Qeyd edək ki, qorqudşünaslıqda Ğəflət qoca “qoqar”, İlək qoca isə ilik (eliq) etnonimi ilə əlaqələndirilir. Buŋlu qoca ilə Yapağlu qoca isə, əslində, adi adamlar deyil. ən azı ona görə ki, Təpəgöz kimi qaniçənin yemək bişirəni statusunda çıxış edirlər. Həm də bu statusu reallaşdıran müdriklər müdriki Dədə Qorquddur: “Dədə Qorqud döndi. Oğuza gəldi. Aydır: “Buŋlu qoca ilə Yapağlu qocayı Dəpəgözə verüŋ, aşın pişürsün!” (D-220).

– “toquz qoca başları” rütbəsindəki “toquz” uğurlu, sakral bir rəqəm kimi düşünülə bilir. Bu da M.Kaşğarinin “Divan”ında işlənmiş “tokuz tuğluğ xan=doqquz tuğlu xan və ya xaqan” ifadəsindəki “tokuz” sözü ilə eyni xətdə birləşir: “Xanın vilayəti nə qədər çox, dərəcəsi nə qədər yüksək olursa-olsun, tuğu doqquzdan artıq ola bilməz. Çünki bu, uğurlu rəqəmdir” (MK. III, Bakı, 2006, s.135.).

Basat. VIII boyun əsas qəhrəmanlarından biridir; XII boyda da müşahidə olunur. Basat adının mənası barədə 1999-cu ildə “boy”un semantik tutumuna əsasən söylədiklərimi cüzi dəyişmələrlə yenidən təqdim etməyi məqsədəuyğun bilirəm: “İgidlik simvollu Basat şəxs adında “at basubən” feli birləşməsinin (“...apul-apul yürüyişi adam kibi. “At basubən, qan sümürər” cümləsindəki birləşmə nəzərdə tutulur) sintaktik-semantik yükü daşlaşmış vəziyyətdədir. Dəqiq desək, “at basubən” birləşməsində -uban feli bağlama şəkilçisi ellipsisə uğramış, qeyri-müəyyən təsirlik haldakı “at” zooleksemi isə “bas” felindən sonra işlənmişdir: at basubən=at bas=basat (Basat)”[1]. Bir sıra ifadələrdə Basatın səciyyəvi cəhətləri göstərilir, igidliyi qabardılır. Onun bədii təyini kimi çıxış edən bəzi misralara diqqət yetirək:

Avcına sığmayan əlüklü oxlı,
Ərdil təkə buynızından qatı yaylı
İç Oğuzda, Taş Oğuzda adı bəllü,
Aruz oğlı xanım Basat, maŋa mədəd!

[1] Ə.Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, 2007, s.68.

Bu misralarda Basatın iki keyfiyyəti açıq-aydın görünür: lələkli oxu ovucuna sığmır, bərk yayı təkə buynuzundandır; adı İç Oğuz və Daş Oğuzda məşhurdur.

“...Mənim adım sorarsaŋ – Aruz oğlı Basatdır” cümləsinin məna yükü Basatın qohumluq əlaqələrini dəqiqləşdirməyə, əsasən, kifayət edir (bax: Aruzun qohumluq əlaqələri). Amma dəqiqləşdirmə prosesində Basatın dilindən verilmiş bir sıra cümlələrin də rolunu inkar etmək olmaz. Belə ki, həmin cümlələrdə Basat doğma qardaşı “Qıyan”ın adını konkret olaraq ifadə edir: “Qarındaşım Qıyanı öldür-mişsən”. Basatın dilindən verilmiş bu misraya sintaktik bütöv daxilində nəzər salaq:

“Mərə qavat! Ağ saqallu babamı ağlatmışsan,
Qarıcıq ağbirçəklü anamı bozaltmışsan.
Qarındaşım Qıyanı öldürmişsən.
Ağca yüzlü yengəmi tul eləmişsən.
Ala gözlü bəbəklərin öksüz qomışsan....”

Məhz bu tip parçaların sintaktik-semantik tutumuna söykənməklə bir neçə məsələyə aydınlıq gətirmək olar: Təpəgöz Basatın atasını ağladıb, anasını incidib, Qıyan adlı qardaşını öldürüb, yengəsini (böyük qardaşının arvadını) dul, uşaqlarını yetim qoyub... Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazım gəlir: digər sintaktik bütövlərdə Qıyan Səlcikin arvadı və uşaqları barədə informasiyalara təsadüf olunmur. Beləliklə, Basatın qohumluq əlaqələri barədə aşağıdakıları söyləmək olar:

atası – Aruz

anası – adı çəkilməsə də, mətndə ona işarə olunur (qarıcıq ağbirçəklü anam)

qardaşı – Qıyan Səlcik

qardaşı oğlu – Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)

qardaşı arvadı, yengəsi – Qıyan Səlcikin arvadı (mətndə ona birbaşa işarə edilir ... ağca yüzlü yengə)

bibisi – Aruzun bacısı, Qazanın və Qaragünənin anası

bibisinin əri – Ulaş

bibisi oğlu – Qazan (Ulaşın oğlu)

bibisi oğlunun arvadı, bibisi gəlini – Burla xatun

bibisi oğlunun qayınatası – Bayındır

bibisi oğlu – Qaragünə (Ulaşın oğlu)

bibisi oğlunun oğlu, bibisi nəvəsi– Uruz (Qazanın oğlu)

bibisi oğlunun oğlu, bibisi nəvəsi - Qarabudaq (Qaragünənin oğlu)

bibisi oğlunun qızı, bibisi nəvəsi – Qazanın qızı, Qarabudağın arvadı (“...gəlübən Qazanıŋ qızın ərliklə alan... Qarabudaq). Bu cümlənin semantikası obrazların qohumluq şaxəsini bir az da genişləndirməyə imkan verir: Qarabudaq Qazanın təkcə qardaşıoğlu yox, həm də kürəkənidir; Basatın bibisi nəvələri ailə qurub (Qaragünənin oğlu ilə Qazanın qızı); Basatın bibisi oğulları qudadır (Qazan və Qaragünə)

əmizadələri – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək

Şübhəsiz ki, Basatın Oğuz cəmiyyətindəki rolunu həm də bu cür qohumluq əlaqələri kontekstində işıqlandırmaq mümkündür (sonrakı səhifələrə bax).

Baybörə. “Kitab”da Qam börə, daha çox isə Baybörə şəklində işlənmişdir. Qorqudşünaslıqda bu adın komponentləri belə izah olunur: qam-şaman, börü-qurd, bay-varlı, dövlətli. “Qam börəniŋ oğlı Bamsı Beyrək” modelində onun Beyrəyin atası olması birbaşa görünür. “Baybican bəg aydır: ...mənim qızım Baybörə bəg oğlına beşikkərtmə yavuqlı olsun!” cümləsində isə Baybörə ilə Baybicanın quda olacağına açıq-aydın işarə olunur. Baybörənin qohumluq münasibətlərinə də məhz bu tip detallar kontekstində aydınlıq gətirmək olar:

babası, nənəsi, atası və anası haqqında məlumatlara rast gəlinmir

arvadı – mətn kontekstində anlaşılır (...Beyrəgiŋ atası-anası aydır...)

oğlu – Beyrək

qızları – mətndə adları çəkilmir, amma onlara işarə edilir: “Beyrək dəxi yedi qız qarındaşını yedi yigidə verdi”. Bu cümlənin

semantik yükü “Baybörənin yeddi kürəkəni olub” fikrini də reallaşdırır.

gəlini – Banıçiçək (Baybicanın qızı)

qudası – Baybican

oğlunun qaynı – Dəli Qarçar (Baybicanın oğlu)

qudasının əmizadələri – Aruz, Basat, Qıyan Səlcik, Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)

Bayındır xan. Bu ad Drezden nüsxəsində iki cür yazılıb: Bayandar, Bayındır. Semantik yükü daha çox “varlanmaq”, “varlandırmaq” kimi izah olunur. Atasının adı antroponimik modelində konkret olaraq verilir: “Qam Ğan oğlı xan Bayındır”. “Xan qızı Boyı uzun Burla xatun Qazanın gəldügin eşitdi” cümləsi, eyni zamanda Qazanın bədii təyinlərindən biri kimi işlənmiş “Bayındır xanıŋ göygüsü” ifadəsi qızı Burla xatun və kürəkəni Qazan barədə müəyyən təəssürat yaradır. Bayındır xanın qohumluq əlaqələri də həmin detallar və ümumən “Kitab”ın poetik strukturu kontektində açılır ki, bu da, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

babası, nənəsi və anası haqqında heç bir detala təsadüf olunmur

arvadı – mətndə görünmür, amma Burla xatuna görə bərpa oluna bilər

atası – Qam Ğan

qızı – Burla xatun

qudası – Ulaş (Qazanın atası)

kürəkəni – Qazan

nəvəsi – Uruz (Qazanın oğlu)

nəvəsinin əri – Qarabudaq (Qazanın qardaşı oğlu, Qaragünənin oğlu)

kürəkəninin qardaşı – Qaragünə (Qazanın qardaşı)

kürəkəninin qardaşı oğlu – Qara budaq (Qaragünənin oğlu)

kürəkənin dayısı – Aruz (Qazanın dayısı)

kürəkənin dayısı oğlu – Basat

kürəkənin dayısı oğlu – Qıyan Səlcik

kürəkənin dayısı nəvəsi– Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)

kürəkənin dayısının əmizadələri – Baybican və onun övladları: Dəli Qarçar; Banıçiçək... (Aruzun əmizadələri)

Uruzla bağlı sintaktik bütövlərdə dədə (baba) və baba (ata) sözlərinin mənasına aydınlıq gətirilir, daha doğrusu, Qazanın ata, Bayındırın isə baba statusunda çıxış etməsi obrazlı şəkildə canlandırılır: “Məgər sən xan Qazanın oğlı degilsən?” – dedi. Uruz qaqdı, aydır: “Mərə qavat, mənim babam Bayındır xan degilmidir?” Ayıtdı: “Yox, ol, ananıŋ babasıdır, səniŋ dədəŋdir”. Bir cəhəti də qeyd edək ki, Drezden nüsxəsinin 67-ci səhifəsində Qarabudaq Bayındır xanın oğlu kimi təqdim olunur: “Bayındır xanıŋ qarşusunda oğlı Qarabudaq bay tayanub turmışdı”. M.Ergin Vatikan nüsxəsində Qarabudağın məhz Qaragünənin oğlu kimi verildiyini göstərir: “Hanuŋ karşusında Kara Göne oğlı Kara Budak yay tayanup turmış – idi” (Ankara, 1958, s.116). Bu mənada Qarabudaq Bayındırın yox, Qaragünənin oğlu kimi təhlil olunmalıdır.

Baybican. Müxtəlif formalarda transkripsiya olunub: Baybecan, Pay Piçen, Baybican. Semantikasına görə biçən, kəsən, doğrayan anlamlı “peçeneq” etnonimi elə eyni xətdə birləşir. Onun qohumluq münasibətlərini daha çox “...mənim qızım Baybörə bəg oğlına beşikkərtmə yavuqlı olsun!...”; “...bu otağ Baybican bəg qızı Banıçiçəgiŋdir”; “Ay oğul, Banıçiçəgiŋ bir dəli qartaşı vardır, adına Dəli Qarçar deyirlər” kimi cümlələrin məna tutumu əsasında müəyyənləşdirmək olar:

babası və nənəsi, atası və anası barədə heç bir informasiya yoxdur

arvadı – mətn kontekstində anlaşılır (...Baybican bəgə bir qız verdi...)

oğlu – Dəli Qarçar

qızı – Banıçiçək

kürəkəni – Beyrək

qudası – Baybörə

əmizadələri – Aruz, Basat, Qıyan Səlcik, Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)

Beyrək. Balaca qurd mənasında izah olunur, bədii təyinində bir sıra keyfiyyətləri qabardılır: “Parasarıŋ Bayburd hasarından parlayıb uçan, ap-alca gərdəginə qarşu gələn, yedi qızıŋ umıdı, Qalın Oğuz imrəncisi, Qazan bəgin yınağı, Boz ayğırlu Beyrək...” (D-61). Oğuz igidi Beyrəyin qohumluq münasibətlərini bir sıra cümlələrin semantikasına əsasən dəqiqləşdirmək mümkündür:

“Qam börəniŋ oğlı Bamsı Beyrək boyını bəyan edər...” (D-66) – atasının adı birbaşa ifadə olunur;

“Oğıl, məgər sən istədigiŋ qız Baybican bəg qızı Banıçiçək ola?!” (D-81) – qayınatası Baybicana işarə olunur. Bu qohumluq dərəcəsi boyun sonunda tam real şəkildə təqdim edilir: “Baybörə bəgiŋ oğlancuğı Beyrək Baybican məlikin qızın aldı...” (D-121).

Bu nümunələrə, eyni zamanda “Kitab”dakı digər sintaktik bütövlərə istinad edərək Beyrəyin qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

babası və nənəsinin kimliyi barədə məlumatlara rast gəlinmir

atası – Baybörə

anası – adı çəkilmir, amma mətndə epizodik bir obraz kimi görünür: “Beyrəgiŋ anası – atası aydır: Dilüŋ içün öləyiŋ gəlincigüm!” (D-117)

bacıları – adları çəkilməsə də, onlara “Kitab”da açıq şəkildə işarə olunur: “Beyrək dəxi yedi qız qarındaşını yedi yigidə verdi” (D-121). Bu cümlənin semantik tutumu Beyrəyin yeddi yeznəsindən də bəhs etməyə imkan verir.

arvadı – Banıçiçək (Baybicanın qızı)

qayınatası – Baybican

qaynı – Dəli Qarçar

qayınatasıının əmizadələri – Aruz, Basat, Qıyan Səlcik, Dondar

qayınatasının əmizadəsinin bacısı oğulları – Qazan, Qaragünə (Baybicanın əmizadəsi Aruzun bacısı oğulları)

qayınatasının əmizadəsinin bacısı nəvələri – Uruz, Qarabudaq... (Baybicanın əmizadəsi Aruzun bacısı nəvə-ləri)...

Yuxarıdakı qohumluq əlaqələrini (sonuncular nəzərdə tutulur) dayı-bacıoğlu müstəvisində araşdıran S.Rzasoyun fikirləri maraq doğurur: “...İç Oğuz – Daş Oğuz münasibətləri qohumçuluq (qohumluq – Ə.T.) korrelyasiya oxunu ortaya qoymuş olur... Qazan-Aruz və Beyrək-Aruz qoşalıqları **İçoğuzların Daşoğuzların bacısı uşaqları olması** korelyativ oxu ilə birləşir. İlk baxışdan adama elə gəlir ki, sonuncu boy süjetinin epik konfliktinin kontekstində Dayı – Bacıoğlu qoşalığının təhlil səviyyəsi kimi götürülməsi təsadüfidir. Ancaq yada salaq ki, sonuncu boyda məhz bu model **(Aruzun Qazanın dayısı olması və Beyrəyin Daşoğuzlardan qız alması)** xüsusi olaraq qabardılır (süjet aktuallığı qazanır)... Diqqət edək: Qazan Aruzun bacısı oğludur. Beyrək daşoğuzlardan qız almışdır. Bu iki informasiya bloku paradiqmatik düzümdə semiotik aspekti ortaya qoymuş olur:

Qazan	Aruzun	bacısı oğludur
Beyrəyin uşağı	Daşoğuzların	bacısı oğludur

Daşoğuzlu qızdan doğulmuş Qazanla Beyrəyin daşoğuzlu qızdan doğulacaq potensial uşağı eyni sütunda dayanır və **Bacıoğlu invarinatına** girir...”[1]. Bu fikirləri belə səciyyələndirmək olar:

– bir sıra paradiqmatik düzümlərdə semiotik aspektlər müəyyənləşdirilib ki, bu da “Kitab”ı linqvopoetik baxımdan tam mənimsəmədən mümkün deyil;

– bərpa olunan strukturlar “Kitab”ın poetik sistemi və semantikası ilə birbaşa bağlanır;

– semiotik aspektin nəticəsi olaraq verilmiş sxem assosiativ olaraq “Qazanla Beyrəyin oğlu xalaoğludur” qənaətini də reallaşdırır ki, bu da “Kitab”ın semantik yükünə uyğun gəlir.

K.Abdulla isə “Kitab”dakı dayı-bacıoğlu münasibətlərini daha çox dayının fetişi və ananın fetişi kontekstində araşdırıb:

[1] S.Rzasoy. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, 2004, səh.101-102.

“...Dayı ilə bacıoğlu münasibətlərinin fetişləşdirilməsi, başqa şəkildə desək, adi avankulat olan bu hal Dastanda açıq şəkildə olmasa da, hər halda Qazan-Aruz münasibətlərində öz əksini tapır. Aydındır ki, dayının fetişi ananın fetişi ilə, yəni bütövlükdə götürsək, matriarxatın bizim təhlilin dilində desək, keşmişlə bağlı bir haldır və bu mənada dayı öz-özlüyündə artıq köhnəni simvolizə edən bir qüvvə kimi özünü göstərir. Dayı timsalında köhnəyə - keçmişə münasibət Qazanın, Beyrəyin ölümü ilə əlaqədar gördüyü tədbirlərdə də öz əksini tapır”[1].

“Kitab”ın poetik strukturundan aydın olur ki, Qazanın anası Aruzun bacısıdır, yəni Aruz Qazanın dayısıdır. Beyrək də Aruzun nəslindən qız alıb, yəni qayınatası Baybicanla Aruz eyni nəsildəndir: “...Bəglər, Beyrək bizdən qız almışdır, güyəgümizdir”. (D-295). Bu mənada Beyrəyin digər qohumluq dərəcəsini, daha doğrusu, uzaq qohumluğunu şərti olaraq belə bərpa etmək olar:

bacanağı – Ulaş (Qazanın atası)

bacanağının qudası – (Ulaşın qudası Bayındır)

bacanağının qudasının atası – Qam Ğan (Ulaşın qudası Bayındırın atası)

bacanağının oğlu – Qazan (Ulaşın oğlu)

bacanağının oğlu – Qaragünə (Ulaşın oğlu)

bacanağıının oğlunun arvadı – Burla xatun (Qazanın arvadı)

bacanağının oğlunun qayınatası – Bayındır (Qazanın qayınatası)

bacanağının nəvəsi – Uruz (Ulaşın nəvəsi)

bacanağının nəvəsi – Qarabudaq (Ulaşın nəvəsi)...

Bu şəcərəyə əsaslanmaqla “Kitab”dakı başqa qohumluq əlaqələrinə də işıq salmaq olar: Banıçiçək – Qazanın dayısı qızı kimi, Beyrək – Qazanın dayısı qızının əri kimi, Qazan – Banıçiçəyin bibisi oğlu kimi, Uruz – Banıçiçəyin bibisi nəvəsi kimi götürülə bilər. Belə bir qohumluq əlaqəsi assosiativ olaraq bəzi məqamları da yada salır: Aruz tərəfindən qılınclanmış Beyrək can verərkən

[1] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.43-44.

Banıçiçəyin gələcək taleyini də düşünür. O istəmir ki, “üç öpüb – bir dişləyib, qızıl üzüyü barmağına taxdığı” Banıçiçək ömrünü Basatla çürütsün (qeyd etdiyimiz kimi, Basat Banıçiçəyin əmizadəsidir): “Ağca yüzli görklimi Aruz oğlı Basat gəlüb almadıŋ” (D-299). Əksinə, təkidlə deyir ki, Qazan Banıçiçəyi oğluna (Uruza) alsın: “Qazan maŋa yetişsün. Mənim qanım Aruza qomasun. Ağca yüzlü görklümi oğlına alı versün” (D-299). Boyun, həm də “Kitab”ın sonunda bəlli olur ki, Qazan Beyrəyin qanını dayısından alır: “...Qaragünə atdan endi. Aruzın başın kəsdi” (D-302). Bu detal isə Banıçiçəyin sonrakı taleyi ilə bağlı müəyyən süjetləri bərpa etməyə imkan yaradır: göz açaraq gördüyü, könül verib sevdiyi Beyrəyin ölüm xəbərini eşidəndə payız alması kimi al yanağını dartan, yırtan Banıçiçək Basata yox, Uruza könül verir, qayınatası Qazanın, qayınanası Burla xatunun hörmət və məhəbbətini qazanır, xanımlar xanımı Burla xatunun ən layiqli davamçısı statusunda çıxış edir... Onu üç öpüb, bir dişləyən Beyrəyi isə qəlbinin dərinliklərində saxlayır, şam kimi yandığını, için-için ağladığını bir kimsəyə bildirmir, taleyin hökmü ilə barışır...

Bəkil. Etimologiyası ilə bağlı müxtəlif fikirlər var. Konkret desək, gözləmək, qorumaq, elin bəyi və s. kimi mənalarda izah olunub. Bəkilin qohumluq münasibətlərini əks etdirən nümunələrə isə az təsadüf olunur: Oğlancıqları qarşu gəldi, oxşamadı (D-238); Oğlancuğı Əmran bəhadır babasına qarşu gəldi (D-240); Xatun ayıtdı: ...Kişi, qoynında yatan həlalına sirrini deməzmi olur? (D-242). Bu cümlələrin semantik yükü Bəkilin qohumluq dərəcəsi ilə bağlı aşağıdakıları qeyd etməyə imkan verir:

babası və nənəsi, atası və anasının kimliyini əks etdirən nümunələrə rast gəlinmir

arvadı (xatunu, halalı) – mətndə adı çəkilməsə də, əsas obrazlardan biri kimi çıxış edir

oğlu – Əmran

digər oğlu – mətndə ona birbaşa işarə olunur
(yuxarıdakı nümunələrə bax)

gəlini – mətndə ona işarə edilir ("Ala gözlü oğlına al duvaxlı gəlin aldı")

Bəgdüz Əmən. Onun ləqəbi kimi işlənmiş "bığı qanlı" ifadəsi igidlik məzmunludur. "Bəgdüz Əmən" modelində "bəg" titul, "düz" doğru, sədaqətli, "əmən" isə məşhur, nəcib mənalarında şərh olunur. Bəgdüzün bir sıra xarakterik cəhətləri onun bədii təyinində obrazlı şəkildə canlandırılıb: "Varıban peyğəmbəriŋ yüzini görən, gəlübəni Oğuzda səhabəsi olan, acığı tutanda bıqlarında qan çıqan bığı qanlu Bəgdüz Əmən..." "Kitab"ın poetik strukturunda Bəgdüzün qohumluq əlaqələrinin ifadə edən detallar yox dərəcəsindədir. Diqqətçəkən nümunələrdən biri isə Qazılıq qoca oğlu Yeynəyin dilində müşahidə olunur: "Dayım Əmən imiş, anı bildim. Döndüm ol ərə səlam verdim" (D-207). Bəgdüzün qohumluq münasibətlərinə də, əsasən, bu cümlə kontekstində aydınlıq gətirmək mümkündür (şübhəsiz ki, şərtilik nəzərə alınmaqla):

bacısının əri, kürəkəni – Qazılıq qoca

bacısı oğlu – Yeynək (Qazılıq qocanın oğlu)

Şərti olaraq təqdim etdiyimiz bu qohumluq əlaqələri ilə bağlı bəzi detallara aydınlıq gətirmək lazım gəlir: O.Ş.Gökyayın fikrincə, "Kitab"da "Əmən" adlı üç qəhrəman var: Emen (Bin Bügdüz başları), Emen (Bıyığı – kanlu Bügdüz), Emren (İstanbul, 2000, səh.322). Fikrimizcə, bu, eyni qəhrəmanın müxtəlif adlarla təqdimindən başqa bir şey deyil: birincisi, ona görə ki "Emen (Bin Bügduz başları) – Əmən (biŋ Bəgdüz başları)" IV boyda Aruzla birlikdə, daha dəqiqi, ardıcıl sıralanmış cümlələrdə təqdim olunur: "Anuŋ ardınca biŋ Bəgdüz başları Əmən yetdi. Anuŋ ardınca toquz qoca başları Aruz yetdi" (D-151); ikincisi, "Emen (Bıyığı – kanlu Bügdüz) – Əmən (Bığı qanlu Bəgdüz)" VIII boyda yenə də Aruzla birlikdə məhz ardıcıl sıralanmış cümlələr kontekstində verilir: "Bığı qanlu Bəgdüz Əmən əlində zəbun oldı. Ağ saqallu Aruz qocaya qan qusdırdı" (D-219); üçüncüsü, XII boyda Aruzun köməyə çağırdığı bəylər sırasında Əmənin adı ilk olaraq çəkilir: "Aruz qayət səxt oldı. Taş Oğuz bəglərinə adam saldı: "Əmən gəlsün, Alp Rüstəm gəlsün, Dönəbilməz Dülək Uran gəlsün, gerü

qalan bəglər həb gəlsün!” – dedi” (D-294) dördüncüsü, XII boyda Aruz və Əmən adlarının nəinki ardıcıl verilmiş cümlələr, hətta bir cümlə daxilində yanaşı işlənməsi müşahidə olunur: “Taş Oğuz bəglərindən Aruz, Əmən və qalan bəglər bunı eşitdilər...” (D-292). Bu qənaətlər “Kitab”dakı digər cəhətlərə də işıq salır. İlk olaraq Əmənin qohumluq əlaqəsinin əhatə dairəsinin genişlənməsinə diqqət yetirək:

əmizadəsi – Qazanın qarıcıq anası
əmizadəsinin əri – Ulaş
əmizadəsinin oğlu – Qazan
əmizadəsinin oğlu – Qaragünə
əmizadəsinin nəvəsi – Uruz
əmizadəsinin nəvəsi – Qarabudaq
əmizadəsinin gəlini – Burla xatun
əmizadəsinin qudası – Bayındır xan...

Bügdüz Əmənlə bağlı digər cəhətləri isə belə ümumiləşdirmək olar: Daş Oğuzda ikinci şəxs statusunda çıxış edir; üç adla tanınan qəhrəmandır (Əmən, Bügdüz başları Əmən, Bığı qanlu Bəgdüz Əmən: buradakı bin “Bügdüz başları” titul, “Bığı qanlu” isə ləqəbdir.

Maraqlıdır ki, Aruzla Qazanın arasındakı soyuq müna-sibətlər Əmən – Qazan münasibətlərində də özünü göstərir. Məsələn, Aruzla Əmənin dialoqunda bu soyuq münasibət açıq-aşkar görünür: “Aruz aydır ki, “Mərə qavat, biz Qazana düşmənüz” – dedim. Əmən aydır: “Eyü demişsən” (D-295). Bu məqamda assosiativ olaraq Əmənin bacısı oğlu Yeynəklə Qazan, eyni zamanda Yeynəklə Qazanın qardaşı oğlu və kürəkəni Budaq (Qarabudaq) arasındakı münasibətlər də yada düşür: Yeynək bilərəkdən Qazanın (xalası oğlunun; hər ikisinin anası Daş Oğuzdan olduğu üçün belə bir qohumluq əlaqəsindən bəhs etmək olar) xristian keçmişinə işarə edir: “Qoŋur atlu Qazana “keşiş” deyən bəg Yegnək Turı ayğırına bindi” (D-37) (bax: Kafirlərin qohumluğu); Qarabudaq Yeynəyi boşboğazlığına görə ittiham edir: “Budaq aydar: “Bunda laf urub nedirsən? Çünki ər dilərsin, varub babaŋı qurtarsaŋa! Nə on

altı yıldır tutsaqdırr?” – dedi” (D-204). Şübhəsiz ki, bu cür detallar “Kitab”dakı başqa gizli motivlərin açılmasına da kömək edə bilər.

Buŋlu qoca. Təpəgözün xidmətçilərindən biri olan Buŋlu qoca epizodik obrazlardandır. Qorqudşünaslıqda “Buŋlu” adı iztirablı, kədərl; dəlisov, sərsəm kimi mənalarda izah olunur ki, bu da həmin obrazın boydakı statusu ilə birbaşa səsləşir. Buŋlu qocanın qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç nə söyləmək mümkün deyil.

Buğac. Yalnız I boyda işlənib. Bu adın mənası “Kitab”da tam aydın şəkildə ifadə edildiyi üçün heç bir şərh vermir və onu eynilə təqdim edirik: “Bayındır xanıŋ ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdir. Bir buğa öldürmüş səniŋ oğlıŋ” adı Buğac olsun...”. Buğacın qohumluğunu təsdiqləyən bir neçə nümunəyə nəzər salaq: “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyını bəyan edər...” (D-10); “Bəri gəlgil, aq südin əmdigim, qadunım ana!” (D-28).

babası və nənəsi ilə bağlı heç bir detala təsadüf olunmur

atası – Dirsə xan

anası – mətndə adı konkret olaraq çəkilməsə də, boyun əsas obrazlarından biri kimi görünür

Dədə Qorqud. “Kitab”da üstün mövqedə görünən bu modelin dörd dəfə “Qorqud ata” şəklində işlənməsinə rast gəlinir. Qorqudşünaslıqda bu modellərdəki sözlərin məna yükü barədə kifayət qədər bəhs olunub: dədə – yol göstərən, aqil, müdrik, ağsaqqal...; ata-rəhbər, tərbiyəçi, yolgöstərən...; qorqud – ruzi verən, ruzulu ata, xeyir qoruyan, xoşbəxtlik odu, bəxt odu, od tanrısı... Burada dədə və ata sözlərinin eyni semantik yuvaya daxil olmasını xüsusilə vurğulamaq lazımdır.

“Dastan”da Dədə Qorqudun bayat tayfasından olmasına birbaşa işarə edilir: “Rəsul Əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından, Qorqut ata diyər, bir ər qopdı” (D-2). Qohumluq əlaqələrini ifadə edən konkret nümunələrə isə təsadüf olunmur. Amma bunu da unutmaq olmaz ki, Dədə Qorqud Oğuz elinin kamil bilicisi, yol göstərəni, məsləhət verəni, boy boylayanı, soy soylayanıdır... Oğuz elinin beşikdəki körpəsi də, at belində döyüşən igidi

də, qocası, ahılı da onun üçün qohumdur, doğmadan doğma adamlardır... Sanki onların hər biri atası Qara Xocanın (bir sıra tarixi mənbələrdə belə göstərilir) yadigarlarıdır.

Dəli Domrul. Qorqudşünaslıqda “dəli” sözü daha çox igid, qorxmaz, “domrul” isə nəsil verən, həyat başlanğıcı mənasında şərh olunur. V boyun əsas qəhrəmanlarından biri kimi çıxış edən Dəli Domrulun qohumluq əlaqələri aşağıdakı kimidir:

babası və nənəsilə bağlı parçalara təsadüf olunmur

atası – Duxa qoca

anası – mətndə adı şəkilməsə də, əsas obrazlardan biri kimi görünür: “Toquz ay tar qarnımda götürdigim, oğul!” (D-165).

arvadı və oğulları – mətndə onlara birbaşa işarə olunur: “Yad qızı hələlım var, andan mənim iki oğlancığım var...” (D-166).

Dəli Dondar (Tundar, Tundaz, Tondaz). Bu antroponimik modeldəki “dəli” sözü igid, qəhrəman, “dondar” isə silahlandıran, döyüşə hazır edən mənasındadır. Dəli Dondarın bədii təyini belədir: “Dəmir qapu Dərvəndəki dəmür qapuyı dəpüb alan, altmış tutam ala köndəriniŋ ucında ər bəgürdən Qiyan Səlcük oğlı Dəli Donda ...” (D-60). Bu parçaya, eləcə də “Kitab”ın poetik strukturundakı uyğun nümunələrə söykənməklə Dəli Dondarın qohumluq əlaqələrinə aydınlıq gətirmək olar:

babası – Aruz

nənəsi – Aruzun arvadı

atası – Qıyan Səlcik

anası – mətn kontekstində müəyyənləşə bilir (bax: Aruzun qohumluğu)

əmisi – Basat

əmizadələri – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək...

əmizadəsinin qudası – Baybörə (Baybicanın qudası)

əmizadəsinin əri – Beyrək (Banıçiçəyin əri)

atasının bibisi – Qazanın anası, Aruzun bacısı

atasının bibisi oğlu – Qazan

atasının bibisi oğlu – Qaragünə

atasının bibisi nəvəsi – Uruz (Qazanın oğlu)

atasının bibisi nəvəsi – Qarabudaq (Qaragünənin oğlu)
atasının bibisi nəvəsi – Qazanın qızı (Qarabudağın arvadı)
atasının bibisi gəlini – Burla xatun (Bayındırın qızı)
atasının bibisi oğlunun qayınatası – Bayındır (Qazanın qayınatası)

Dəli Uran. Yalnız VII boyda işlənmişdir, apelyativlərinin semantik yükü ilə bağlı kifayət qədər bəhs olunub: “dəli” sözü igid, “uran” isə biçən, kəsən, vuran mənasında səciyyələndirilib. “Kitab”da cəmi bir dəfə işlənmiş Dəli Uranın “Əjdəhalar ağzından adam alan” bədii təyini birbaşa onun qəhrəmanlığını qabartmağa xidmət edir. Dəli Uranın qohumluq əlaqələrini ifadə edən parçalara rast gəlinmir.

Dəli Qarçar. Bu adın etimologiyası ilə bağlı 1999-cu ildə söylədiklərimi eynilə təqdim edirəm: “Dəli Qarçar antroponimik modelində “Dəli” ləqəbi igid mənasındadır. “Qarçar” antroponiminə isə tarixi-etimoloji prizmadan yanaşsaq, həmin antroponim “qaraca+ər” konstruksiyasının inkişafı əsasında yaranmışdır – fikrini söyləmək mümkündür... “Dəli Qarçar” antroponimik modelindəki hər üç apelyativ igidlik simvolludur: dəli (igid), qara//qaraca (böyük, qüdrətli, güclü), ər (igid, qəhrəman)...”[1]. III boyda qəhrəmanlardan biri kimi çıxış edən Dəli Qarçarın qohumluq münasibətləri ilə bağlı aşağıdakıları qeyd etmək olar:

atası – Baybican
anası – adı çəkilmir, mətn kontekstində müəyyənləşir
bacısı – Banıçiçək
bacısının əri – Beyrək
bacısının qayınatası – Baybörə
əmizadələri – Aruz, Basat, Qıyan Səlcik, Dəli Dondar

Dəmirgüci. Apelyativləri (dəmir+güc) igidlik, mərdlik məzmunludur. II boyda epizodik obrazlardan biri kimi görünən Dəmirgücinin qohumluq əlaqələrinin əhatə dairəsi o qədər də geniş deyil:

[1] Ə.Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, 1999, s.96.

qardaşı – Qaraca çoban

qardaşı – Qabangüci

Dəmür Tonlu Mamaq. Yalnız VIII boyda müşahidə edilir: “Dəmür Tonlu” igidlik məzmunlu ləqəbdir; “mamaq” apelyativi isə M.Kaşğarinin “Divan”ındakı öküz anlamlı “mama” sözü ilə səsləşir; “Kitab”da “Mamaq”ın qohumluq münasibətlərini ifadə edən nümunələrə rast gəlinmir.

Dirsə xan. Yalnız I boyda təsadüf olunann Dirsə antroponiminin Allah adam, diri adam mənasında olması ehtimal edilir. Müqayisələr göstərir ki, “Kitab”da Bayındır xan, Qazan xan, Aruz kimi Oğuz bəylərindən fərqli olaraq, Dirsənin qohumluq əlaqələri nisbətən zəif görünür:

arvadı, xatunu – boyun əsas qəhrəmanlarından olsa da, adı çəkilmir. Dirsə xan ona qavunım, verəgim, döləgim xan qızı, – deyə müraciət edir (Xan qızı, yerimdən tirayınmı?)

oğlu – Buğac

Dözən. İgidlik məzmunlu bir ad kimi səciyyələndirilir, daha doğrusu, dözən, tab gətirən mənasında izah olunur; Qohumluq əlaqələrini əks etdirən nümunələr çox azdır. “Dözən oğlı Alp Rüstəm” antroponimik modelinə görə onun Alp Rüstəm adlı oğlu olduğunu söyləmək mümkündür. Yaxud Alp Rüstəmin dilindən verilmiş “eki qardaş bəbəgin öldürüb zəlil gəzən” feli birləşməsinin semantikasına əsaslanmaqla Dözənin Alp Rüstəmdən başqa, oğlu və nəvələri də vardır – qənaətinə gəlmək mümkündür. Bunları aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

oğlu – Alp Rüstəm

oğlu – mətn kontekstində müəyyənləşir

nəvələri – mətn kontekstində müəyyənləşir

Duxa qoca. V boyda müşahidə olunan “Duxa” adının vur, döy anlamlı “tok” feli əsasında yarandığı ehtimal edilir; onun qohumluq əlaqələri də yalnız V boyla məhdudlaşır ki, bu da əsasən aşağıdakıları əhatə edir:

arvadı – mətndə adı çəkilməsə də, əsas obrazlardan biri kimi çıxış edir

oğlu – Dəli Domrul

nəvələri – Dəli Domrulun oğulları (mətndə onlara işarə edilir)

gəlini – Dəli Domrulun arvadı

Dügər: igidlik məzmunlu antroponimdir; etnonim əsasında yaranıb (tügər); “bin qövm başları” tituluna görə digər qəhrəmanlardan fərqlənir; IV boyda cəmi bir dəfə işlənmişdir; onun qohumluq əlaqələrini ifadə edən hər hansı bir detala rast gəlinmir.

Dönəbilməz Dülək Uran. VII, XI və XII boylarda müşahidə olunan bu antroponimin apelyativlərini belə səciyyələndirmək olar: dönəbilməz – sözündən dönməyən, döyüşdə daim irəli atılan...; dülək – güclü, qüvvətli, qüdrətli; uran – vuran, biçən, kəsən. Onun qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək mümkündür:

atası – İlək qoca

anası – mətndə təsadüf olunmur

qardaşı – Alb Ərən

qardaşı – Sarı Qalmaş

qardaşının qayınatası – Ağ Məlik (Alb Ərənin qayınatası)

qardaşı arvadı – Çeşmə (Alb Ərənin arvadı)

Əgrək. Beyrək, Yegnək, Səgrək kimi adlarla alliterasiya xəttində birləşən “Əgrək”in “əymək” apelyativi əsasında yaranmasını igidlik məzmunlu bir ad olmasını ehtimal etmişdim[1]. 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 yaranma əsaslarına tam uyğun gəlir (kişi

[1] Ə.Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, 1999, s.132.

kimi möhkəm, güclü). Müq.et: Ərən, Kişi...; üçüncüsü, “Kitab”da “erkək” sifəti totemlə bağlı olan sözlərlə birlikdə işlənib, həm də bir təyinedici kimi üstün mövqedə görünür: Ağ qayanıŋ qaplanının ergəgində bir köküm var; Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var; Ağ sunqur quşı 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 qondırmıyam...” (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 işlənib) 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, bu müstəvidə “...Yoxsa iyrənc dinli kafirin döşəyinə girimmi?” – deyən xanlar xanı Bayındırın qızı xanımlar xanımı Burla xatundan çox yüksəkdə durur.

Bir sıra cümlələrdə Əyrəyin igidliyi xüsusi olaraq qabardılır; “Bəhadır, dəlü, yaxşı yıgıd idi” (D-253); Qohumluq münasibətlərini mətn kontekstində asanlıqla müəyyən etmək mümkündür: “Uşun qoca deərlər, bir kişi vardı... Ulu oğlınıŋ adı Əgrək idi” (D-253); “Məgər xanım, Uşun qocanıŋ kiçi oğlı Səgrək eyü, bəhadır, alp, dəlü yigit qopdı” (D-256); “Ulu oğlına dəxi görklü gəlin gətürdi” (D-271)... Bu tip cümlələrə, həm də X boyun məzmunu-

na əsaslanmaqla Əyrəyin qohumluq münasibətlərini dəqiqləşdirmək olar:

atası – Uşun qoca

anası – adı çəkilmir, amma boyun strukturunda xüsusi çəkiyə malik bir obraz kimi çıxış edir: “Anası burada soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış... Ağzıŋ içün öləyim, oğul!” (D-258)

qardaşı – Səgrək

arvadı – adı çəkilməsə də, mətn kontekstində anlaşılır

qardaşı arvadı, yengəsi – mətnə görə müəyyən olunur

əmiləri – VIII boya, daha doğrusu, “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”a istinadən söyləmək mümkündür: “Uşun qoca oğlı kibi pəhləvan əlində şəhid oldı. Aruq candan eki qarındaşı Dəpəgöz əlində həlak oldı” (D-218). Bir cəhəti də qeyd edək ki, bu nümunə VIII və X boyların arasındakı əlaqəni təmin edən ən mühüm detallardan biri kimi görünür (VIII boyda Uşun qocanın Təpəgöz tərəfindən öldürülməsi səhnəsinin verilməsinə baxmayaraq...).

Əmran: IX boyun qəhrəmanıdır; “Əmran” adı uzaqgörən, əmin-amanlıq qoruyan, sevimli və s. mənalarda izah olunur; Əmranın yaxın qohumluq münasibətləri ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

atası – Bəkil

anası – IX boyda əsas obrazlardan biridir, Bəkilin həlalı, övrəti xatunu kimi təqdim olunur: Bəkil gördi, xatun kişiniŋ əqlikəlicəsi eyüdür” (D-240)...

arvadı – boyun sonunda Əmranın ailə qurmasına açıq-aydın işarə olunur: “Ala gözlü oğlına al duvaxlu gəlin aldı” (D-253). Əmranın toyunu edən, ona gəlin alan isə atası Bəkildir.

qardaşı – mətndə ona birbaşa işarə olunur: “Oğlancuqları qarşu gəldi, oxşamadı” (D-238). Təhkiyəçinin dilindən verilmiş bu cümlə Bəkillə bağlı işlədilib. Bu nümunənin semantik yükünə əsaslanaraq “Əmranın iki qardaşı var” – qənaətinə də gəlmək mümkündür. Amma “Kitab”ın poetik strukturu üçün üç qardaş yox, iki qardaş obrazı səciyyəvidir (Basat – Qıyan Səlcik, Qazan – Qaragünə, Əgrək-Səgrək...) – məntiqinə söykənsək, belə bir fikir

reallaşa bilər: “Əmranın bir qardaşı var”. Bu mənada Əmran da “Kitab”dakı cüt qardaşlar silsiləsinə daxil edilə bilər.

Əŋsə qoca: başda duran, birinci adam mənasında izah olunur. “Əŋsə qoca” adı “Kitab”da cəmi bir dəfə işlənmişdir: “Alp Rüstəm aydır: “Mənim qırımın Əŋsə qoca oqlı Oqçı olsun!” (D-302). Bu cümlənin məna yükü “Əŋsə qoca”nın qohumluğu ilə bağlı yalnız bir faktı qeyd etməyə imkan verir: Oğlunun adı – Oqçıdır.

Ğəflət qoca: II, III, IV boylarda işlənib; ğəflət (qəflət) apelyativi qafillik, xəbərsizlik, qafil olma anlamlıdır. “Kitab”da bir obraz kimi görünmür, yalnız oğlu ilə bağlı işlədilmiş “Ğəflət qoca oğlı Şir Şəmsəddin” antroponimik modelində təsadüf olunur. Bu mənada onun qohumluq əlaqələrinin əhatə dairəsi olduqca məhduddur: oğlu – Şir Şəmsəddin.

İlalmış: il (el) + almış modelində, həm də igidlik məzmunlu bir antroponim kimi şərh olunur; VII boyda bir dəfə işlənib: “Qoşa bürcdən qayın oqı əglənmiyən Yağrıncı İlalmış səniŋlə bilə varsun!” (D-205). Bu cümlədə İlalmışın atasının adı (Yağrıncı), həm də bədii təyini (qoşa bürcdən qayın oqı əglənmiyən) dəqiq verilib.

İlək qoca: hökmdar mənasında izah olunur, İlək qoca oğlı Alb Ərən, İlək qoca oğlı Dönəbilməz Dülək Uran və İlək qoca oğlı Sarı Qalmaş antroponimik modellərində müşahidə edilir. Bu modellərə, həmçinin “Kitab”ın poetik strukturuna əsaslanaraq İlək qocanın qohumluq əlaqələri ilə bağlı bir sıra maraqlı detalları müəyyənləşdirmək olar:

oğlu – Alb (Alp) Ərən
oğlu – Dönəbilməz Dülək Uran
oğlu – Sarı Qalmaş
qudası – Ağ Məlik
gəlini – Çeşmə (Alp Ərənin arvadı, Ağ Məliyin qızı)

Buraya qədərki araşdırmalarda “alp” titullu Alp Aruz, Alp Rüstəm, Alp Ərən kimi qəhrəmanlardan, eyni zamanda onların antroponimik modellərindəki “alp” sözünün “igid” mənasında iş-

lənməsindən bəhs etsək də, bu müstəvidə “alp” sözünün mənşəyi ilə bağlı O.Süleymenovun bir fikrini xatırlatmağı da zəruri hesab edirik: “Ərəb əlifbasının birinci hərfi – ölef üfüqi xətdir. Müxtəlif xalqlarda xəttə olan müxtəlif münasibət məna əksliyini doğurmuşdur. Türklər “əlef”dən “alıp” sözünü alıblar – “alıp” (alp), yəni nəhəng qəhrəman, onların fikrincə, əlifba sırasında birincilik bu işarəyə əzəmət verir. Artıq o vaxtlar “birinci” anlayışı mənasına uyğun idi...”[1]. Fikrimizcə, ölef (alef – Ə.T.) sözünü ərəb əlifbası ilə yox, qədim Finikiya əlifbasındakı (e.ə.II minilliyin ortaları) öküz anlamlı “alef”lə (hərfin adı nəzərdə tutulur) əlaqələndirmək olar. Çünki “alp” sözü ərəb-türk kontaktından əvvəlki dövrlərdə formalaşmış qədim türk yazılı abidələrində ən intensiv sözlərdən biri kimi diqqəti cəlb edir: “yorıyur ermis, kağanı, alp ermis (Tonyukuk abidəsi, 710-716-cı illər), yaxud Göl teginin atlarından birinin adı belədir: Alp Şalçı. Bu mənada “alp” sözünün Finikiya əlifbası ilə əlaqələndirilməsi də şərtidir.

“Alp” sözü ilə bağlı Anarın fikirləri maraqlıdır: “Kitabi-Dədə Qorqud”un bir sözü – adı üzərində xüsusi dayanmaq lazımdır. Bu igidlərin yüksək titulu “alp” sözüdür. A.Kononov “alp” sözünü “alba (n)” kəlməsiylə əlaqələndirir və alimin fikrincə, bu söz “al” (“almaq” sözünün kökü) leksemindən yaranmışdır... Alba(n) sözünün yurdumuzun qədim adı Albaniya adına nə qədər yaxın olduğu göz qabağındadır... “Alp” sözünə əlavə olunan “an” şəkilçisi Alpan//Alban sözünü yarada bilərdi – Alplar yurdu, İgidlər ölkəsi...”[2]. Nəhayət, onu da qeyd edək ki, qədim türk dili ilə bağlı lüğətlərdə “alp” sözü təkcə “igid” yox, həm də qəhrəman, sərrast atıcı kimi mənalarda təqdim olunur.

Qabangüci: II növ təyini söz birləşməsinin inkişafı əsasında yaranmış bu antroponim igidlik məzmunludur; yalnız II boyda bir dəfə işlənib: “...Qaracıq çoban qara qayğulu vaqeə gördi... Qabangüci, Dəmirgüci – bu iki qardaşı yanına aldı” (D-39). Bu

[1] Oljas Süleymenov. Az.Ya.Bakı, 1993, s.246.
[2] Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sizsiz. Bakı, 1992, s.23.

cümlədə Qabangücünün qohumluq əlaqələri konkret olaraq ifadə olunub.

Qam Ğan: qorqudşünaslıqda ulu şaman, kahin baba, müqəddəs ata və s. anlamlı antroponim kimi izah olunur; “Kitab”da Qam Ğan adı cəmi üç dəfə, həm də yalnız Bayındır xana görə işlənmişdir: “Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən turmışdı” (D-235)... Bu baxımdan Qam Ğanın qohumluq əlaqələrini “Kitab”ın poetik strukturuna, xüsusən də Bayındır xan, Burla xatun və Qazan xanla bağlı cümlələrin semantikasına əsasən müəyyənləşdirmək mümkündür... Müqayisə və qarşılaşdırmalar kontekstində dəqiqləşdirdiyimiz nəticələr isə aşağıdakıları əhatə edir:

atası və anası, babası və nənəsi haqqında heç bir fikir söyləmək mümkün deyil

oğlu - Bayındır xan

nəvəsi – Burla xatun

nəticəsi – Uruz

oğlunun qudası – Ulaş (Bayındırın qudası)

oğlu Bayındırın kürəkəni və ya nəvəsinin əri – Qazan (Burla xatunun əri)

oğlu Bayındırın kürəkəninin anası – Qazanın anası, mətndə bir obraz kimi ona işarə olunur

oğlu Bayındırın kürəkəninin qardaşı – Qazanın qardaşı Qaragünə

oğlu Bayındırın kürəkəninin qardaşı oğlu – Qazanın qardaşı oğlu Qarabudaq (Qaragünənin oğlu)

nəticəsinin əri – Qarabudaq (Qazanın qardaşı oğlu, həm də qızının əri)

oğlunun kürəkəninin dayısı – Aruz (Qazanın dayısı)

oğlunun kürəkəninin dayısı oğlu – Basat (Aruzun oğlu)

oğlunun kürəkəninin dayısı oğlı – Qıyan Səlcik (Aruzun oğlu)

oğlunun kürəkəninin dayısı nəvəsi – Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)

oğlunun kürəkəninin dayısının əmizadələri – Aruzun əmizadələri: Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək... Sonuncu qohumluq dərəcəsinə başqa bucaqlardan da yanaşmaq olar:

Baybican – Qazanın dayısı

Dəli Qarçar – Qazanın dayısı oğlu

Banıçiçək – Qazanın dayısı qızı

Heç şübhəsiz ki, sonuncu nümunələrin şərti olaraq təqdimi xanlar xanı Bayındırın atası Qam Ğana görədir, onun ulu şamanlığını qabartmaq üçündür.

Qaŋlı qoca: arabaçılar, arabası olanlar anlamlı “kanqlı” etnonimi əsasında yarandığı ehtimal edilir. Bir neçə cümlədə onun qohumluq əlaqələrinə konkret olaraq işarə edilir: Məsələn, “Qaŋlı qoca, derlərdi, bir gürbiz ər vardı. Yetişmiş bir cılasun oğlı vardı. Adına Qanturalı deirlərdi” (D-170) mikromətnində onun oğlunun kimliyi aydın şəkildə ifadə edilir... Yaxud Qanturalı ilə bağlı işlədilmiş cümlələrdə (təhkiyəçi dilində) onun arvadı ilə bağlı müəyyən informasiya almaq mümkün olur: Atasınıŋ-anasınıŋ əllərin öpdi” (D-127)... Bu tip cümlələrə görə aşağıdakı nəticələri söyləmək olar:

arvadı – mətndə ona işarə olunur

oğlu – Qanturalı

gəlini – Selcan xatun

qudası – Təkür (Trabzon təkürü, Selcan xatunun atası)

Qanturalı: “Qanturalım” (xan olaq) əmr cümləsinin transformasiyası əsasında yarandığı ehtimal edilir (bax: Ə.Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, 1999, s.113); onun qohumluq əlaqələrini daha çox VI boya istinadən müəyyənləşdirmək mümkündür:

atası - Qaŋlı qoca

anası – mətndə ona birbaşa işarə olunur

arvadı – Selcan xatun

qayınatası – Təkür (Selcan xatunun atası)

Qapaqqan: leksik-semantik tutumu ilə bağlı müxtəlif fikirlər var: igid, məğrur; günahsız, saf ata; “Kitab”da bir dəfə işlə-

nib: “Qapaqqan deərlər, bir kişi var idi. Eki oğlı var idi. Bir oğlın verüb, biri qalmış idi... Anası fəryad edüb ağladı... Eki oğlancığım vardı. Birin verdim, biri qaldı” (D-221, 222). Bu mətn Qapaqqanın ailə üzvləri barədə müəyyən təəssürat yaradır:

arvadı – adı verilməyib

oğlu – adı verilməyib

oğlu adı verilməyib

Qaragünə: apelyativi belə mənalandırılır: qara (böyük), günə (günəş; ən böyük planet; ucalıq, yüksəklik, həyat simvollu bir söz); “Kitab”da müxtəlif modellərdə təqdim olunur: “Qazan bəgün qarındaşı Qaragünə”, “Qazanın qardaşı Qaragünə”, “Qaragünə oğlı Qarabudaq”, “Qaragünə”... Bu vahidlər, eləcə də “Kitab”ın ümumi semantik yükü Qaragünənin qohumluq dərəcəsi ilə bağlı aşağıdakıları qeyd etməyə imkan verir:

atası – Ulaş

anası – haqqında informasiya verilsə də, adı çəkilmir (təhkiyəçi dilində - ... Qarıcıq anasını biz gətürmişiz)

arvadı – mətndə görünmür, amma Qarabudağın anası kimi bərpa oluna bilər

oğlu – Qarabudaq

qardaşı və qudası – Qazan

qardaşı arvadı, yengəsi – Burla xatun

gəlini – Qarabudağın arvadı, Qazanın qızı

qardaşı oğlu – Uruz (Qazanın oğlu)

qardaşının qayınatası – Bayındır (Qazanın qayınatası)

qardaşının qayınatasının atası – Qam Ğan (Bayındırın atası)

dayısı – Aruz

dayısı oğlu – Basat

dayısı oğlu – Qıyan Selcik

dayısı nəvəsi – Dondar

dayısının gəlini – Aruzun gəlini, Qıyan Səlcikin arvadı

dayısının əmizadələri, yaxud dayısı xəttində birləşən qohumları: Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək (Aruzun əmizadələri)

Qarabudaq: birinci komponenti olan “qara” sözü böyük, qüdrətli, güclü mənasındadır, “budaq” apelyativi isə iki cür yozulur: ağac, kol şaxəsi; “budaq” – buda+q (vurmaq, döymək – vuran, döyən); bu yozumlardan ikincisi daha real görünür; bədii təyinində təkcə igidliyi deyil, həm də bir sıra qohumluq əlaqələri konkret olaraq ifadə edilir: “Hamidlən Mərdin qəl`əsin dəpüp yıqan, dəmür yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusdıran, gəlübən Qazanıŋ qızın ərliklə alan, Oğuzıŋ ağ saqallu qocaları görəndə ol yigidi təhsinləyən, al məxmuri şalvarlı, atı bəhri hotazlı Qaragünə oğlı Qarabudaq” (D-60). Təkcə bu bədii təyinin semantik tutumu, xüsusən də Qazanın qızını mərdliklə alması kimi detallar onu deməyə əsas verir ki, Qarabudaqla bağlı ayrıca bir boy olub. Həmin boyun adı (ideonimi) şərti olaraq belə bərpa oluna bilər: “Qaragünə oğlı Qarabudaq boyını bəyan edər, xanım, hey!” Yuxarıdakı qeydlər, eyni zamanda “Kitab”ın poetik strukturu Qarabudağın qohumluq münasibətlərinin ən mühüm tərəflərini dəqiqləşdirməyə şərait yaradır ki, bu da əsasən aşağıdakılardan ibarətdir:

babası – Ulaş (Qaragünənin atası)

nənəsi – Ulaşın arvadı (mətndə ona birbaşa işarə edilir)

atası – Qaragünə

anası – mətn kontekstində bərpa oluna bilir

əmisi və qayınatası – Qazan

arvadı – Qazanın qızı

əmisi arvadı və qayınatası – Burla xatun

qaynı və əmisi oğlu – Uruz

qayınanasının atası – Bayındır (Burla xatunun atası)

əmisinin, yaxud qayınatasının qayınatası – Bayındır (Qazanın qayınatası)

əmisinin qayınatasının atası – Qam Ğan (Qazanın qayınatası Bayındırın atası)

atasının dayısı – Aruz

atasının dayısı oğlu – Basat

atasının dayısı oğlu – Qıyan Selcik

atasının dayısı nəvəsi – Dondar

atasının dayısı gəlini – Aruzun gəlini, Qıyan Selcikin arvadı

atasının dayısının əmizadələri – Baybican, onun oğlu Dəli Qarçar, qızı Banıçiçək

Qaraçəkür: buradakı "qara" sözü digər antroponimlərdə olduğu kimi, böyük, qüdrətli, güclü mənasındadır, "çəkür" isə çakar//çakər etnoniminin fonetik variantı hesab olunur; yalnız VI boyda təsadüf olunur (cəmi bir dəfə): "Oğuzda dört yigit niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlı Qırqqınuq və Boz ayğırlu Beyrək" (D-180). Deməli, Qaraçəkürün qohumluq əlaqələri ilə bağlı yalnız bir faktı qeyd etmək mümkündür: oğlu – Qırqqınuq. Yuxarıdakı cümlədə başqa bir detal da diqqəti cəlb edir: Oğuzda niqabla (üzörtüyü ilə) gəzən dörd igiddən ikisi ata-oğuldur (Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuq).

Qaraca çoban: qeyd etdiyimiz kimi, Qabangücü və Dəmirgüci Qaraca çobanın qardaşlarıdır; "Kitab"ın yalnız II boyunda işlənən "Qaraca" adı müxtəlif formalarda müşahidə olunur: Qaraca çoban, Qaracıq çoban, əvrənlər əvrəni (igidlər igidi) Qaracuq çoban; Qaraca//Qaracıq//Qaraçuq adındakı "qara" qüdrətli, güclü mənasındadır; adın sonundakı şəkilçi morfemlərini isə belə səciyyələndirmək olar: -ca qüvvətləndirici ədat, -cıq, -çuq (-cuq) əzizləmə bildirən şəkilçi. Qaraca çobanın qohumluq əlaqələri ilə bağlı cəmi iki fakt qeyd oluna bilər:

qardaşı – Qabangücü

qardaşı – Dəmirgüci

Qazan: antroponimik modelində atasının adı və ləqəbi də verilir: "Ulaş oğlı Salur Qazan". Bu modeldə "Ulaş" onun atasının adı (sonrakı səhifələrə bax), Salur (qılınc və çomaqla vuruşan; ucada olan ocaq, od yandırılan yer; hündür, uca) ləqəbi, Qazan isə (ucalan, uca, yüksək, ad qazanan, şöhrətli olan) əsl adıdır. Qeyd etdiyimiz bu adlar barədə qorqudşünaslıqda kifayət qədər arqumentləşdirilmiş fikirlər söylənilib. Qazan xanın qohumluq əlaqələrinə mətn kontekstində diqqət yetirək: "Ulaş oğlı Tülü quşuŋ yavrısı, bizə miskin umudı, Amit sayınıŋ aslanı, Qaracuğıŋ qaplanı, Qoŋur atın iyəsi, xan Uruzıŋ ağası, Bayındır xanıŋ göygüsi, Qalın

Oğuzıŋ dövləti, qalmış yigit arxası” bədii təyinində atasının adı konkret olaraq ifadə olunub: Ulaş oğlı; qayınatasının adı açıq-aydın görünür: Bayındır xanıŋ göygüsi (kürəkəni); oğlu Uruza işarə edilir: xan Uruzıŋ ağası...; “Oğlım Uruz ox atanda puta qalmış” = oğlu Uruz; “Qalın Oğuz elində bir oğlım var, - Uruz adlu” = oğlu Uruz; “Bir qartaşım var, – Qaragünə adlu” = qardaşı Qaragünə; “Tayım Uruzı gördim, – Baş kəsübdir, qan dökipdir...” = dayısı Uruz//Aruz; “Namərd Aruz tayıŋdan adam gəldi” = dayısı Aruz; “Qazanın qızını ərliklə alan... Qaragünə oğlı Qarabudaq” = qızı; qardaşı; qardaşı oğlu; kürəkəni... bu cür nümunələr, eyni zamanda “Kitab”ın ümumi məzmunu göstərir ki, Qazanın qohumluq əlaqələrinin əhatə dairəsi genişdir. Bu da təsadüfi deyil. Belə ki, Qazan “Kitab”da ən çox görünən obrazlardan biridir... Beləliklə, Qazanın qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakı nəticələri söyləmək olar:

atası – Ulaş

anası – adı çəkilmir, amma ona birbaşa işarə olunur, Qazanın qarıcıq anası

arvadı – Burla xatun

qayınatası – Bayındır

qayınatasının atası – Qam Ğan (Bayındırın atası)

oğlu – Uruz

qızı – ona işarə edilir (Qarabudağın arvadı): bu özünü iki nümunədə aydın şəkildə göstərir: 1) Qarabudağın bədii təyinində: “Qazanın qızını ərliklə alan”; 2) Qazanın oğlu Uruzun dilində: “Qara gözlü qız qartaşumı ağlatmağıl!”

qardaşı, həm də qudası – Qaragünə

qardaşı oğlu və kürəkəni – Qarabudaq

gəlini – Uruzun arvadı. Bu qohumluq dərəcəsi Uruzun dilindən verilmiş parçada açıq-aydın görünür: “Ayğır atım boğazlayub, aşum versün! Yad qızı hələlıma dəstur versün! Maŋa tutan gərdəgə ayrıq girsün!” – “Ayğır atımı kəsdirib, aşımı versin! Yad qızıdır, arvadıma izin versin! Mənim bəy otağıma ayrısı girsin!”

dayısı – Aruz

dayısı oğlu – Basat

dayısı oğlu – Qıyan Səlcik
dayısı gəlini – Aruzun gəlini, Qıyan Səlcikin arvadı
dayısı nəvəsi – Dondar (Aruzun nəvəsi, Qıyan Səlcikin oğlu)
anasının əmizadələri–Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək
anasının əmizadəsinin qudası – Baybicanın qudası Baybörə
anasının əmizadəsinin əri – Banıçiçəyin əri Beyrək

Qazılıq qoca: “qazılıq” apelyativinin uca, ucalıq, yüksək, yüksəklik kimi mənalarda olduğu göstərilir; qohumluq əlaqələrinin əhatə dairəsi məhdud görünür, həm də daha çox iki nümunənin semantikasına əsasən müəyyənləşir: Yeynəyin antroponimik modeli: “Qazılıq qoca oğlı Yegnək” və Yeynəyin dilində dayısının adının çəkilməsi: “Dayım Əmən imiş, anı bildim”. Bu nümunələr isə Qazılıq qocanın qohumluğu ilə bağlı cəmi iki faktı qeyd etməyə imkan verir:

oğlu – Yegnək
qaynı – Əmən

Qılbaş: XII boyda təsadüf olunur; apelyativi daha çox “baş qul”, “qul başı” mənasına uyğun gəlir ki, bu da “Kitab”ın semantikası ilə səsləşir; Qılbaşın qohumluq əlaqələri ilə bağlı konkret bir fikir söyləmək mümkün deyil.

Qırqqınuq: apelyativlərinin sdemantikası ilə bağlı söylənilmiş fikirləri belə ümumiləşdirmək olar: qırq (qırx); qınuq “hər yerdə əziz olan” anlamlı etnonim. Qeyd etdiyimiz kimi, Qırqqınuq Qaraçəkürün oğludur, Oğuzda üzörtüyü ilə gəzən dörd igiddən biridir. Bu mənada onun qohumluğu ilə bağlı yalnız bir faktı qeyd etmək mümkündür: atası – Qaraçəkür.

Qıyan Selcik: bu antroponimik modeldə “qıyan” kəsən, doğrayan mənasındadır, igidlik məzmunludur, “Selcik” isə etnonimdir (türk sərkərdəsi Səlcuqla əlaqələndirilir). Əvvəlki səhifələrdə qeyd etdik ki, “Qıyan Selcik” Aruzun oğludur, Dəli Dondarın atasıdır, Basatın qardaşıdır... Bu faktlarla kifayətlənmək də olar. Amma Basatın dilindən verilmiş “Qarındaşım Qıyanı öldürmişsən, Ağca yüzlü yengəmi tul eləmişsən” kimi cümlələr onun qohumluq əla-

qələrinin başqa tərəflərini də aşkarlamağa imkan yaradır. Bu aşağıda təqdim etdiyimiz nümunələrdə daha aydın görünür:

atası – Aruz
anası – mətndə ona bir neçə yerdə işarə olunur
arvadı – yuxarıdakı cümlə kontekstində müəyyənləşir
oğlu – Dəli Dondar
qardaşı – Basat
bibisi – Aruzun bacısı, Qazanın və Qaragünənin anası
bibisi oğlu – Qazan
bibisi gəlini - Burla xatun
bibisi oğlunun qayınatası – Bayındır (Qazanın qayınatası)
bibisi oğlunun atası – Ulaş (Qazanın və Qaragünənin atası)
bibisi oğlu – Qaragünə (Ulaşın oğlu)
bibisi nəvəsi – Uruz (Qazanın oğlu)
bibisi nəvəsi – Qazanın qızı (mətndə ona işarə olunur, əvvəlki səhifələrə bax)
bibisi nəvəsi – Qarabudaq (Qaragünənin oğlu)
əmizadələri – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək
əmizadəsinin əri – Beyrək (Banıçiçəyin əri)

Qoŋur qoca: boz anlamlı “qoŋur” sözü “Kitab”da həm şəxs adı (Qoŋur qoca), həm də at adı kimi çıxış edir (Qoŋur at – Qazan xanın atının adı); “Kitab”da Qoŋur qocanın real qohumluğunu əks etdirən parçalar yox dərəcəsindədir. Burada şərti olaraq onun mifik qohumluğunu qeyd etmək olar: arvadı – Pəri qızı; oğlu – Təpəgöz.

Oqçı: mərdlik, mübarizlik simvollu adlar sırasına daxildir, “oq (ox)+çı” modeli əsasında yaranıb; Oqçı ilə bağlı yalnız bir cümlə işlənib: “Mənim qırımım Əŋsə qoca oqlı Oqçı olsun!” (D-302). Bu cümlədə Oqçının atasının adı dəqiq verilib: atası - Əŋsə qoca. Digər qohumluq əlaqələri ilə bağlı konkret fikir söyləmək çətindir.

Sarı Qalmaş: apelyativlərinin məna yükü belə səciyyələndirilir:“sarı”–yetkin, kamil;“qalmaş”– qalmaq (durmaq)+ma+ş; atasının adı antroponimik modelində ifadə olunub: “İlək qoca oğlı

Sarı Qalmaş”. Bu mənada “Sarı Qalmaş”ın qohumluq əlaqələri “İlək qoca” ilə bağlı verilmiş cümlələrdə daha aydın görünür. Bu tip cümlələrə (əvvəlki səhifələrə bax) istinad edərək aşağıdakıları qeyd etmək olar:

atası – İlək qoca

qardaşı – Dönəbilməz Dülək Uran

qardaşı – Alb (Alp) Ərən

qardaşı arvadı, yengəsi – Çeşmə (Alp Ərənin arvadı, Ağ Məliyin qızı)

qardaşının qayınatası – Ağ Məlik

Savqan Sarı: “Kitab”da az təsadüf olunan adlardandır, cəmi bir dəfə işlənib; antroponimik modeldəki “savqan” qasid, xəbərçi, xəbər aparan, “sarı” isə yetkin, kamil anlamlı söz kimi izah olunur. Savqan Sarının qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir fikir söyləmək olmur.

Səgrək: qeyd etdiyimiz kimi, formaca Beyrək, Yegnək kimi adlarla səsləşir, həmin adlarla alliterasiya xəttində birləşir; igidlik məzmunludur, səyirdən, sıçrayan, çapan mənasındadır; onun qohumluq əlaqələri aşağıdakı kimidir:

atası – Uşun qoca

anası – mətndə adı çəkilməsə də, dolğun bir obraz təəssüratı yaradır

qardaşı – Əgrək

arvadı – mətndə ona işarə edilir: “...Eki qardaş bir-birinə sağdıc oldılar, gərdəklərinə çapub düşdilər” (D-271). Burada bir məqamı da qeyd etmək lazım gəlir: boyun əvvəlində Səyrəyin nişanlısı ən namuslu, ən qeyrətli bir türk qadını kimi təqdim olunur (bax: Əyrəyin qohumluğu)

qardaşı arvadı, yengəsi – Əyrəyin arvadı

əmiləri – VIII boyda onlara birbaşa işarə edilir (bax: Əyrəklə bağlı bölmə)

Şir Şəmsəddin: bu modeldəki fars mənşəli “şir” sözü igid, cəsur, ərəb mənşəli “Şəmsəddin” isə dinin günəşi mənasındadır; bədii təyinində igidliyi xüsusi olaraq qabardılır: “Dəstursızca Ba-

yındır xanıŋ yağısını basan, altmış biŋ kafərə qan qusduran, ağboz atıŋ yalısı üzərində qar turdıran Ğəflət qoca oğlı Şir Şəmsəddin...” (D-61); onun qohumluq münasibətlərinin əhatə dairəsi ilə bağlı yalnız bir faktı qeyd etmək mümkündür: atası – Ğəflər qoca.

Tərs Uzamış: buradakı “tərs” sözü dediyindən geri durmayan, sözündən dönməyən, “uzamış” isə bacarıqlı, uğurlu və s. kimi məna yükünə malikdir; “Kitab”da dörd dəfə işlənmiş “Tərs Uzamış”ın qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir fikir ifadə etmək mümkün deyil.

Toğsun: apelyativinin məna yükü iki cür düşünülə bilir: yaransın, əmələ gəlsin, meydana çıxsın; vursun, döysün, zərbə endirsin; ikinci izah həm “Kitab”ın poetik strukturuna, həm də qədim türk ad sisteminə daha çox uyğun gəlir. Alp Rüstəmin antroponimik modelində müşahidə olunan (Toğsun oğlı Rüstəm) Toğsunun qohumluq əlaqələri, əsasən, aşağıdakı kimidir:

oğlu – Alp Rüstəm

oğlu – mətndə ona işarə edilir

nəvələri – mətndə onlara işarə olunur (bax: Alp Rüstəmlə bağlı bölmə)

Ulaş: daha çox ucalığa tay, yüksək, böyük anlamlı bir antroponim kimi izah olunur. Ulaşın qohumluq əlaqələrinin aşkarlanmasında Qazanın antroponimik modeli (Ulaş oğlı Salur Qazan) xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, “Qaragünə Ulaşın oğludur”, “Qarabudaq Ulaşın nəvəsidir”, yaxud “Uruz Qazanın oğlu, Ulaşın nəvəsidir” kimi hökmlər məhz Qazana görə verilə bilir, daha doğrusu, Qazanın dilindən verilmiş “Qartaşım Qaragünəyi gördüm...”, “A bəglər, Uruz xub söylədi, şəkər yedi...” tipli cümlələrin semantikasına əsaslanmaqla söylənilir. Konkret desək, “Kitab”da “Ulaş oğlı Qaragünə” antroponimik modeli yoxdur. Əksinə, “Ulaş oğlı Salur Qazan” modeli üstün mövqedə görünür.

Ulaşın qohumluq əlaqələrini aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

arvadı – II boyda ona işarə edilir (Qazanın dilində: “Qarıcıq anam gətürüb durursan, mərə kafər, anamı vergil maŋa ...)

oğlu – Qazan

oğlu – Qaragünə

nəvəsi – Uruz (Qazanın oğlu)

nəvəsi – Qazanın qızı (əvvəlki səhifələrə bax)

nəvəsi – Qarabudaq (Qaragünənin oğlu)

qudası – Bayındır

gəlini – Burla xatun (Qazasnın arvadı)

qudasının atası – Qam Ğan (Bayındırın atası)

qaynı – Aruz

qaynı arvadı – Aruzun arvadı, mətndə ona işarə olunur

qaynı oğlu– Basat (Aruzun oğlu)

qaynı oğlu – Qıyan Selcik (Aruzun oğlu)

qaynı gəlini – Aruzun gəlini, Qıyan Səlcikin arvadı

qaynı nəvəsi – Dəli Dondar (Aruzun nəvəsi, Qıyan Selcikin oğlu)

qaynının əmizadələri–Baybican,Dəli Qarçar, Banıçiçək

bacanağı – Beyrək (hər ikisi Daş Oğuzdan – Aruzun nəslindən qız aldığı üçün şərti olaraq bacanaq kimi götürülə bilər)

Burada Ulaşın qohumluq əlaqələri ilə bağlı bir məqam da yada düşür: nəvələri ailə qurub, oğulları qudadır, daha dəqiqi, Qaragünənin oğlu Qarabudaq Qazanın qızını alıb.

Uruz. Bu adın apelyativi daha çox bəxt, tale, səadət, xoşbəxtlik mənalarında izah olunur, onun antroponimik modeli IV boyun adında aydın şəkildə verilib: “Qazan bəg oğlı Uruz bəg”. Bu modelin semantikasına, eyni zamanda “Məgər sən xan Qazanın oğlı degilsən?” – dedi. Uruz qaqdı, aydır: “Mərə qavat, mənim babam Bayındır xan degilmidir?” Ayıtdı: “Yox, ol, ananıŋ babasıdır, səniŋ dədəŋdir” kimi parçalara əsaslanaraq Uruzun qohumluq münasibətləri ilə bağlı ən əsas cəhətləri dəqiqləşdirmək olar. Uruzun qohumluğu təsvir olunmuş yuxarıdakı parçanın əhəmiyyəti, “Kitab”ın poetik strukturundakı yeri barədə K.Əliyev də bəhs edib. Müəllif həmin parçanı Uruzun özünü tanıması kon-

tekstində şərh edir: “...Uruzun kim olması və epik ənənəyə uyğun gələn qəhrəmanlıq göstərməsi və onun haqqında ən əhəmiyyətli məlumatlar məhz XI boyda, yəni “Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy”da verilir. Burada, ilk növbədə, gənc Uruz özü özünü tanıyır”[1]. Bütün bu deyilənləri nəzərə alaraq Uruzun qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakı nəticələri söyləmək olar:

ulu babası – Qam Ğan
babası – bayındır (ana babası)
babası – Ulaş (ata babası)
nənəsi – Ulaşın arvadı
atası – Qazan
anası – Burla xatun
bacısı – Qarabudağın arvadı
arvadı – mətndə ona işarə edilir (bax: Qazanın gəlini)
əmisi – Qaragünə
əmisi oğlu və bacısının əri – Qarabudaq
atasının dayısı – Aruz
atasının dayısı oğlu – Basat
atasının dayısı oğlu – Qıyan Səlcik
atasının dayısı gəlini – Aruzun gəlini, Qıyan Səlcikin arvadı

IV boyun əvvəlində təsvir olunur ki, Uruz keşişin qızını almaq istəyir:

Pilon geyən keşişiŋ əlin öpərəm,
Qara gözlü kafər qızın mən aluram.

Həmin boyun sonrakı hissələrində isə Uruz anası Burla xatuna deyir:

Yad qızı hələlıma dəstur versün!
Maŋa tutan gərdəgə ayrıq girsün!

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası:“Dədə Qorqud” və “Koroğlu”.Bakı,2011,s.57.

Bu parçaların semantikasını qarşılaşdırsaq, yad qızı keşişin qızıdır, keşiş Uruzun qayınatasıdır – qənaətinə də gəlmək mümkündür.

XII boyda Beyrəyin dilindən verilmiş parçaya nəzər salaq:

Ağca yüzli görklümi Aruz oğlı Basat gəlüb almadın...
Qazan maŋa yetişsün.
Mənim qanım Aruza qomasın
Ağca yüzlü görklümi oğlına alı versün...

Bu parçanın semantik tutumu isə belə bir ehtimalı söyləməyə əsas verir: Banıçiçək Basata yox, Uruza könül verə bilər, onun xatunu (arvadı) ola bilər.

atasının dayısı nəvəsi – Dondar (Aruzun nəvəsi, Qıyan Səlcikin oğlu)

nənəsinin əmizadələri (Qazanın anasının əmizadələri) – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək

nənəsinin əmizadəsinin qudası – Baybicanın qudası Baybörə

nənəsinin əmizadəsinin əri – Banıçiçəyin əri Beyrək

Uşun qoca: VIII və X boylarda işlənib; eponimlə bağlı olan adlar sırasına daxildir; “uşun” apelyativi bir sıra lüğətlərdə, o cümlədən M.Kaşğarinin “Divan”ında “çiyinin başı, üst hissəsi” mənasında verildiyi üçün igidlik, məğrurluq məzmunlu adlarından biri kimi izah olunur; Uşun qocanın qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakıları qeyd etmək olar:

arvadı – mətndə bir obraz kimi çıxış etsə də, adı verilməyib

oğlu Əyrək

oğlu Səyrək

gəlini – Əyrəyin arvadı

gəlini – Səyrəyin arvadı

qardaşları – VIII boyda onlara işarə edilir (əvvəlki səhifələrə bax)

Yağrıncı: VII boyda işlənib; kürək anlamlı “yağrın” apelyativinə görə düşmənin kürəyini yerə vuran”, “məğlub edən” və s. kimi mənalarda izah olunub (Əzizxan Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, 2006, s.13); onun qohumluq əla-

qələri ilə bağlı cəmi bir detalı müşahidə etdik: oğlunun adı İlalmışdır. Bu da İlalmışın antroponimik modelində aydın şəkildə verilib: “Yağrıncı oğlı İlalmış”.

Yalançı: III boyda müşahidə olunur, “yalançı” apelyativi “yalan söyləyən” mənasındadır; qorqudşünaslıqda daha çox əsl şəxs adı kimi yox, qeyri-real, poetik ad kimi izah olunur. Bu mənada onun qohumluq əlaqələrindən şərti olaraq bəhs edirik: oğlu – Yırtacuq//Yalancuq.

Yırtacuq//Yalancuq: hər iki apelyativ “yalan söyləyən” mənasında izah olunur: yırtacuq (ağzı yırtıq, yalan söyləyən), yalancuq (yalan danışan, yalan söyləyən); yuxarıda “Yalançı” adının da “yalan söyləyən” mənasında olduğunu göstərdik. Deməli, “Yalançı oğlı Yırtacuq” və ya “Yalançı oğlı Yalancıq” modellərindəki hər üç apelyativ (yalançı, yırtacuq, yalancıq) eyni semantik yuvaya daxildir. Burada da qohumluq əlaqəsindən bəhs etməyə ehtiyac yoxdur. Çünki mənfi emosiyalı Yırtacuq//Yalancuq adının semantik yükü birbaşa boyun semantikasından doğur. Bu mənada Yırtacuq və ya Yalancuq poetik adlar silsiləsinə daxildir. Formasına görə “Bəkil oğlı Əmran”, “Uşun qoca oğlı Səgrək” kimi antroponimik modellərlə səsləşən “Yalançı oğlı Yırtacuq” və ya “Yalançı oğlı Yalançıq” modellərində “y” samitinin alliterasiyası ilə qalın saitlərin assonansının sintezi müşahidə olunur ki, bu da birbaşa obrazlılığı qüvvətləndirməyə xidmət edir.

Yapağlu qoca: apelyativi daha çox aqillik, xilas etmə, xəbər tutma və s. anlamlı “yapağ (-lu)” sözünə uyğun gəlir; Təpəgözə xidmətçi verilmiş iki qocadan biridir; onun qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir detala rast gəlinmir.

Yegnək: apelyativi yaxşı anlamlı “yeg” sözü ilə əlaqələndirilir; II, III, IV, VII və VIII boylarda rast gəlinir; Yegnəyin qohumluq əlaqələri ilə bağlı iki cəhət diqqəti cəlb edir:

atası – Qazılıq qoca

dayısı – Əmən

hər iki detal "Kitab"da açıq-aydın şəkildə müşahidə olunur: "Qazılıq qoca oğlı Yegnək" (D-201); "Dayım Əmən imiş, anı bildim" (D-207).

Əski tariximizin bir parçasına Oğuz kişilərinin qohumluğu müstəvisində müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışdıq ("Oğuz xanımlarının qohumluğu" bölməsindən sonra verilmiş nəticələrə bax).

b) Kafirlərin qohumluğu

Qorqudşünaslıqda "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.Əlibəyzadəyə 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 bundan 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..."[1]. Müəllif "Oğuzlar və bədxah qonşuları" ilə bağlı fikirlərini "Bəkil oğlı Əmran boyu" kontekstində bir az da "dəqiqləşdirir". 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-əskiyi yoxdur. Bu münasibət tarixən eynilə davam edib gəlir..."[2]. 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

[1] E.Əlibəyzadə. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1999, səh.111-112.
[2] Yenə orada, səh.114.

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: "Kitabi-Dədə Qorqud"da "erməni" və "hay" sözlərinə rast gəlmirik."Təkür" sözünü erməni kəlməsi "taqavor" kimi oxuduqda belə, bu, farsca "tacidar"dan törənmiş qeyri-müəyyən hökmdar titulundan başqa bir şey deyil"[1].

Ş.Cəmşidov kafirləri birbaşa erməni kimi təqdim etməsə də, şərhlərinin ümumi semantik yükündə "kafir=erməni" modeli açıq-aydın görünür; "...Yaxın qonşular ilə Oğuz qəhrəmanları arasında düşmənçilik, demək olar ki, mövcud deyildir. Heç yerdə Oğuzlarla onların yaxın qonşuları olan erməni və gürcülərlə toqquşmaya təsadüf etmirik"[2]. 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, semantikası nəzərə alınmayıb; hər iki müəllif ermənilər Oğuzların qonşusu hesab edir; biri ermənilər dost kimi (Ş.Cəmşidov), digəri düşmən kimi (E.Əlibəyzadə) təqdim edir; ermənilər 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.Bağırovun 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.Bağırov deyir: "...Bu yaxınlarda Azərbaycan Sovet Yazıçıları İttifaqı öz növbəti məsələlərini müzakirə etdiyi zaman "Dədə Qorqud" kitabının qiymət-

[1] Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sizsiz. Bakı, 1992, səh.33.
[2] Ş.Cəmşidov. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1977, səh.109.

ləndirilməsinə 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 tərifləməyə 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 ermənileşməsinə 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"[1].

O.Ş.Gökyay "Dədə Qorqud"un coğrafiyasından bəhs edərkən yazır: "Ermenistan – Arap coğrafiyaçılarına göre, Kür ile Hazer arasındaki bütün memlekete, yani Gürcüstan`a, Arran (Albaniya) ve Derbend boyuna... kadar Kafkasya`nın dağlık bölgesine verilen ad. Buraların tarihinin çoklukla ve özellikle müslümanlar ilə olan dögüşlerde, Ermenistan`ın tarihine sıkıca bağlı olduğu

[1] K.Bəşirov. Mürəkkəb quruluşlu Azərbaycan toponimləri. Bakı, 2008, səh.7.

görülmektedir. Arap tarihçi ve coğrafiyaçılarının verdikleri başka bir bilgiye göre, Berda, Arran, Nahçevan bölgeleri de Ermenistan`dan sayılıyordu. Bugün Sovyetler Birligi içerisinde ve Aras`ın kuzeyi ile onun bir kolu olan Arpaçayı arasında bir cumhuriyet olan bölgenin adı olup başkenti Erivan`dır"[1].

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 –

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh LXXXVII.

Qrijimaylo); "Bərdə toponimi sak tayfalarından olan partien tayfasının adından alınıb, "qaçmaq" mənasını ifadə edir" (M.Elli)... Ə.Haqverdiyev 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"[1]. 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: "...kafirlər əsir düşmüş oğuz igidlərinə - qazizlərə cəza versələr də, onları öldürmürlər... hətta xoş günlərində həmin igidləri gətirib qopuz çaldırır, qulaq asırlar. Çox zaman igidi ona görə əsir saxlayırlar ki, öz yerinə (Oğuza) qayıdıb yeni qüvvə ilə onların (kafirlərin) 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 beşikkərtmə nişanlı edir, digər tərəfdən, kafirə - Bayburt hasarının bəyinə söz verir ki, qız onundur..."[2]. "Kitab"ın semantikasına, eyni zamanda qədim türk tarixinə istinadən söylənilmiş, bu fikirlərdə bir neçə cəhət diqqəti cəlb edir: kafirlər sırasında ilk

[1] Ə.Haqverdiyev. Orta əsr Bərdə şəhəri. Bakı, 1991, səh.15-16.
[2] N.Cəfərov. Eposdan kitaba. Bakı, 1999, səh.112-115.

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, qopuza qulaq asırlar; Oğuz bəyləri kafirlərdən qız alırlar; kafirlər əsir düşmüş Oğuz igidlərini öldürmürlər; Baybicanla Bayburad Hasarının bəyi arasındakı gizli məqamlara işarə edilir.

Anar “Kitab”dakı kafirlərlə bağlı iki mülahizə irəli sürür: “Kitabi-Dədə Qorqud”da kafirlərlə döyüşlər dastanın 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 Danışmənddir. “Kitab”da başqa Məliklərin adına diqqət edək: “Ağ Məlik, Qara Aslan Məlik, Buğacıq Məlik və i.a.”[1] Müəllifin ikinci fikri daha inandırıcı görünür.

Problemə oğuz-qıpçaq türkləri kontekstində yanaşan S.Əlizadə və F.Zeynalovun fikrincə, “kafirlər – müsəlman olmayan, bütpərəstliyə inanan qıpçaq və karluq tayfalarıdır”[2]. 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 məlikiŋ qızın aldı” (D-121). Yeri

[1] Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sizsiz. Bakı, 1992, səh.31-33.
[2] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.136.

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"[1];

– "bəglik" tituluna həm Oğuz, həm də kafir obrazlarının dilində rast gəlinir. Qazanın dilində: "Bəglər, bugünki bəgligim bunıŋ olsun" (D-111); kafirin dilində: "Saŋa bəglig adı verəlim" (D-40);

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

– "Ağ Məlik Çeşmə qızı" antroponimik modelindəki "Çeşmə" qadın adı gözəllik simvollu bir ad kimi müasir türk, xüsusən də Azərbaycan antroponimikasında intensivdir: Çeşmə, Çeşməgül, Çeşmənur...;

– "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 evlənməsini də təsadüfi hesab etmək olmaz;

– Anar tarixi mənbələrə istinadən yazır: "Tarixdə xristian Səlcuq xanı, yəhudi, xristian, şamanist, bütpərəst və müsəlman xəzərlər məlumdur. Yeynək də nədənsə, Qazana "keşiş" deyib"[2]. Müəllif sonuncu fikrini "Kitab"dakı bu cümləyə istinadən söylə-

[1] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.192.
[2] Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sizsiz. Bakı, 1992, s.31.

yib: “Qoŋur atlu Qazana “keşiş” deyən bəg Yegnək Turı ayğırına bindi” (D-37). Bu cümləyə, eyni zamanda Anardan gətirdiyimiz sitatdakı sonuncu cümləyə “Kitab”ın ümumi semantik tutumu və qədim türk tarixi kontekstində nəzər salaq: 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 anaŋı gətürmişiz, bizimdir, Saŋa verməziz, Yayxan keşiş oğlına 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 keşişiŋ 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 kiriş (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 dünya 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 Mühənna 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, dəyərli, arzu olunan” mənalarını ifadə etməsini deməyə əsas verir”[1]. Bu fikirlər yuxarıda qeyd etdiklərimizlə müqayisədə tam əks qütbdə dayanır. Burada təkcə onu qeyd edək ki, V.B.Bartold həmin sözləri (Qazanla bağlı deyilmiş “keşiş” sözü və “Yayxan keşiş oğlı” 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.

“Kitab”da kafirlərin qohumluq münasibətlərinin ifadə olunmasına çox az rast gəlinir. Bu mənada kafir obrazlarının qohumluq əlaqələri ilə bağlı qısaca olaraq aşağıdakıları söyləmək olar:

Ağ Məlik: yalnız II boyda – Alp Ərənin bədii təyinində müşahidə olunur: “Ağ Məlik Çeşmə qızına nikah edən, Sufi Sandal Məlikə qan qusdıran... Alb Ərən”. “Ağ Məlik Çeşmə qızı” modeli belə sadələşdirilib: “Ağ Məliyin Çeşmə qızı”; bu modeldəki “ağ” sözü böyük, qalxmaq, ucalmaq; “məlik” sözü başçı, padşah, hökmdar; “çeşmə” isə bulaq mənasındadır. Hər üç apelyativ türk mənşəli şəxs adlarının yaranma əsaslarına uyğundur. Ağ Məliyin qohumluq əlaqələri aşağıdakıları əhatə edir:

qızı – Çeşmə
kürəkəni – Alb Ərən
qudası – İlək qoca
kürəkəninin qardaşı – Dönəbilməz Dülək Uran

[1] A.Hacıyev.”Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.75-79.

kürəkəninin qardaşı – Sarı Qalmaş

Burada bir detala aydınlıq gətirmək lazım gəlir: "Kitab"ın 1988-ci il Bakı nəşrində Alp Ərənin bədii təyini belə göstərilib: "...Ağ Məlik Çeşmə qızına nikah edən Sufi Sandal Məlikə qan qusdıran..." (səh.50) – "Ağ Məliyin Çeşmə qızına evlənən Sufi Sandal Məlikə qan qusduran" (səh.148). Burada "nikah edən" və "evlənən" feli sifətlərindən sonra vergül (,) işarəsinin qoyulmaması o deməkdir ki, "Kitab"ı transkripsiya edənlər, eləcə də onu sadələşdirənlər (Zeynalov-Əlizadə) Çeşməyə nikah edənin (onunla evlənənin) Alp Ərən yox, Sufi Sandal Məlik olduğunu əsas götürüblər. Fikrimizcə, belə transkripsiya və sadələşdirmə mətnin nəinki poetik strukturuna, hətta semantikasına uyğun gəlmir. Belə ki, həmin bədii təyin daxilində ardıcıl işlənmiş feli birləşmələrin hər biri Alp Ərəni ayrılıqda, həm də müxtəlif bucaqlardan təyin edir. O.Ş.Gökyay və M.Erginin nəşrlərində "nikah edən" feli sifətindən sonra vergül (,) işarəsinin qoyulması da dediklərimizi arqumentləşdirir: O.Ş.Gökyayın nəşrində: "...Ağ Məlik-Çeşme kızına nikah eden, Sofu Sandal Melike kan kusduran..." (İstanbul, 2000, səh.28-29); M.Erginin nəşrində: "Ağ Melik Çeşme kızına nikah eden, Sofı Sandal Melike kan kusduran..." (Ankara, 1958, səh.113).

Arşun: bu adın apelyativi: barədə geniş şəkildə bəhs etmiş və onun daha çox "güclü qurd" mənasına uyğun gəldiyini göstərmişik: ar = qəhrəman, döyüşçü, kişi; şun = qurd[1]; Arşunun bədii təyini belədir: "Ol kafəriŋ altmış arşun qaməti vardı. Altmış batman gürz salardı. Qatı möhkəm yay çəkərdi" (D-203); Arşun adı yalnız "Arşun oğlı Dirək təkur" antroponimik modelində müşahidə olunur. Bu mənada onun qohumluq əlaqələri ilə bağlı cəmi bir detalı qeyd etmək mümkündür: oğlu – Dirək təkur.

Buğacıq Məlik: II və IV boylarda rast gəlinir; apel-yativlərinin semantikası belədir: buğa zooleksemi + əzizləmə, kiçiltmə bildirən -cıq şəkilçisi = igidlik simvollu türk mənşəli kişi adı;

[1] Ə.Tanrıverdi. "Kitabi-Dədə Qorqud"un söz dünyası. Bakı, 2007, səh.50-53.

“məlik” isə tituldur, padşah, başçı və s. kimi mənalarda işlənmişdir; onun qohumluq əlaqələri barədə heç bir fikir söyləmək mümkün deyil.

Çeşmə: apelyativi fars mənşəli bulaq, yerdən qaynayıb çıxan axar su, duruluq mənasındadır ki, bu da türk qadın adlarının yaranma əsasları ilə birbaşa bağlanır; “Çeşmə” apelyativli qadın adları müasir Azərbaycan antroponimikasında intensivliyi ilə fərqlənir: Çeşmə, Çeşməgül, Çerşmənaz, Çeşmənur, Çeşməzar, Çeşməzər...; “Çeşmə” adı cəmi bir dəfə – “Ağ Məlik Çeşmə qızı” antroponimik modelində işlənmişdir. Yuxarıda Ağ Məliyin qohumluq münasibətlərindən bəhs edərkən bu modelin semantikasına Alb Ərənin bədii təyini kontekstində aydınlıq gətirdik. Bu mənada “Çeşmə”nin qohumluq əlaqələrini aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

atası – Ağ Məlik
əri – Ab Ərən
qayınatası – İlək qoca
qaynı – Sarı Qalmaş

Dirək təkur: apelyativləri belə səciyyələndirilir: dirək – dayaq; elinə, yurduna arxa olan; təkur – “allah-taala”, “baş allah”; tacidar; “Arşun oğlı Dirək təkur” antroponimik modelində atasının adı konkret olaraq ifadə olunub: atası – Arşun; digər qohumluq əlaqələri ifadə olunmayıb.

Qara Arslan Məlik: III boyda işlənmişdir; antroponimik modeldəki apelyativlərin məna yükü belədir: qara (böyük, güclü, qüvvətli), arslan (şir, igid, qoçaq, qəhrəman), məlik (başçı, padşah, hökmdar); onun qohumluq əlaqələri müşahidə olunmur.

Qara Tükən Məlik: II və IV boylarda təsadüf olunur; apelyativlərinin məna yükü barədə kifayət qədər bəhs olunub, konkret desək, belə verilib: qara (böyük, güclü, qüvvətli), tükən (sonsuz, bitməz...), məlik (başçı, padşah, hökmdar); qohumluq əlaqələri ifadə olunmayıb.

Qıpçaq Məlik: II və IV boylarda işlənib; bu antroponimik modeldəki “qıpçaq” sözü etnonimdir (ağac qabığı; bəxti gətirmə-

yən, xoşbəxt olmayan və s. kimi mənalarda izah olunur), "məlik" isə tituldur. Deməli, "Qıpçaq Məlik" etnonim və titul əsasında yaranan adlar sırasına daxildir. O.Ş.Gökyay "Qıpçaq" adının şəxs adı kimi yox, toponim kimi işləndiyini göstərir: "...Kıpçaq" bir ad olmayıp onun bağlı olduğu ili yani Kıpçakları gösterir"[1]. Bu fikirlə razılaşmaq olmaz: birincisi, ona görə ki, ümumtürk antroponimikasında istər etnonim, istərsə də toponim əsasında yaranmış adlar üstün mövqedədir; ikincisi, "Kitab"da Qıpçaq Məlik konkret bir obraz kimi çıxış edir. Qıpçaq Məliklə bağlı qohumluq əlaqələrinin ifadə olunmasına rast gəlinmir.

Sufi Sandal Məlik: II boyda, həm də yalnız Alp Ərənin bədii təyinində işlənmişdir: "Sufi Sandal Məlikə qan qusdıran... Alb Ərən" (D-62); apelyativlərini belə səciyyələndirmək olar: sufi (sufi təriqətinə mənsub olan adam; zahid); sandal (san+ad+al=sandal; şərəfli ol, igid ol, ad-san al mənasına uyğun gəlir, yaxud ərəb mənşəli, stul, kürsü; gözəl iyli və çox bərk ağac anlamlı "səndəl" sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantı kimi götürülə bilər); məlik (başçı, padşah, hökmdar). Sufi Sandal Məlikin qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir fikir yürütmək mümkün deyil.

Şökli Məlik: II, III, IV və IX boylarda müşahidə olunur; onun qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir sözə və ya ifadəyə rast gəlinmir; antroponimik modeldəki apelyativlərin mənası isə belə göstərilir: Şöklü – sak//şak etnonimi əsasında yaranıb; "məlik" başçı, hökmdar, padşah anlamlı tituldur.

Yayxan keşiş oğlu: II boyda işlənib; "yayxan" apelyativindəki "yay" silah, "xan" titul kimi götürülür, "keşiş" isə "xristianlarda yepiskop ilə dyakon arasında ruhani rütbəsi və bu rütbəni daşıyan ruhani" mənasındadır; onun qohumluq əlaqələri müşahidə olunmur.

Yuxarıdakı qeydlər də "Kitab"da "kafirlər" dedikdə, həm də qıpçaq və karluq türkləri nəzərdə tutulur" qənaətini qüvvətləndirir (sonrakı səhifələrə bax).

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh. CLXXXI.

c) Oğuz xanımlarının qohumluğu

"Kitab"da Oğuz xanımlarının adları çox az verilib. Digər tərəfdən, bir sıra qadın adlarının transkripsiyası ilə bağlı fikir müxtəlifliyi var. Məsələn, O.Ş.Gökyayın fikrincə, "Kitab"ın müqəddiməsində Can Kız, Can Paşa kimi qadın adları işlənib. Yaxud müəllifin nəşr etdirdiyi "Dedem Korkudun kitabı"nda (İstanbul, 2000) "Yetər" qadın adının transkripsiyasına rast gəlinmir. Bu cür mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirən S.Əlizadə yazır: "Yetər. H.Araslı və M.Ergində "qız"... Qız-can. H.Araslı və M.Ergində "can" sözü gah "qız" sözünün əvvəlində ("can qız"), gah da "Paşa" adının əvvəlində ("can Paşa") verilib; bizim mətndə "qız-can" özündən əvvəlki ifadənin əlavəsidir"[1]. "Kitab"ın poetik-sintaksisinə dərindən bələd olan, eyni zamanda onu linqvopoetik baxımdan tam mənimsəyərək fikir yürütmüş S.Əlizadə haqlıdır. Bu mənada O.Ş.Gökyayın transkripsiyasındakı "Can Kız"ı qadın adı kimi qəbul etmirik. "Can Paşa"nı eynilə deyil, "Paşa" formasında düzgün hesab edirik. "Yetər"in isə Oğuz xanımlarından birinin adı kimi götürülməsini məqbul hesab edirik.

"Kitab"ın poetik strukturunda cəmi on üç qadın adı işlənmişdir (poetik adları bu sistemə daxil etmirik, çünki həmin adlar Oğuz xanımlarının adları deyil, obrazlılığı qüvvətləndirən vasitələrdir); bunlardan biri haqqında "Kafirlərin qohumluğu" bölməsində bəhs etmişik (bax: Çeşmə); yeddisi "müqəddimə"də (Ayna Mələk, Qutlu Mələk, Paşa, Ürüydə, Zəlixa, Zübeydə, Yetər), beşi isə (Burla xatun, Banıçiçək, Boğazca Fatma, Qısırca yengə, Selcan xatun) boylarda işlənib.

"Müqəddimə"də təsvir edilmiş qadınların, eləcə də III boyda işlənmiş Boğazca Fatma və Qısırca yengənin qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir detala rast gəlinmir. Deməli, "Kitab"da cəmi üç Oğuz xanımının, daha dəqiqi, Burla xatun, Banıçiçək və Selcan

[1] S.Əlizadə. Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.228.

xatunun qohumluq əlaqələrindən bəhs etməliyik. Amma bu da var ki, “Kitab”da bir sıra Oğuz qadınlarının adları çəkilməsə də, onlar tam real obrazlar kimi çıxış edir. Daha doğrusu, bu tip qadınlar ana, halal, övrət kimi qohumluq terminləri, ya da ki yoldaşı, xan qızı kimi evfemistik ifadələr kontekstində canlandırılıb: Dirsə xanın xatunı, xatunı (Bəkilin xatunı), yoldaşı (Dəli Domrul... yoldaşıyla yaş yaşadı), xan qızı (Dirsə xan arvadına həm də bu cür müraciət edib), anası – Qazanın qarıcıq anası ... Bu cür faktlar həm də onu təsdiq edir ki, “Kitab” evfemistik ifadələrlə zəngindir, obrazlı desək, evfemistik ifadələr qalereyasını xatırladır. Burada belə bir sual yaranır: Nə üçün “Kitab”da Oğuz xanımlarından üçünün – Burla xatun, Banıçiçək və Selcan xatunun adı xüsusi olaraq qabardılıb? Bu sualı belə cavablandırmaq olar: bu daha çox mövzunun əhatə dairəsi, yaxud da sintaktik mühitlə bağlıdır; bu xanımlar daha yüksək təbəqənin nümayəndələri olduğu üçün “Kitab”da öz adları ilə canlandırılıb; konkret desək, Burla xatun – Oğuz elinin birinci şəxsi xanlar xanı Bayındırın qızı, bəylər bəyi Qazan xanın arvadıdır; Banıçiçək – Baybican kimi bəyin qızı, Beyrək kimi igidin arvadıdır; Selcan xatun – Trabzon təkürünün qızı, Qanturalının arvadı, Qanlı qocanın gəlinidir.

“Kitab”dakı kişi və qadın adlarının nisbəti, üç qadın adının eposun poetik strukturundakı mövqeyi kimi məsələləri geniş şəkildə şərh edən K.Əliyevin fikirləri də yuxarıda dediklərimizi qüvvətləndirir: “Dədə Qorqud” eposunda qəhrəman Oğuz igidləri ilə yanaşı, daha qabarıq formada görünən və bəzi mətləblərin ideya daşıyıcısı olan qadın obrazları da vardır. Onlardan üçünün adı açıqca bəllidir: Burla xatun, Banıçiçək, Selcan xatun. Bir neçəsinin isə adı deyilməsə belə həmin qadınların da eposun strukturundakı yeri və mövqeyi aydınca sezilir. Bu sıraya Dirsə xanın, Dəli Domrulun və Səyrəyin xanımları daxildir...”[1]. Ən maraqlısı isə bu odur ki, K.Əliyev Burla xatun, Banıçiçək, Selcan xatun kimi xa-

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakıl, 2011, səh.71.

nımlarla bağlı işlədilmiş təşbehlərin, əsasən, eyni formalı, eyni semantikalı olduğunu müəyyənləşdirir:

“Güz almasına bənzər al yanaqlım!” – bu, Dirsə xanın xanımına aiddir;

“Güz alması kibi al yanağın tutdı, yırtdı” – bu, Burla xatuna aiddir;

“Güz alması kibi al yanağın yırtdınmı, qız?!” – bu, Banıçiçəyə aiddir;

“Qar üzərinə qan tammış kibi qızıl yanaqlım!” – bu, Selcan xatuna aiddir”[1].

Bu təşbehləri və müəllifin şərhlərini belə səciyyələndirmək olar: Burla xatun, Banıçiçək kimi xanımlar türk qadınlarının ümumiləşdirilmiş obrazları kimi çıxış edir; poetik siqlətli bu təşbehlər Oğuz xanımlarının təkcə gözəlliyini yox, həm də Oğuz cəmiyyətində yüksək nüfuz sahibi olduqlarını, hörmət və məhəbbətlə qarşılandıqlarını göstərir; müəllif “Kitab”ın poetik semantikasına nəinki dərindən bələddir, hətta onun vurğunudur; bu cəhət müəllifin Dədə Qorqudsayağı üslubunda da özünü göstərir: “Kitab”ın poetik strukturunda eyni semantikalı, eyni formalı təşbehlərin təkrarlanmasını müşahidə edən müəllif onları ardıcıl olaraq sıralayır, həm də onlardan sonra belə bir cümlə verir: “bu, Dirsə xanın xatununa aiddir”. Bu cümlə modeli çox cüzi fərqlərlə, daha doğrusu, vasitəli tamamlıqlar daxilindəki sözləri dəyişdirməklə təkrarlanır ki, bu da birbaşa epifora kimi çıxış edir. Eyni zamanda təşbehlərdən sonra verilmiş bu cümlələr assosiativ olaraq Dədə Qorqudun dilində işlənmiş cümlələri yada salır. Müqayisə et: Dədə Qorqudun dilində – “Bu Oğuznamə Beyrəgin olsun!”; K.Əliyevin dilində – “bu, Banıçiçəyə aiddir”. Bu isə o deməkdir ki, uyğun sintaktik mühit, uyğun forma ilə reallaşdırılıb.

Bütün bunlar onu göstərir ki, Oğuz xanımlarının qohumluğunu iki istiqamətdə araşdırmaq lazımdır: kimliyi qohumluq terminləri və evfemistik ifadələr kontekstində bəlli olan Oğuz xanım-

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakıl, 2011, səh.75.

larının qohumluğu; adları konkret olaraq ifadə olunmuş Oğuz xanımlarının qohumluğu.

1) Kimliyi qohumluq terminləri və evfemistik ifadələr kontekstində bəlli olan Oğuz xanımlarının qohumluğu

Heç şübhəsiz ki, “Kitab”ın poetik strukturunda daha çox görünən, aparıcı obrazlardan biri kimi çıxış edən Oğuz xanımlarının qohumluq əlaqələrinə münasibət bildirmək lazımdır. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

Dirsə xanın xatunu: I boyda işlənib; ərinə “Dirsə xan” “xan babamın göygüsü”, oğlu Buğaca “ay oğul” kimi sözlərlə müraciət edən bir obraz kimi görünür; onun qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

əri – Dirsə xan
oğlu – Buğac

Ulaşın xatunu: “Kitab”da Ulaşın xatunu kimi yox, əsasən, Qazanın qarıcıq anası”, “Qazanın anası” kimi təqdim olunur; qohumluq əlaqələri də daha çox Qazanla bağlı parçalar kontekstində müəyyən olunur:

əri – Ulaş
oğlu - Qazan
oğlu – Qaragünə
nəvəsi – Uruz (Qazanın oğlu)
nəvəsi – Qazanın qızı
nəvəsi –Qarabudaq (Qaragünənin oğlu)
gəlini – Burla xatun
qudası – Bayındır (Burla xatunun atası)
qudasının atası – Qam Ğan (Bayındırın atası)
nəvələri ailə qurub – Qarabudaq Qazanın qızı ilə evlənib
nəvəsinin arvadı, kiçik gəlini – Uruzun arvadı
qardaşı – Aruz
qardaşı oğlu – Basat
qardaşı oğlu – Qıyan Selcik
qardaşı nəvəsi – Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)
qardaşı gəlini – Qıyan Səlcikin arvadı

əmizadələri – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək
əmizadəsinin qudası - Baybörə (Baybicanın qudası)
əmizadəsinin əri – Beyrək (Banıçiçəyin əri)
əmizadəsinin kürəkəni – Beyrək (Baybicanın kürəkəni)

Alp Aruzun xatunu: XII boyda ona işarə edilir: “Övrətiŋ-dənmi ögrəndiŋ sən bu işi, qavat?!” (D-297); qohumluq əlaqələrini aşağıdakı kimi bərpa etmək olar:

əri – Alp Aruz
oğlu – Qıyan Səlcik
oğlu – Basat
nəvəsi – Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)
gəlini – Qıyan Səlcikin arvadı
ərinin əmizadələri – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək
baldızı – Aruzun bacısı, Ulaşın arvadı, Qazanın və Qaragünənin anası
baldızı oğlu – Qazan
baldızı oğlu – Qaragünə
baldızı nəvəsi – Uruz
baldızı nəvəsi – Qarabudaq
baldızı gəlini – Burla xatun
baldızının qudası – Bayındır
baldızının qudasının atası – Qam Ğan

Duxa qocanın xatunu: V boyda işlənmişdir; daha çox oğlu Dəli Domrulla bağlı mikro və makromətnlərdə müşahidə olunur; qohumluq əlaqələri aşağıdakı kimidir:

əri – Duxa qoca
oğlu – Dəli Domrul
gəlini – Dəli Domrulun arvadı
nəvələri – Dəli Domrulun oğulları

Dəli Domrulun xatunu: V boyda əsas obrazlardan biri kimi görünür; tərkibində həlal, övrət, xatun, yoldaş kimi qohumluq terminləri işlənmiş cümlələr onun Dəli Domrulun həyat yoldaşı olduğunu aydın şəkildə göstərir: “Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı” (D-169). Burada maraqlı məqamlardan biri

də budur ki, arvadı anlamlı “yoldaşı” sözü yalnız Dəli Domrulun xatunu ilə bağlı işlənib. Dəli Domrulun xatununun qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

əri – Dəli Domrul
qayınatası – Duxa qoca
qayınanası – Duxa qocanın arvadı
oğulları – mətndə onlara işarə edilir

Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazım gəlir: Dəli Domrul arvadı haqqında danışanda “yad”qızı ifadəsini işlədir: “Yad qızı hələlım var, andan mənim iki oğlancığım var...” (D-136). K.Əliyev bu cümlənin semantikasına söykənərək Dəli Domrulun xanımının kimliyini müəyyənləşdirir: “Yad qızı ifadəsi Dəli Domrulun xanımının kafər düşərgəsindən olmasını tam sübut edir”[1]. Araşdırmalar göstərir ki, Dəli Domrulun xatunu çox sədaqətlidir, hətta o, Dəli Domruldan sonra yaşamaq belə istəmir:

“Səndən soŋra bir yigidi sevib
varsam, bilə yatsam.
Ala yılan olub, məni soqsun!” (D-167)

Bu misalların semantik yükü Dəli Domrulun xatununun ən xarakterik cəhətləri barədə dolğun təəssürat yaradır. Yeri gəlmişkən, o, bu müstəvidə “Ərkəg sinəgi üzərimə qondırmıyam”, - deyən Səyrəyin nişanlısı ilə bir sırada durur.

Qanlı qocanın xatunu: Qanturalının dilindən verilmiş “Qadın ana, bəg baba, əsən qaluŋ!” (D-175) cümləsi, yaxud təhkiyəçi dilindəki “Atasınıŋ - anasınıŋ əllərin öpdi” (D-177) tipli cümlələr Qanlı qocanın xatununun qohumluq əlaqələrindən bəhs etməyə imkan verir:

əri - Qanlı qoca
oğlu – Qanturalı
gəlini – Selcan xatun
qudası – Təkür (Trabzon təkürü, Selcan xatunun atası)

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı, 2011, səh.81.

Bəkilin xatunu: Bəkilə “Altun təxtim ayası, bəgim yigit!”, “Yigidim, bəg yigidim!” kimi sözlərlə müraciət edərək onu çox yüksək dəyərləndirir; bir sıra cümlələrdə onun Bəkilin arvadı olması açıq-aydın şəkildə ifadə edilir, bəzən isə bu qohumluq dərəcəsi birbaşa onun öz dili ilə canlandırılır: “...Kişi, qoynında yatan hələlına sirrin deməzmi olur?” (D-242)

əri – Bəkil

oğlu – Əmran

oğlu – mətndə ona işarə edilir (Bəkillə bağlı belə bir cümləyə rast gəlinir; “Oğlancuqları qarşu gəldi, oxşamadı)

gəlini – mətndə ona işarə olunur (bax: Əmranın qohumluğu).

Uşun qocanın xatunu: bir sıra cümlələr onun qohumluğu barədə müəyyən təəssürat yaradır (Ana, mən də varayınmı, nə deirsən? ...Ağzıŋ içün öləyim, oğul!):

əri - Uşun qoca

oğlu – Səyrək

oğlu – Əyrək

gəlini – Səyrəyin arvadı

gəlini – Əyrəyin arvadı

Səyrəyin nişanlısı: qeyd etdiyimiz kimi, ən sədaqətli, ən namuslu türk qadınlarının ümumiləşdirilmiş obrazı kimi çıxış edir (bax: Əyrəyin qohumluğu); bir sıra cümlələrin ümumi semantik tutumu onun qohumluq əlaqələrinə işıq salır: “Yauqlısı vardı, tez düğün-diring etdilər” (Səyrəklə bağlı deyilmiş cümlədir); “Atamdan yegrək qayın ata! Anamdan yegrək qayın ana!...” (D-262):

əri – Səyrək

qayınatası – Uşun qoca

qayınanası – Səyrəyin anası

qaynı – Əyrək

qaynı arvadı (qayınxatını) - Əyrəyin arvadı

ərinin əmiləri – mətnə görə müəyyən olunur (bax: Əyrəyin qohumluğu)

K.Əliyev Səyrəyin xanımının Oğuz elindən olmadığını, kafər (kafir – Ə.T.) düşərgəsindən gətirildiyini göstərir: “...Səyrəyin xa-

nımının düşüncə sistemində 6 rəqəmi əsas yer tutur. İndi qəti şəkildə demək olar ki, Səyrəyin xanımı da məhz kafər (kafir – Ə.T.) düşərgəsindəndir”[1].

Yuxarıda qeyd etdiklərimiz Oğuz cəmiyyətində ər-arvad, ana-oğul, gəlin-qayınana, gəlin-qayınata münasibətləri, eyni zamanda Oğuzun kafir əsilli gəlinləri (əslində, daha çox qıpçaq əsilli) barədə müəyyən təəssürat yaradır.

2) Adları konkret olaraq ifadə olunmuş Oğuz xanımlarının qohumluğu

Qeyd etdiyimiz kimi, “Kitab”da adı konkret olaraq ifadə edilmiş on iki qadın obrazına rast gəlinir. Bu obrazların qohumluq əlaqələrinin çox və ya az olmasından asılı olmayaraq, hər birinə ayrılıqda münasibət bildirməyi məqsədəuyğun hesab edirik (Çeşmə obrazından bəhs etmişik. Bax: Kafirlərin qohumluğu).

Ayna Mələk: “müqəddimə”də cəmi bir dəfə işlənib; apelyativlərinin məna yükü belədir: “ayna” – fars mənşəli güzgü anlamlı “ayinə” sözündəndir; “mələk” – ərəb mənşəli olub, fövqəltəbii bir məxluq; gözəl; həlim; nəcib (adam) və s. mənaları ifadə edir: onun qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir detala rast gəlinmir.

Banıçiçək: III boyun əsas obrazlarından biridir; mürəkkəb quruluşlu bu adın tərkibindəki birinci söz fars mənşəli olub, xanım, padşah arvadı mənasındadır; ikinci söz isə türk mənşəlidir, gül, çiçəkləri olan bitki, zərif, gözəl anlamlı, həm də gözəllik simvollu bir apelyativdir: ayrı-ayrı parçalarda onun bir sıra qohumluq əlaqələri konkret olaraq ifadə olunub: burada təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, “Baybörə bəgiŋ oğlancuğı Beyrək Baybican məlikin qızın aldı” (D-121) cümləsində onun atası, əri və qayınatasının adı dəqiq şəkildə verilib. Banıçiçəyin qohumluq əlaqələrinin əhatə dairəsi genişdir:

atası – Baybican

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı, 2011, səh.84.

anası – mətn kontekstində anlaşıla bilir

qardaşı – Dəli Qarçar

əri – Beyrək

qayınatası – Baybörə

qayınanası – Beyrəyin anası, mətndə ona işarə edilir (...Ağ bircəklü anası buldur-buldur ağladı...)

baldızları – Beyrəyin yeddi bacısı

əmizadələri – Aruz, Basat, Qıyan Səlcik, Dondar, Qazanın qarıcıq anası...

“Beyrək aydır; “Baybican bəgün bir qızı varmış anı görməgə gəldim!” Qız aydır: “Ol öylə adam degildir kim, saŋa görinə!” – dedi” mikromətnini təhlil süzgəcindən 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. Banıçiçək özü də bilir ki, Beyrəyə görünmək yasaqdır, etik normanın pozulmasıdır”[1].

Müəllifin bu fikirlərinə istinad edən R.Kamal “Kitab”dakı yasaqları başqa mətnlər kontekstində nəzərdən keçirir: “Ərə varan Banıçiçəyin 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”[2].

Fikrimizcə, Beyrəklə Banıçiçəyin sevgisini, toy-düyününü yalnız “yasaqlar” müstəvisində izah etmək azdır. Bəri başdan qeyd edək ki, Banıçiçəklə Beyrəyin məhəbbəti son dərəcə gözəl bədii lövhələr daxilində ifadə olunub. Hətta III boydakı parçaların qarşılaşdırılması bir sıra maraqlı nəticələr söyləməyə imkan verir:

[1] K.Abdullayev. Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 1991, səh.58.

[2] R.Kamal. “Kitabi-Dədə Qorqud”un kommunikativ məkanı: miforitual aspekt. Bakı, 2013, səh.162-163.

III boyun əvvəlində Beyrəyin ölüm xəbərini eşidən Banıçiçək deyir: “Göz açuban gördigim, köŋül 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 barmağıŋa keçirmədimmi?” (buradakı “üç öpüb bir dişləmək” ifadəsi ilə Banıçiçəyin dilindən verilmiş “bir yastığa baş qoymaq” ifadəsi eyni semantik yuvaya daxil olur). Boyun sonunda isə Beyrəklə Banıçiçəyin toyu təsvir olunur: “Baybörə bəgiŋ oğlancuğı Beyrək Baybican məlikin qızın aldı... Qırq gün – qırq gecə toy-dügün eylədilər” (D-121). Bu cümlələrin ümumi semantik yükündən belə məlum olur ki, Banıçiçəklə 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 qoduğım” feli sifəti “baş qoyduğum” yox, “baş qoyacağım” şəklində sadələş-dirilib: “...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 qoduğım” 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 Banıçiçəyin intim hissləri onun ictimai (ailə) məsuliyyəti ilə üzvi vəhdətdə təqdim olunur – onun (Banıçiçəyin) sevgilisinin (Beyrəyin) yolunda ölməyə hazır olması da, bir tərəfdən, intim dünyası ilə əlaqədardırsa, digər tərəfdən, sosial-mənəvi tələbatdır”[1].

[1] 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 Banıçiçəyi xristian dininə qulluq edən bir bəyə, daha dəqiqi, Bayburd hasarının bəyinə ərə vermək istəyir. Bu mənada “Beyrəyi çadırında qəbul edən, özünü çox sakit, sərbəst aparan Banıçiçək”[1] bir türk-müsəlman yox, türk-xristian qızı da hesab oluna bilər. Digər tərəfdən, qeyri-müsəlman həyat tərzi keçirən Banıçiçəyin 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: Banıçiçəyin 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 yastıkta baş koymak – evlenmek, aynı yatakta yatmak[2]. 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).

Banıçiçəyin taleyində, ürəyinin dərinliklərində yalnız bir kişi, bir ər var. O da Boz ayğırlı 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 maŋa bir qız verəcək olursa, siz tanıq olıŋ: mənim qızım Baybörə bəg oğlına beşikkərtmə yavuqlu olsun!” – dedi (D-69). Banıçiçək atasının verdiyi bu vədə sadiq qalır: “...dayələr babam maŋa bən səni yüzi niqablu

[1] X.Koroğlu. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, səh.163.
[2] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.177

Beyrəgə vermişəm, diərdi...” (D-77). Qeyd etdiyimiz kimi, bu semantik dinamika Beyrəklə Banıçiçəyin toy-düyünü ilə tamamlanır. Amma bir həqiqət də var ki, Beyrəyin igidliyi, mərdliyi olmasa idi, Banıçiçək başqalarının ola bilərdi. Bu cəhət “Kitab”ın poetik strukturunda aydın şəkildə görünür:

– birincisi, Banıçiçək Bayburd hasarının bəyinin arvadı ola bilərdi: “...Varıb Bayburd hasarı bəginə xəbər verdi. Aydır: “Nə oturarsan, sultanım, Baybican bəg ol saŋa 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 kənarda 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” poziyasının 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...”[1]. Müəllifin şərhlərinə 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;

[1] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.198-199.

– ikincisi, Banıçiçək Yalançı oğlu Yalıncığın arvadı ola bilərdi (bunu şərti olaraq qeyd edirik; əvvəlki səhifələrə bax): “Göz açuban gördigim, könül verüb sevdigim Banıçiçək Yalançı oğlu Yalancuğa varar olmış” (D-97);

– üçüncüsü, Banıçiçək Aruz oğlu Basatın arvadı ola bilərdi: “Ağca yüzli görklimi Aruz oğlı Basat gəlüb almadıŋ” (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 Banıçiçək həsrətilə yaşayıb? Bəlkə, Basatın eiçiləri də Dəli Qarcarın yanına gediblər (yada salaq: Dəli Qarcar qız qardaşını istəyəni öldürür), amma Dəli Qarcarın ağlasığmaz sınaqlarından çıxa bilməyiblər. Dastanın hələ açılmayan, gizli qatlarından, inanıram ki, nə vaxtsa bu sualların da cavabı gələcək”[1].

Deməli, Beyrək adi qəhrəmanlardan deyil. O, Bayburd hasarının bəyinin, Aruz oğlu Basatın, Yalançı oğlu Yalancığın Banıçiçəyə 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 getməsini vəsiyyət edir: “Qazan maŋa yetişsün... Ağca yüzlü görklümi oğlına alı versün” (D-299). Bu mənada Uruz da Banıçiçəyi almaq istəyənlərin cərgəsində verilə bilər ki, bu da Banıçiçək eşqiylə özünü “oda yaxanların” bir yox, beş olması – qənaətini reallaşdırır.

Boğazca Fatma: yalnız III boyda işlənmişdir; “Boğazca” ayamasının apelyativi kimi işlənmiş “Boğaz” sözü “qarnında balası olan heyvan” mənasındadır və bu, Beyrəyin dilindən verilmiş “Səniŋ adın qırq oynaşlı Boğazca Fatma degilmiydi” cümləsindəki “qırq oynaşlı” ifadəsi ilə assosiativ olaraq bağlanır; həmin antroponimik modeldəki ərəb mənşəli süddən kəsilmiş, döşdən ayrılmış anlamlı “Fatma” adı isə ərəb mənşəlidir; qohumluq əlaqələri barədə heç bir informasiya yoxdur.

[1] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.206-207.

Burla xatun: II, III və IV boylarda müşahidə olunur; bütöv antroponimik modeli belədir: “Boyı uzun Burla xatun”. Bu modeldəki “boyı uzun” ləqəbi gözəllik simvolludur, “burla” apelyativi “ətir saça”, “gözəl gözünə” mənalarına uyğun gəlir, “xatun” isə “qadın”, “xanım” mənasındadır; qohumluq əlaqələri aşağıdakıları əhatə edir:

babası – Qam Ğan
nənəsi – haqqında heç bir məlumat yoxdur
atası – Bayındır xan
anası – mətn kontekstində bərpa oluna bilər
əri – Qazan
oğlu – Uruz
qızı – Qarabudağın arvadı, mətn kontekstində müəyyən olunur
qayınatası – Ulaş
qayınanası – Qazanın qarıcıq anası
qaynı və qudası – Qaragünə
qaynı oğlu və kürəkəni – Qarabudaq
gəlini – Uruzun arvadı (bax: Qazanın qohumluğu)
ərinin dayısı – Aruz
ərinin dayısı oğlu – Basat
ərinin dayısı oğlu – Qıyan Səlcik
ərinin dayısı nəvəsi – Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)
ərinin dayısı gəlini – Qıyan Səlcikin arvadı
ərinin dayısının əmizadələri – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək...

Qısırca yengə: yalnız III boyda işlənmişdir; antroponimik modeldəki “qısırca” doğmayan, “yengə” isə gəlin köçürülən zaman onun yanınca gedən və ona rəhbərlik edən qadın mənasındadır; qorqudşünaslıqda bəzən ləqəb kimi verilir, əslində, ayamadan başqa bir şey deyil; qohumluq əlaqələri barədə heç bir fikir söyləmək olmur.

Qutlu Mələk: “müqəddimə”də işlənən qadın adlarındandır; “qutlu” apelyativi xeyirli, mübarək, uğurlu mənasındadır, ərəb

mənşəli “mələk” apelyativi isə “fövqəltəbii bir məxluq”, “gözəl”, “həlim” anlamlıdır; onun qohumluq əlaqələri bəlli deyil.

Paşa: “müqəddimə”də bir dəfə işlənmiş bu adın mənası belə izah olunur: farsların “padşah” sözü əsasında yaranıb; “baş ağa” modelinin transformasiyasından başqa bir şey deyil; ağa, cənab mənasındadır; “Kitab”da qadın adı kimi işlənsə də, müasir Azərbaycan antroponimikasında kişi adı kimi səciyyəvidir; Paşanın qohumluq əlaqələrinin ifadə olunmasına rast gəlinmir.

Selcan xatun: IV boyun əsas qəhrəmanlarından biridir; həm də gözəllik simvollu “Sarı tonlu” ləqəbi ilə tanınır; “gözəllik sərvəri”, “incə tonlu” kimi epitetlər birbaşa onun gözəlliyini ifadə edir; antroponimik modeldəki “xatun” sözü qadın, xanım mənasındadır; “Selcan” adı isə bir neçə müstəvidə izah olunur: can dincliyi, qəlb sakitliyi mənasında; işıqlı sima, parlaq vücud mənasında...; qohumluq əlaqələri aşağıdakı kimidir:

atası – Təkür

əri – Qanturalı

qayınatası - Qanlı qoca

qayınanası – mətndə ona birbaşa işarə olunur

Ürüydə: “müqəddimə”də işlənib; “yüksəkdə olan” mənasında izah olunur; qohumluq əlaqələri müşahidə olunmur.

Zəlixa: “müqəddimə”də işlənən qadın adlarındandır; mənşəyi və mənası ilə bağlı müxtəlif fikirlər var: yəhudi mənşəli olub, sürüşkən, sürüşən mənasındadır; ərəb mənşəli olub, su pəriciyi, çox gözəl, məsum, lətafətli mənasındadır; onun qohumluq əlaqələri bəlli deyil.

Zübeydə: “müqəddimə”də işlənib; qədim yəhudilərdəki “bağışlanmış” anlamlı “Zebida” və “allahın töhfəsi” anlamlı “Zabdiyel” adları ilə bağlı olduğu göstərilir; müasir Azərbaycan antrtoponimikasında “Zibeydə” şəklindədir; “Kitab”da onun qohumluq əlaqələri ilə bağlı heç bir informasiya yoxdur.

Yetər: yalnız “müqəddimə”də müşahidə olunur; “Qız yetər” cümləsinin struktur-semantik yükünü daşlaşmış şəkildə yaşadan

qadın adlarındandır; onun qohumluq əlaqələrinin ifadə olunmasına rast gəlinmir.

Oğuz kişilərinin qohumluğu, kafirlərin qohumluğu, Oğuz xanımlarının qohumluğu kimi məsələləri araşdırarkən qeyri-real və ya poetik antroponimlərə münasibət bildirmədik. Prinsipcə buna ehtiyac da yoxdur. Amma “Kitab”dakı antroponimlərin ümumi mənzərəsi daha aydın görünsün, – deyə poetik antroponimlərdən də bəhs etməyi məqsədəuyğun hesab edirik:

Ayişə: “müqəddimə”də (ol Ayişə, Fatimə soyıdır...) və II boyda müşahidə olunur (Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!); apelyativi ərəb mənşəli olub, diri, canlı, ölməz mənasındadır. “Ayişə” “Kitab”da poetik mənanı qüvvətləndirən bir ad kimi iki dəfə işlənmişdir: “müqəddimə” də evin dayağı olan qadın məhz Ayişəyə bənzədilir; II boyda isə su kultunu reallaşdıran, daha doğrusu, onun böyüklüyünü ifadə edən vasitələrdən biri kimi çıxış edir. Müasir antroponimikamızda az təsadüf olunan qadın adlarındandır.

Boz atlu Xızır: yalnız I boyda işlənib; mifik, qeyri-real antroponimdir; antroponimik modeldəki “boz atlu” vahidi at kultu ilə bağlıdır; “Xızır” isə daha çox “xeyirxah” mənasında izah olunur. Müasir etnoqrafiyamızda “xızır günü”, toponimikamızda isə Xızır//Xıdır şəklində mühafizə olunur.

Dəpəgöz: yalnız VIII boyda işlənib, mifik, qeyri-real antroponimlərdən biridir; “dəpəsində bir gözi” birləşməsinin inkişafı əsasında yarandığı göstərilir.

Əbubəkr: “müqdəddimə”də cəmi bir dəfə işlənib: “Məhəmmədiŋ sağ yanında namaz qılan Əbubəkr siddiq görkli!”; ərəb mənşəli “Əbubəkr” adı “Bəkirin atası” modelinə uyğun gəlir; bəkr (bakir) apelyativi saf, təmiz, ləkəsiz mənasındadır.

Əli: “müqəddimə”də işlənib (Qılıc çaldı, din açdı şahi-mərdan Əli görkli); “şahi-mərdan” imam Əlinin epitetlərindən biridir; Müasir antroponimikamız baxımından da səciyyəvi olan “Əli” adı ali, ulu, yüksək və nəcib kimi mənaları ifadə edir.

Əzrayıl: V boyda müşahidə olunur; qeyri-real antroponimdir; ölüm mələyinin adı kimi səciyyələndirilir.

Fatimə: yuxarıda “Ayişə” adı ilə bağlı təqdim etdiyimiz cümlələrdə “Fatimə” də işlənmişdir; bu isə o deməkdir ki, Ayişə ilə Fatimə “Kitab”da eyni obrazı, eyni varlığı qüvvətləndirən adlar kimi çıxış edir; ərəb mənşəli, süddən kəsilmiş, döşdən ayrılmış anlamlı “Fatimə” (Məhəmməd peyğəmbərin qızı, imam Əlinin arvadı da bu adı daşımışdır) müasir antroponimikamız üçün də səciyyəvidir.

Həsən: “müqəddimə”də (Həsənlə Hüseyn iki qardaş bilə - görkli) və II boyda (Həsən ilə Hüseynin həsrəti su... Şah Həsənlə Hüseynin beşigi agac!) işlənmişdir; sonuncu nümunələrdə ərəb mənşəli gözəl, qəşəng anlamlı Həsən antroponiminin işlənməsi təsadüfi deyil. Belə ki, Həsən imam Əlinin oğullarından birinin adıdır.

Hüseyn: “müqəddimə” və II boyda “Həsən” adı ilə birlikdə işlənmişdir; ərəb mənşəli olub, gözəl mənasındadır; Həsən və Hüseyn adları müasir Azərbaycan antroponimikasında da intensivliyi ilə fərqlənir

Məhəmməd: “Kitab”da daha çox müşahidə olunan dini adlardan biri və birincisidir; sonuncu peyğəmbər və islam dininin banisi Məhəmmədin adı “Kitab”da belə təqdim olunur: Din sərvəri Məhəmməd, Adı görklü Məhəmməd, Adı görklü Məhəmməd Mustafa, Məhəmməd Mustafa; ərəb mənşəli Məhəmməd adı tərifləndən, hamının tərif etdiyi, şərəfli mənasındadır; türk və şərq xalqları antroponimikası baxımından səciyyəvidir.

Museyi-Kəlim: II boyda təsadüf olunur (Museyi-Kəlimin əsası ağac!); Musa adı yəhudi mənşəli Moiseyin ərəb dilinə uyğunlaşdırılmış variantı hesab olunur; məna yükü belə səciyyələndirilir: Musa – suya batmaqdan xilas olmuş uşaq; möcüzəçi; Kəlim – müsahib, söhbət edən...

Osman Üffan oğlu: “müqəddimə”də işlənib (Alimlər sərvəri Osman Üffan oğlı görkli); antroponimik modeldəki “osman” adı ərəb mənşəli olub, ağırtərpənən, astagəl mənasındadır, həm də ata

adı kimi çıxış edir; oğul adı kimi işlənmiş "Üffan" da ərəb mənşəli apelyativ əsasında yaranıb, comərd, saxəvatli kimi mənaları ifadə edir.

Pəri: VIII boyda işlənib; fars mənşəli "Pəri" gözəl bir qadın surətində sehrbaz və cadugər, məcazi mənada isə çox gözəl qadın və ya qız mənasında izah olunur; "Kitab"da "Pəri qızı" şəklində verilir (Pəri qızınıŋ birini tutdı...); onun sehrbazlığı Təpəgözün barmağına üzük keçirərkən dediyi "Oğul, saŋa ox batmasun, tənüŋi qılıc kəsməsün!" cümləsində obrazlı şəkildə canlandırılıb.

"Kitab"dakı Dəpəgöz, Boz atlu Xızır, Pəri kimi obrazlar mifik olsa da, real obrazlar kimi canlandırılır, hər birinin özünəməxsus dili vardır. Digər tərəfdən, bəzi real obrazların müəyyən xarakterik cəhətləri məhz mifik obrazlar kontekstində açılır, bir sıra hadisələrin semantik dinamikası da mifik obrazlarla reallaşır. Məhəmməd, Əli, Ayişə kimi dini məzmunlu adlar isə mətndəki poetik mənanı qüvvətləndirməyə xidmət edir.

Oğuz kişiləri, Oğuz xanımları və kafirlərin qohumluğu ilə bağlı təqdim etdiklərimiz bir sıra məqamlara, eyni zamanda gizli motivlərə işıq salır: İç Oğuzla Daş Oğuzun qohumluq münasibətləri barədə müəyyən təəssürat yaradır; Oğuz cəmiyyətində təkarvadlılıq, tayfadaxili və tayfadan kənar nikahların koordinatlarını 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
Yeŋidən toğanıŋı dərgürmiyələr" (D-281);

– böyük oğlu və böyük qardaşı olmayan Oğuz bəyi kədərlənir, qəm-qüssə işində olur: “...Bəkil aru turdı, ağladı. Aydır: “Ulu oğlım, 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 yoq, qartaşda qədərim yoq! Allah-təala məni qarğayıbdır... Bəglər, tacım-təxtim içün 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 dönib, bən ölib sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr, - deyü soŋımı aŋdım, ağladım, oğul! – dedi” (D-125);

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

“Qardaşlu yigitlər qalqar-qopar olur,
Qardaşsız miskin yigit əŋsəsinə yumruq toqunsa,
Ağlayubən dört 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, orduŋ 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 gördim, -
Baş kəsübdir, qan dökipdir,
Çöndi alubdır, ad qazanubdır.
Solım ələ baqduğımda
Tayım Uruzu gördim, -
Baş kəsübdir, 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 tərədində, Aruz, Qıyan Səlcik kimi ana qohumları isə sol tərəfində əyləşiblər. Burada “Kitab”ın poetik strukturundakı sağ və sol məsələsini sistemli şəkildə, həm də tarixi-linqvistik müstəvidə araşdırmış A.Hacıyevin fikirlərini təqdim etməklə kifayətlənirik: “...sağ bəglər birləşməsində “ağıllı, düşüncəli bəylər” anlamının ifadə olunduğunu söyləmək daha məntiqi 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 ağlı, düşüncəsi ilə xaqana məsləhət verən, solda oturanlar isə onun əmrini yerinə yetirənlər, yəni “buyruq bəyləri” kimi səciyyələndirilmişdir”[1]. Bu izahlar Bayındır xanın nəvəsi Uruza, eyni zamanda vəziri Qazlıq qocanın oğlu Yegnəyə olan münasibətlərini müəyyənləşdirməyə imkan verir: “... Bayındır xanıŋ ... sağ yanında Qazan oğlı Uruz oturmış idi. Sol yanında

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.144-145.

Qazlıq qoca oğlı Yeynək turmışdı" (D-67). Bu parçanın semantik yükü Uruzu 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 oğlı Budaq soldan dəpdi. İç Oğuz bəglərilə Qazan dopa dəpdi..." (D-64).

Qeyd etdiyimiz kimi, Daş Oğuz bəyləri Qazanın dayısı tərəfdir, 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 Atillaya 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..."[1]. 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

[1] Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sizsis. Bakı, 1992, səh.45.

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 məlikin kürəkənidir. Bu sistemdən yalnız “Yegnək” kənarda 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 xanıŋ ... sağ yanında Qazan oğlı Uruz oturmuş idi” (D-67);

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

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

> “Oğul! Dünlügü altun ban evimiŋ 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 ğeyrətiçün, Mənim də başım qurban olsun sənüŋçüŋ – dedi” (D-131);

– ana yaralı oğlunu sağaltmaq üçün döşündən (əmcəyindən) 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 – təŋri 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 maŋa

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;

– “diliŋ içün 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 yıqılubdır ... Kölgəlicə qaba ağacım kəsilübdir...” (D-104);

– bacının bacıya münasibəti daha çox onların qardaşlarına 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 yalŋuz – qardaş!” – deyərək ağlaşırlar;

– qardaş (Dəli Qarçar) bacısını istəyənləri öldürməkdə israrlıdır: “...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: “Yolıŋa 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 nənəyə 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 qəhərəmanlarından üçü (Buğac, Basat və Yegnək) bu sistemdən kənarda 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: “Belə təmtəraqlı şənliyə heç bir oğuz epik abidəsində rast gəlinmir, amma bu şənlik, şübhəsiz, naturadan çəkilmişdir – 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...”[1].

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 qazandırıblar.

Ən maraqlısı isə budur ki, “Kitab”da bu tip qadınların xristian keçmişi daha çox üstüörtülü şəkildə verilir. Burada Oğuz xanımlarını İç Oğuz, Daş Oğuz və kafir qızları kontekstində araş-

[1] X.Koroğlu. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, səh.109.

dırmış K.Əliyevin fikirlərini xatırlatmaq yerinə düşür: “...Dirsə xanın xanımı və Qazan xanın xanımı Burla xatun İç Oğuzdandır, Banıçiçək Dış Oğuzdan, Selcan xatun və Dəli Domrulla Səyrəyin xatunları isə kafər (kafir – Ə.T.) düşərgəsindən İç Oğuza gəlmişlər. Dış Oğuzdan və kafər (kafir – Ə.T.) düşərgəsindən İç Oğuza gəlin gələn qızlar bu düşərgələr arasındakı barışığı simvolizə edirlər və barışığın karrantıdırlar (qarantıdırlar – Ə.T.).

Deməli, “Dədə Qorqud” eposu vuruş və davanın deyil, məhz barışıq və vahid dünya modelinin eposudur”[1]. K.Abdulla bu cür nikahları “barışığa zəmanət” yox, qan qohumluğu yasağı”, tayfadaxili nikah yasağı prizmasından şərh edir. Məsələn, Qanturalı ilə Selcan xatunun nikahını belə səciyyələndirir: “... Əsas məsələ – Qanturalını arvad seçimində Oğuzdan kənara çıxarmaqdır. Oğuzun, başqa sözlə, “öz məxsus olduğun 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”[2]. Bütün bunlar onu da xüsusi olaraq vurğulamağa əsas verir ki, “Kitab”dakı eynitipli hadisələrin müxtəlif bucaqlardan şərhi, həm də müxtəlif məzmunlu nəticələrin çıxarılması məhz “Kitab”ın sirli-sehirli dünyası ilə bağlıdır;

“Kitab”da obrazların qohumluq münasibətlərinin araş-dırılması göstərir ki, obrazların bir qismi baba və ata, bir qismi oğul və qız, bir qismi əmi və dayı və s. statuslarda çıxış edir. Bu mənada onları aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

ulu babalar – burada yalnız Qam Ğanı qeyd etmək mümkündür (Uruzun ulu babasıdır)

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”, Bakı, 2011,səh.84
[2] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.131.

babalar – Qam Ğan (Burla xatunun babası), Ulaş (Uruzun və Qarabudağın ata babası), Bayındır (Uruzun ana babası), Aruz (Dəli Dondarın ata babası)...

nənələr – Qazanın qarıcıq anası (Uruzun, Qarabudağın...ata nənəsi), Aruzun xatunu (Dəli Dondarın ata nənəsi)...

atalar – Qam Ğan (Bayındırın atası), Bayındır (Burla xatunun atası), Ulaş (Qazanın atası), Qazan (Uruzun...atası). Dirsə xan (Buğacın atası), Qanlı qoca (Qanturalının atası), Baybörə (Beyrəyin atası), Baybican (Dəli Qarçarın və Banıçiçəyin atası), Duxa qoca (Dəli Domrulun atası), Qaragünə (Qarabudağın atası), Qazılıq qoca (Yeynəyin atası), Aruz (Basatın və Qıyan Səlcikin atası), İlək qoca (Dülək Uran, Alp Ərən və Sarı Qalmaşın atası), Toğsun (Alp Rüstəmin atası), Uşun qoca (Əyrəklə Səyrəyin atası), Əŋsə qoca (Oqçıının atası), Qırqqınuq (Qaraçəkürün atası)...

analar – Burla xatun (Uruzun anası), Ulaşın xatunu (Qazanın və Qaragünənin anası), Dirsə xanın xatunu (Buğacın anası), Bəkilin xatunu (Əmranın anası), Aruzun xatunu (Basatın və Qıyan Səlcikin anası), Qıyan Səlcikin xatunu (Dəli Dondarın anası), Duxa qocanın xatunu (Dəli Domrulun anası), Qanlı qocanın xatunu (Qanturalının anası), Uşun qocanın xatunu (Əyrəklə Səyrəyin anası)...

ərlər, kişilər – Qazan (Burla xatunun əri), Beyrək (Baniçiçəyin əri), Qanturalı (Selcan xatunun əri) ...

xanımlar, arvadlar – Burla xatun (Qazanın arvadı), Banıçiçək (Beyrəyin arvadı), Selcan xatun (Qanturalının arvadı)...

oğullar – Bayındır (Qam Ğanın oğlu), Qazan (Ulaşın oğlu), Uruz (Qazanın oğlu), Buğac (Dirsə xanın oğlu), Qanturalı (Qanlı qocanın oğlu), Beyrək (Baybörənin oğlu), Dəli Qarçar (Baybicanın oğlu), Dəli Domrul (Duxa qocanın oğlu), Qarabudaq (Qaragünənin oğlu), Yeynək (Qazlıq qocanın oğlu), Basat (Aruzun oğlu), Qıyan Səlcik (Aruzun oğlu), Dəli Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu), Dülək Uran, Alp Ərən və Saru Qalmaş (İlək qocanın oğulları), Alp Rüstəm (Toğsunun oğlu), Əyrək və Səyrək (Uşun

qocanın oğulları), Oqçı (Əŋsə qocanın oğlu), Qaraçəkur (Qırqqınığun oğlu)...

qızlar – Burla xatun (Bayındırın qızı), Banıçiçək (Baybicanın qızı), Selcan xatun (Təkürün qızı), Çeşmə (Ağ Məliyin qızı), Baybörənin yeddi qızı...

qardaşlar – Qazan və Qaragünə, Basat və Qıyan Səlcik, Dülək Uran, Alp Ərən və Sarı Qalmaş, Əyrək və Səyrək, Qaraca Çoban, Qabangüci və Dəmirgüci...

bacılar – Banıçiçək (Dəli Qarçarın bacısı), Beyrəyin yeddi bacısı, Aruzun bacısı (Qazanın qarıcıq anası)...

nəvələr – Burla xatun (Qam Ğanın nəvəsi), Uruz (Ulaşın və Bayındırın nəvəsi), Qarabudaq (Ulaşın nəvəsi), Dəli Dondar (Alp Aruzun nəvəsi)...

əmilər – Qazan (Qarabudağın əmisi), Qaragünə (Uru-zun əmisi), Basat (Dəli Dondarın əmisi), Əyrəklə Səyrəyin əmisi...

dayılar – Alp Aruz (Qazanla Qaragünənin dayısı), Əmən (Yeynəyin dayısı)...

bibilər – Qazanın qarıcıq anası (Basatın və Qıyan Səlcikin bibisi)

qudalar – Bayındır – Ulaş; Baybörə - Baybican, Qazan – Qaragünə; Qanlı qoca – Təkur...

qayınatalar – Bayındır (Qazanın qayınatası), Qazan (Qarabudağın qayınatası), Qaragünə (Qazanın qızının qayınatası), Baybican (Beyrəyin qayınatası), Ulaş (Burla xatunun qayınatası), Qanlı qoca (Selcan xatunun qayınatası), Baybörə (Banıçiçəyin qayınatası), Təkür (Qanturalının qayınatası)...

qayınanalar – Burla xatun (Qarabudağın qayınanası), Qazanın qarıcıq anası (Burla xatunun qayınanası), Beyrəyin anası (Banıçiçəyin qayınanası), Səyrəyin anası (Səyrəyin xatununun qayınanası)...

gəlinlər – Burla xatun (Ulaşın gəlini), Səyrəyin arvadı (Uşun qocanın gəlini), Qıyan Səlcikin xatunu (Alp Aruzun gəlini), Uruzun xatunu (Burla xatunun gəlini), Qazanın qızı (Qaragünənin gəlini)...

kürəkənlər – Qazan (Bayındırın kürəkəni), Beyrək (Baybicanın kürəkəni), Qarabudaq (Qazanın kürəkəni), Qanturalı (Təkürün kürəkəni)...

qayınlar – Dəli Qarçar (Beyrəyin qaynı), Uruz (Qarabudağın qaynı), Qaragünə (Burla xatunun qaynı)...

baldızlar – Beyrəyin yeddi bacısı (Banıçiçəyin baldızları)...

yengələr (qardaş arvadı) – Qıyan Səlcikin xatunu (Basatın yengəsi), Burla xatun (Qaragünənin yengəsi)...

əmizadələr – Alp Aruz, Basat və Qıyan Səlçik → Baybican, Dəli Qarçar və Banıçiçək...

Yuxarıda təqdim etdiyimiz qohumluq terminlərindən bir neçəsi “Kitab”ın dilində işlənməmişdir. Məsələn, nənə, bacı, bibi, quda, kürəkən, baldız. Amma onu da qeyd etmək lazımdır ki, “Kitab”ın dilində bacı əvəzinə, “qız qarındaş”, kürəkən əvəzinə “güyəgü” sözü işlənib. Yaxud “Kitab”da “qayın” sözü müstəqil şəkildə işlənməsə də, “qayın ata”, “qayın ana” kimi birləşmələrdə birinci komponent kimi çıxış edir (sonrakı səhifələrə bax).

“Kitab”dakı obrazların qohumluq əlaqələrinin ümumi mənzərəsini bütöv şəkildə əks etdirən yuxarıdakı faktlar bir daha təsdiq edir ki, həmin sistemdə ən fəal, ən intensiv obraz məhz Qazan xandır, onun qohumluq əlaqələrinin əhatə dairəsi daha genişdir. Hesablamalar göstərir ki, “Kitab”dakı əsas obrazların əksəriyyəti Qazan xanla bu və ya digər dərəcədə qohumluq münasibətlərindədir (şübhəsiz ki, burada Qazan xanın səkkiz boyda iştirak etməsinin də təsiri vardır). Konkret desək, Qazan, Ulaş və onun xatunu üçün oğuldur, Qaragünə üçün qardaş, həm də qudadır, Burla xatun üçün ərdir, Uruz üçün atadır, Qarabudaq üçün əmi, həm də qayınatadır, Qam Ğan üçün nəvəsinin əridir, Bayındır üçün kürəkəndir, Alp Aruz üçün bacıoğludur, Basat və Qıyan Səlcik üçün bibioğludur, Dəli Dondar üçün atasının bibisi oğludur, Beyrək üçün qayınatasının əmizadəsinin bacısı oğludur (bax: Baybican Alp Aruzun əmizadəsidir), Banıçiçək üçün əmizadəsinin oğludur (bu, Baybicana və Dəli Qarcara da aiddir)...

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA QOHUMLUQ TERMİNLƏRİ

Buraya qədərki bölmələrdə istər-istəməz “Kitab”dakı qohumluq terminlərindən də müəyyən qədər bəhs etdik. Amma “Kitab”da qohumluq terminlərinin yeri, mənası, mənşəyi, intensivliyi, arxaikləşməsi, obrazlılıq yaratma imkanları və s. kimi məsələlər problemin ayrılıqda, həm də diaxronik və sinxronik müstəvidə tədqiq olunmasını diktə edir. Bu mənada “Kitab”dakı qohumluq terminlərinin aşağıdakı istiqamətlər üzrə araşdırılmasını məqsədəuyğun hesab edirik:

a) qohumluq terminləri şumer dili və qədim türk mənbələri müstəvisində

“Kitab”da işlənmiş qohumluq terminlərinin şumer dili və qədim türk abidələrindəki uyğun dil vahidləri ilə müqayisəsi maraqlı nəticələr söyləməyə imkan verir. Bəri başdan qeyd edək ki, bu nəticələrin hər biri təkcə qədim türk dili yox, həm də qədim türk tarixi və etnoqrafiyası baxımından əhəmiyyətlidir:

Şumer dili üçün səciyyəvi olan ama, ada və er kimi qohumluq bildirən sözlər “Kitab”da cüzi fonetik dəyişmələrlə müşahidə olunur: ana, ata, ər. Burada “baba” sözünün şumer dili “Kitab” və müasir Azərbaycan dilində eyni fonetik tərkibdə olmasını xüsusilə qeyd etmək lazımdır.

Bir sıra qohumluq terminləri “Kitab”da və Orxon-Yenisey abidələrində eyni fonetik tərkibdədir: ana, ata, oğul...

Orxon-Yenisey abidələrindəki qohumluq terminlərinin bir qismi “Kitab”da fonetik dəyişikliyə uğramış şəkildədir, daha doğrusu, nisbətən fərqli formadadır: Orxon-Yenisey abidələrində – gəliŋ, katun, kız kadaş, küdəgü...; “Kitab”da – gəlin, xatun, qız qarındaş, güyəgü...

Orxon-Yenisey abidələrindəki qız anlamlı “kız oğul” ifadəsi ilə “Kitab”dakı “qız kişi” (Ağız-dildən, qız kişi, xəbər, maŋa!) eyni semantik yuvaya daxil olur. Yaxud Orxon-Yenisey abidələrindəki “kız oğul” modelinin semantik yükü “Kitab”dakı xatun, arvad anlamlı “xatun kişi” (Bəkil gördi xatun kişiniŋ əqli-kəlicəsi eyüdür) modelini yada salır.

“Böyük bacı” və kiçik bacı” vahidləri “Kitab”da və Orxon-Yenisey abidələrində müxtəlif sözlərlə ifadə olunub: “Kitab”da – ulu qız qarındaş (Ulu qız qarındaşları yanına gəldi), kiçi qız qarındaş (...kiçi qız qarındaşı binardan su almağa gəlür); Orxon-Yenisey abidələrində – əkə (böyük bacı), əgəc (böyük bacı, xala), siŋil (kiçik bacı).

“Kitab”da və M.Kaşğarinin “Divan”ındakı qohumluq terminlərinin bir qismi eyni fonetik tərkibdədir (ata, ana, oğul...), bir qismi isə nisbətən fərqli formalardadır: “Kitab”da – ana, tayı, güyəgü, gəlin; “Divan”da – aba, tağay, küdhəgü, kəlin. Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, “Kitab”dakı qarındaş//qartaş (qardaş) sözü ilə “Divan”dakı kanqdaş, kadaş (atabir qardaş) sözləri eyni semantik şaxədə birləşir.

“Divan”ın dili üçün səciyyəvi olan “anabir qardaş” anlamlı “ikdiş” və “süd qardaşı” anlamlı “əmikdəş” sözləri barədə isə bunları söyləmək olar: “Kitab”ın dilində “ikdiş” müşahidə olunmur, “əmikdış” isə, qeyd etdiyimiz kimi, “süd qardaşı” anlamlı “əmdi” sözü ilə səsləşir. Fikrimcə, kanqdaş (qandaş), ikdiş, əmikdəş kimi arxaizmlərin müasir ədəbi dilimizdə sabitləşməsini təmin etməyin vaxtı çatıb. Heç şübhəsiz ki, belə bir sabitləşmə ədəbi dilimizi daha da zənginləşdirə bilər. Konkret desək, söz birləşməsi modelləri sözlə əvəzlənmiş olar: atabir qardaş=qandaş, anabir qardaş=ikdiş, süd qardaşı = əmikdəş//əmikdaş.

“Kitab”da və Balasağunlu Yusif Hacibin “Qutadğu Bilig” (XI əsr) poemasında bir sıra qohumluq terminləri tam eyni fonetik tərkibdə müşahidə edilir:ata, ana, oğul...Fonetik tərkibcə fərqlənən qohumluq terminləri isə bunlardır: “Kitab”da – qayın (qayın ata və qayın ana birləşmələrində birinci tərəf kimi işlənib), qarındaş//

qartaş; "Qutadğu Bilig"də – kadın, kadaş. Bu tip sözlərlə bağlı maraqlı mülahizələr söylənilib. Burada Ramiz Əskərin bir fikrini təqdim etməklə kifayətlənmək olar: "Bakı ləhcəsində işlənən **qədeş** sözünün "Qutadğu Bilig"dəki **qadaş** sözü ilə eyni olduğuna heç bir şübhə yoxdur"[1].

"Kitab"dakı qadın cinsini ifadə edən, arvad anlamlı "dişi əhli" (Dirsə xan dişi əhliniŋ sözilə ulu toy elədi) birləşməsi ilə "Qutadğu Bilig"dəki "tişi" (qadın, arvad) sözü eyni semantik yuvaya daxil olan vahidlər sırasındadır.

"Kitab", Orxon-Yenisey abidələri, M.Kaşğarinin "Divan"ı və Yusif Xas Hacibin "Qutadğu Bilig" poeması ən sanballı, həm də ən mötəbər qədim türk mənbələridir. Bu mənbələrin hər biri qədim türk tarixi və mədəniyyətinin bir parçasıdır. Bu mənada "Kitab"dakı qohumluq terminlərinin həmin abidələrlə səsləşməsi, onlarla zəncirvari bağlılığı heç də təsadüfi deyil. Yekun olaraq onu da qeyd edək ki, yuxarıda şərh etdiyimiz qohumluq terminlərinin əksəriyyəti müasir türk dilləri üçün də səciyyəvidir.

b) qohumluq terminləri müasir Azərbaycan dili müstəvisində

Qorqudşünaslıqda "Kitab"ın məhz Azərbaycan dilində yazılması ilə bağlı kifayət qədər tutarlı fikirlər var. Heç şübhəsiz ki, "Kitab"dakı qohumluq terminlərinin müasir Azərbaycan dili kontekstində tədqiqi həmin qənaətləri bir az da qüvvətləndirə bilər. Bu mənada aşağıdakı qarşılaşdırmalara diqqət yetirək:

Müasir Azərbaycan ədəbi dilindəki qohumluq termin-lərinin bir qismi "Kitab"dakı forma və semantikaslına tam uyğundur: ata, oğul, qız, gəlin, yoldaş...

"Kitab"dakı qohumluq terminlərinin bir qismi müasir Azərbaycan ədəbi dilində müəyyən fonetik dəyişmələrlə sabitləşmişdir: "Kitab"da – qarındaş//qartaş//qardaş; əmmi, tayı//dayı; müasir

[1] R.Əskər. Qutadğu Bilig. Bakı, 2003, səh.180.

Azərbaycan ədəbi dilində - qardaş, əmi, dayı... Qeyd edək ki, “Kitab”da müvazi işlənmiş qarındaş//qartaş//qardaş”, “tayı//dayı” sözlərindən yalnız sonuncular (qardaş, dayı) müasir ədəbi dilimizdə sabitləşib.

“Kitab”da daha çox söz birləşməsi formasında işlənən bəzi qohumluq terminləri müasir Azərbaycan ədəbi dilində mürəkkəb söz formasındadır: “Kitab”da – qayın ata//qayınata, qayın ana//qayınana; müasir Azərbaycan ədəbi dilində - qayınata, qayınana.

“Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənən “baba” sözü müasir Azərbaycan ədəbi dilində semantik dəyişmə ilə sabitləşmişdir: “Kitab”da – baba (ata); müasir Azərbaycan ədəbi dilində - baba (atanın atası, ananın atası). Amma bu da var ki, “Kitab”dakı ata anlamlı “baba” sözü Azərbaycan dilinin qərb şivələrində ilkin forma və semantikasına uyğun işlənir.

Müasir Azərbaycan ədəbi dilində sabitləşməyən bir sıra qohumluq terminləri “Kitab” və müasir Azərbaycan dili şivələri üçün səciyyəvidir. “Kitab”da: ağa (böyük qardaş) – “Ağam Beyrəgin yaylasıydı...” (D-103), yengə (böyük qardaşın arvadı) – “Ağca yüzli yengəmi tul eləmişsən...” (D-232), güyəgü//göygü (kürəkən) – “Beyrək bizdən qız almışdır, güyəgümizdir” (D-295), “...Bayındır xanıŋ göygüsi..,” (D-35); müasir Azərbaycan dili şivələrində: “ağa” (böyük qardaş) – Ağsu və Dmanisi (Başkeçid) şivələrində; “yengə” (qardaşın, əminin və ya dayının arvadı) – Şəki şivəsi və qərb şivələrində; göy (kürəkən) – qərb şivələrində ...

“Dədə Qorqud” antroponimik modelində “Dədə” ləqəbi ən müdrik, ən aqil qoca mənasındadır. “Yox, ol, ananıŋ babasıdır, səniŋ dədəŋdir” (D-282) cümləsindəki “dədə” qohumluq termini isə “baba” mənasındadır. Maraqlıdır ki, müasir Azərbaycan dili şivələrinin əksəriyyətində “dədə” sözü “baba” yox, “ata” mənasında işlənməkdədir...;

“Kitab”dakı əmdi (süd qardaşı), qız qarındaş (bacı), qız kişi (qız) kimi qohumluq terminləri müasir Azərbaycan dilində sabitləşməyib. Ancaq bu da həqiqətdir ki, həmin qohumluq terminlərinin yaranmasında iştirak edən sözlər müasir Azərbaycan dili

üçün də saəciyyəvidir: “Kitab”da – “əmdi”, müasir Azərbaycan dilində – əmmək, əmcək, əmzik...; yaxud “Kitab”da – “qız qarındaş”; müasir Azərbaycan dilində - qız, qardaş...

“Kitab”ın poetik strukturundakı antroponimik modellərdə, “ata”, “dədə” və “yengə” qohumluq terminləri müşahidə olunur: Qorqud ata, Dədə Qorqud, Qısırca yengə (modellərdəki ata, dədə və yengə sözləri məcazi mənadadır. Bu baxımdam onların qohumluq terminləri başlığı altında verilməsi şərtidir). Burada xüsusi olaraq qeyd edək ki, “Kitab”dakı qohumluq terminlərinin əksəriyyəti müasir Azərbaycan dilində həm də şəxs adı kimi çıxış edir: ata – Ata, Ataxan, Atakişi, Atabəy...; baba – Baba, Babaxan, Babakişi...; dədə – Dədə, Dədəbəy, Dədəxan, Dədələr...; qardaş – Qardaş, Qardaşxan, Qardaşağa...; ana – Anabacı, Anagül, Anaxanım...; qız – Qızlar, Qıznaz, Qızxanım...; gəlin – Gəlingül...

Bu qarşılaşdırmalar “Kitab”ın müasir dilimiz üçün nə qədər doğma və yaxın olduğunu bir daha əyaniləşdirdi, eyni zamanda bir daha göstərdi ki, “Kitab”ın möcüzəli dünyasından ayrılmaq mümkün deyil.

c) qohumluq terminlərinin quruluşu

“Kitab”dakı qohumluq terminlərini (qohumluq bildirən isimləri) quruluşuna görə sadə, düzəltmə və mürəkkəb olmaqla üç yerə bölmək olar:

sadə quruluşlu qohumluq terminləri. Bu qrupa daxil olan qohumluq terminləri “Kitab”ın dilində üstün mövqedə görünür: ata, ana, baba, dədə, qartaş, oğul, qız, dayı və s.

Türkoloji araşdırmalarda ana, ata, qardaş kimi sözlər həm də düzəltmə sözlər başlığı altında izah olunur. Burada Ə.Rəcəblinin bir fikrini xatırlatmaq yerinə düşür: “...belə bir yanlış fikir söylənilir ki, ata, ana, bacı, qardaş, oğul tipli sözlər əslidir, sadədir. Əslində, bu və bu tipli sözlərin hamısı törəmədir. Qardaş sözünün karın “qarın”, – da ismin yerlik hal şəkilçisi və eş “dost” morfemlərindən əmələ gəlməsi haqqında artıq Ə.Dəmirçizadə fikir (“50 söz”)

söyləmişdir... Ata və ana sözlərinin kökü at “ad” və an “anlaq” (anlaq sözünün özü də törəmədir: an və laq morfemlərindən ibarətdir) morfemləridir. –a morfemi isimlərə vermək, etmək feillərinin ifadə etdiyi məfhumu əlavə edir, adlardan feil, feli sifət yaradır. Bu tip feil və xüsusən feli sifətlər substantivləşməyə meyllidir (meyillidir – Ə.T.): “ad” → ata “adlandır, ad ver, ad verən, adlandıran” → ata “ata”; an”öyüd, tərbiyə” → ana “tərbiyə verən” → ana...”[1]. Müəllifin şərhləri prinsipcə düzgündür. Amma həmin sözlər “Kitab”ın dili kontekstində götürüldükdə düzəltmə yox, məhz sadədir. Belə ki, “Kitab”dakı ata və ana sözlərində -a şəkilçi morfemi tam daşlaşmış vəziyyətdədir. Yəni bu sözləri “an+a”, “at+a” morfemlərinə parçalamaq olmur. Qardaş sözünə isə başqa prizmadan yanaşmaq lazımdır: “Kitab”dakı “qartaş//qardaş (Qartaşım Qaragünəyi gördim...Dilüŋ içün öləyim, qardaş!) sözü kök və şəkilçi morfemlərinə parçalana bilmədiyi üçün sadədir. Əksinə, “Kitab”dakı “qarındaş” (...kiçi qız qarındaşı binardan su almağa gəlür...) sözü kök və şəkilçi morfemlərinə parçalana bildiyi üçün düzəltmədir: qarın+daş. “Kitab”da ana rəhmi, uşaqlıq anlamlı “qarın” sözünün üstün mövqedə görünməsi də dediklərimizi arqumentləşdirir: “qarın” – “Toquz ay tar qarnımda götürdigim oğul!” (D-52). Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, “qardaş” sözünün etimologiyası ilə bağlı ilk fikir (qarın+da ismin yerlik hal şəkilçisi + dost, yoldaş, ortaq anlamlı “eş” sözü) Ə.Dəmirçizadəyə yox, K.Q.Zalemana məxsusdur.

düzəltmə quruluşlu qohumluq terminləri. Bu tip qohumluq terminləri cəmi bir neçə sözü əhatə edir: gəlin, qarındaş, yoldaş... Şübhəsiz ki, bu sistemə əgü//gü şəkilçili güyəgü//göygü kimi sözləri də daxil etmək olar. Amma, qeyd etdiyimiz kimi, bu cür sözlərdə kök və şəkilçi morfemləri sintez şəklindədir. Digər tərəfdən, belə sözlərin etimologiyası ilə bağlı hələ də türkologiyada konkret bir fikir yoxdur.

[1] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin leksikası. Bakı, 2004, səh.128-129.

“Kitab”dakı qohumluq terminləri aşağıdakı leksik şəkilçilər vasitəsilə düzəlmişdir:

-in şəkilçisi. “Kitab”ın dilində “gəlin” sözündə müşahidə olunur: gəlin – “Qədəmin qutsuz gəlin deyincə, udsız gəlin desünlər” (D-262);

-daş şəkilçisi. Qeyd etdiyimiz kimi, bu şəkilçi qartaş//qardaş sözündə daşlaşmış vəziyyətdədir. Qarındaş (Dədə, qız qarındaşımıŋ yolına bən nə istərsəm, verərmisən?) və yoldaş (Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı) sözlərində isə bir şəkilçi morfemi kimi müstəqil şəkildə çıxış edir.

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, gündaş, işdaş, könüldaş və s. Bu cür neologizmlər hər dəfə üslubi məqsədə müvafiq yaranmışdır. Şair fikrini emosional-ironik şəkildə ifadə etmək məqsədilə həmin sözləri düzəltmişdir”[1]. Müəllifin şərhləri inandırıcıdır. Amma bir həqiqəti də qeyd edək 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 gələnlər: əsrdaş, cəbhədaş, vaxtdaş, döyüşdaş, könüldaş (R.Rza) və s.”[2] .

[1] T.Əfəndiyeva. Azərbaycan dilinin leksik üslubiyyatı. Bakı, 2011, səh.298.
[2] 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 okkozional sözlər adlanır”, - deyən M.Hüseynov yazır: “...çiyindaş” isə H.Cavid, R.Rza və başqa sənətkarların yaratdığı könüldaş, əsrdaş, yurddaş, dünyadaş kimi sözlərin qəlibi əsasında yaranmış üslubi neologizmlərdəndir”[1].

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” sözünü H.Cavid, R.Rza kimi sənətkarlar yaratmışdır – fikrini təkzib edir. Belə ki, M.Kaşğarinin “Divan”ında “könüldaş” sözünün semantik yükü dəqiq verilib: “...könqüldəş sözü də belədir, “könül dostu” deməkdir, çünki qəlb könüldür”[2].

Yaxud Yusif Xas Hacib Balasağunlunun “Qutadğu Bilig” poemasında sirdaş, dost anlamlı “könqüldəş” sözünə rast gəlinir[3]. Burada belə bir fikir reallaşır: R.Rza kimi böyük sənətkar dərindən bələd olduğu qədim türk mənbələrindəki “könqüldəş” sözünü öz şeirlərində “könüldaş” şəklində işlətməklə (əslində, burada ciddi fonetik fərqlər də nəzərə çarpmır: nq→ŋ→n; -daş isə müasir ədəbi dilimizdə bir cür yazılan şəkilçidir: -dəş=-daş) ona yeni nəfəs vermiş, işləkliyini təmin etmiş, yenidən ədəbi dilimizə qaytarmışdır. Bu isə o deməkdir ki, “könüldaş” sözünü 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.

[1] M.Hüseynov. Dil və poeziya. Bakı, 2008, səh.370.
[2] M.Kaşğari. “Divanü lüğat-it-türk”. I cild, Bakı, 2006, səh.405.
[3] R.Əskər. “Qutadğu Bilig”. Bakı, 2003, səh.178.

“Kitab”da diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri də qohumluq terminləri əsasında yaranmış düzəltmə sözlərdir. Bu cür sözlərdə, əsasən, aşağıdakı şəkilçilərə rast gəlinir:

-lı, -lu: “qardaşı, dostu, yaxın adamı olan” anlamlı “qardaşlu” – “Qardaşlu yigitlər qalqar-qopar olur” (D-259); “qızı olan” anlamlı – “qızlu” – “Oğullıları ağ otağa, qızluyı qızıl otağa, oğlıqızı olmıyanı qara otağa qondurıŋ...” (D-12). Qeyd edək ki, “qızlu” sözü müasir dilimizdə ayrılıqda deyil, “oğullu-qızlı” mürəkkəb sözündə ikinci tərəf kimi çıxış edir: Oğullu-qızlı olsun!...; - “oğlu olan” anlamlı “oğullı” (bax: yuxarıdakı nümunədə “oğullıları” sözü);

-sız: qardaşı olmayan, “kimsəsiz, yaxın adamı olmayan” anlamlı “qardaşsız” sözündə müşahidə oulunur: “Qardaşsız miskin yigit əŋsəsinə yumruq toqunsa...” (D-259);

-cıq, -cik, -cük, -cığaz: Kiçiltmə və əzizləmə məzmunlu bu şəkilçilərin qohumluq terminlərinə artırılması ilə düzəlmiş sözlər “Kitab”da üstün mövqedə görünür. Heç şübhəsiz ki, bu bilavasitə dilin emotiv funksiyası ilə bağlıdır. Çünki həmin şəkilçili sözlər bədii mətndə daha çox emosionallığı, ekspressivliyi gücləndirməyə xidmət edir:

qızcığaz: “Üç canvər öldürdigiçün bir qızcığazımı aldı-getdi” (D-191);

qardaşcığım: “Beşikdə qoyub getdigim qardaşcığımmısan?” (D-269);

gəlincigüm: “Yalansa bu sözləriŋ, gerçək ola, gəlincigüm!” (D-117);

oğlancıq: “Oğlancıqları qarşu gəldi, oxşamadı” (D-238).

Bu bölmənin yekunu olaraq belə bir fikir söyləmək olar: -in və -daş şəkilçiləri vasitəsilə yaranmış qohumluq terminlıəri, eyni zamanda -lı, -lu; -sız; -cıq, -cik, -cük; -cığaz şəkilçilərinin qohumluq terminlərinə artırılması vasitəsilə yaranmış düzəltmə isim və sifətlər “Kitab”da qohumluq terminlərinin xüsusi çəkiyə malik olduğunu təsdiqləyir.

mürəkkəb quruluşlu qohumluq terminləri. “Kitabda yaxın mənalı ata və ana, oğul və qız, qız və gəlin sözləri əsasında yaranmış mürəkkəb quruluşlu qohumluq terminlərinə təsadüf olunur:

ata – ana: “Ata-ana ”yaŋlış xəbərdir, getmə, oğul!” – dedilər” (D-259);

oğlı-qızı: “Oğlı-qızı olmıyana allah-təala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız...” (D-10);

qız-gəlin: “Ağca yüzli qızım-gəlünim əkşəşmədin” (D-299)..

Burada onu da qeyd edək ki, “Kitab”dakı qohumluq terminlərinin bir qismi ismi birləşmə modelindədir:

qayın - ata: “Atamdan yegrək qayın ata!” (D-262);

qayın ana: “Anamdan yegrək qayın ana!” (D-262);

qız qarındaş: “Beyrəgə və anasına və qız qarındaşlarına muştçı gəldi” (D-86);

xatun kişi: “Bəkil gördi, xatun kişiniŋ əqli-kəlicəsi eyüdür” (D-240);

qız kişi: “Ağız dildən, qız kişi, xəbər, maŋa!” (D-103);

qardaşı oğlı: “Təkuruŋ qardaşı oğlı vardı...” (D-183).

Yuxarıda təqdim etdiklərimiz təkcə “Kitab”ın dili yox, həm də Azərbaycan dilinin tarixi leksikologiyası və qrammatikası baxımından əhəmiyyətlidir.

ç) qohumluq terminləri, atalar sözləri və zərbi-məsəllər müstəvisində

“Kitab” özünəqədərki, eyni zamanda formalaşdığı dövrlərin atalar sözləri və zərbi-məsəllərini özündə əhatə və əks etdirən ən sanballı abidədir. Bu mötəbər mənbədəki çoxsaylı atalar sözləri və zərbi-məsəllər həcmcə kiçik, məzmunca dərindir. Onların bir qismi igidlik və cəsurluqla, bir qismi təbiət və cəmiyyət hadisələri ilə, bir qismi dini-mifoloji təsəvvürlərlə...bir qismi də məhz qohumluq münasibətləri ilə (ata və oğul, ana və qız, qayınana və və gəlin...münasibətləri) bağlıdır. Bu mənada “Kitab”dakı bir sıra atalar sözləri və zərbi-məsəllərdə qohumluq terminlərinin işlənmə-

si heç də təsadüfi deyil. Digər tərəfdən, burada xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, bu tip deyimlərin əksəriyyətində qohumluq terminləri məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış edir: “Ata adını yürütmiyən xoyrad oğul ata belindən enincə enməsə, yeg, ana rəhminə düşüncə, toğmasa, yeg” deyimində ata, ana və oğul qohumluq terminlərinin rolu, onların mətn daxilindəki assosiativliyi nəticəsində reallaşmış dərin məna və s. kimi detallar dediklərimizi sübut edir. Yaxud “Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli” (D-6) kəlamındakı bütün sözlər məhz “ana” sözünün assosiativliyi ilə işlənmişdir. Bu da yuxarıda söylədiklərimizi arqumentləşdirir.

Tərkibində qohumluq terminləri olan atalar sözləri və zərbi-məsəlləri aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

– tərkibində ata və oğul sözləri iştirak edənlər: “Ata adın yüridəndə dövlətlü oğul yeg” (D-4); Oğul üçün ata ölmək eyib olur” (D-143); “Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz” (D-3); “Oğul atanın yetiridir, iki gözinin biridir” (D-3)...;

– tərkibində ana və qız sözləri iştirak edənlər: “Qız anadan görməyincə ögit almaz” (D-3)...;

– tərkibində ana və oğul sözləri iştirak edənlər: “Oğıl kimdən oldığın ana bilür” (D-5)...;

– tərkibində ana sözü iştirak edənlər: “Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli” (D-6)...;

– tərkibində baba və oğul sözləri iştirak edənlər: “Oğul dəxi neyləsün, baba ölüb mal qalmasa” (D-4); “Baba oğul qazanur ad içün, Oğul da qılıc quşanur baba ğeyrətiçün” (D-131)...;

– tərkibində baba sözü iştirak edənlər: “Baba malından nə faidə başda dövlət olmasa...” (D-4); “Dölimindən ağarsa, baba görkli” (D-6)...;

– tərkibində oğul sözü iştirak edənlər: “Dövlətlü oğul qopsa, ocağınıŋ gözidir” (D-3); “Yad oğlı saqlamaqla oğul olmaz...” (D-3)...;

– tərkibində oğul və güyəgü sözləri iştirak edənlər: “Kül təpəcik olmaz, güyəgü oğul olmaz”...;

– tərkibində qardaş sözü iştirak edənlər: “Sevgili qardaş görkli” (D-7)... Bu sistemdə tərkibində “qardaşlu” və “qardaşsız” sözləri iştirak edən atalar sözlərini də vermək olar: “Qardaşlu yigitlər qalqar-qopar olur. Qardaşsız miskin yigit əŋsəsinə yumruq toqunsa, Ağlayubən dört yanına baqar olur (D-259). Burada ikinci atalar sözünə aydınlıq gətirmək lazım gəlir. Belə ki, ikinci atalar sözü sintaktik bütöv daxilində eynilə yox, nisbətən dəyişikliyə uğramış, həm də genişləndirilmiş vəziy-yətdədir;

– tərkibində övrət sözü iştirak edənlər: “Ögünməklə övrət ər olmaz” (D-198); “Aldayuban ər tutmaq övrət işidir” (D-298)...;

– tərkibində həlal sözü iştirak edənlər: “Dizin basub oturanda həlal görkli” (D-6)...;

– tərkibində “gəlin” sözü iştirak edənlər: “Qədəmi qutsız gəlin deyincə, udsız gəlin desünlər” (D-262). Bu nümunələrdə atalar sözü dəyişikliyə uğramış şəkildə işlən-mişdir.

Qorqudşünaslıqda atalar sözləri və zərbi-məsəllərin poetik strukturu, semantikası və boylarla bağlılığından kifayət qədər bəhs olunub. Amma bu araşdırmalarda atalar sözləri və zərbi-məsəllərə məhz qohumluq terminləri prizmasından, demək olar ki, münasibət bildirilməyib. Bu mənada həmin tip vahidlər barədə bəzi fikirləri söyləmək lazım gəlir:

– birincisi, yuxarıda sistemləşdirdiyimiz atalar sözləri və zərbi-məsəllər “Kitab”ın böyüklüyünü əyani olaraq göstərir;

– ikincisi, bu vahidlərdəki ata, ana, oğul, baba və s. kimi qohumluq terminləri ilə “Kitab”dakı ata, ana, oğul, baba... obrazlar arasında məntiqi bağlılıq görünür. Necə ki “Kitab”da at zooleksemli atalar sözləri ilə at obrazları arasında, yaxud dağ sözünün iştirakı ilə yaranmış atalar sözləri ilə dağ obrazları arasında birbaşa bağlılıq müşahidə olunur;

– üçüncüsü, bu tip vahidlərdə semantik dinamika daha çox qohumluq terminləri ilə reallaşır, məntiqi mərkəz funksiyasında da məhz qohumluq terminləri çıxış edir;

– dördüncüsü, atalar sözləri və zərbi-məsəllərdəki qohumluq terminləri digər obrazlı ifadələrdəki qohumluq terminləri ilə səslə-

şir. Məsələn, andlarda: ana – “Ana həqqi - təŋri həqqi” degilməsəydi...” (D-190); alqışlarda: ana – “Ağ birçəklü anaŋ yeri behişt olsun!” (D-66); baba – “Ağ saqallu babaŋ yeri uçmaq olsun!” (D-66), oğul -“Oğul, uğuruŋ açıq olsun!” (D-177); ağılarda: qardaş – “Vay bəgim qardaş” (D-91); oxşamalarda: ana – “...ağ südin əmdigim, qadınım ana!” (D-28), oğul – “Görər gözüm aydını oğul! Tutar belüm qüvvəti oğul!” (D-119)...;

– beşincisi, bu tip atalar sözlərinin bir qismi “Kitab”da dəyişikliyə uğramış vəziyyətdədir: “Ata tururkən oğıl əlinmi öpərlər?” (D-74). Burada belə bir bərpa təbii qarşılana bilər: “Ata tururkən oğıl əlin öpməzlər”;

– altıncısı, tərkibində qohumluq terminləri müşahidə olunan atalar sözləri və zərbi-məsəllərdə ana müqəddəsliyi, ata böyüklüyü, igidlik və mərdlik, özündən böyüyə hörmət və məhəbbət kimi mənalar ifadə olunur ki, bu da təkcə qədim türkün xarakteri, psixologiyası yox, həm də “Kitab”dakı obrazların bir sıra səciyyəvi cəhətləri barədə dolğun təəssürat yaradır. Bu məqamda “Kitab”dakı bəzi obrazları deyimlər kontekstində səciyyələndirmək lazım gəlir: “Qədəmi qutsız gəlin deyincə, udsız gəlin desinlər” deyimi heç bir obrazı yox, məhz Səyrəkdən sonra “sinəsində erkək bir milçəyi belə görmək istəməyən” Səyrəyin xatununu xarakterizə edir. Yaxud “Baba oğul qazanur ad içün, Oğul da qılıc quşanur baba ğeyrətiçün” kəlamı Uruzun ən xarakterik cəhətlərini ümumiləşmiş şəkildə ifadə edir.

“Kitab”ın poetik strukturunda türk bədii təfəkkürünün ən nadir inciləri kimi çıxış edən atalar sözləri və zərbi-məsəllərin hər biri bu gün də təzə-tərdir, bu gün də poetik siqlətini qoruyur.

d) qohumluq terminləri bədii təsvir və ifadə vasitələrində

“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, iştiraketmə səbəblərini müəyyənləşdirə bilər. Bu da “Kitab”ın poetik dili, eyni zamanda boylardakı bir sıra obrazlar barədə 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, qulınım oğul!” (Qazanın dilində); “Quluncığım aldırmışam kişnəyəyinmi?... “Oğul” deyü bozlıyayınmı?...” (Burla xatunun dilində); təsdiqlənə bilər ki, “Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı” cümləsində “y”-nın alliterasiyası (y-y-y-y-y-y) məhz “y” samiti ilə başlanan “yoldaşı” (arvadı) sözünün assosiativliyi ilə reallaşıb... Bu cür arqumentlər qohumluq terminlərinin bədii təsvir və ifadə vasitələri daxilində də öyrənilməsini diktə 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. “Oğlanıŋ anası oğlanıŋ 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”-nın alliterasiyası*. “Qara gözlü qız qartaşumı ağlatmağıl” (D-143) (q - q – q; qara, qız, qartaş); “Qəriblığa qardaşıŋ istəyü sənmi gəldiŋ qardaş?” (D-270) (q – q – q; qərib, qardaş, qardaş)...;

“g”-nın alliterasiyası. “Güvəncimlə gətürdigiŋ gəlüncügiŋ (D-223) (g – g – g; güvənc, gətürmək, gəlincük);

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

“b”-nın alliterasiyası. “A bəg baba! Dəvəcə böyümişsən, köşəkcə əqliŋ yoq!” (D-125) (b – 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 qondurıŋ” (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 va-

sitəsilə 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 doğuluşu süjetindəki törənin dünya modelində həyat Tanrı alqışı qütbünün daxili qoşalığı olaraq görünür...”[1]. Müəllifin şərhləri yuxarıda 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, ağzıŋ qurısun!
Ana, diliŋ çürisün!
* * *
Ana həqqi təŋri həqqi olmasaydı
* * *
Ana, zalim ana! – dedi”. (D-259)

oğul sözünün iştirakı ilə:

“Oğul, oğul, ay oğul!” (D-130)

Bu parçalarda ahəngdarlıq və poetik məna 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 evimiŋ qəbzəsi oğul!
Qaza bəŋzər qızumuŋ, gəlinimiŋ çiçəgi oğul!
Görər gözüm aydını oğul!
Tutar belüm qüvvəti oğul!
Qalın Oğuz imrəncisi, canım oğul!” (D-119);

[1] S.Rzasoy. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, 2004, səh.23-24.

qardaş sözünün təkrarlanması ilə:

“Ağzıŋ içün öləyim, qardaş!
Dilüŋ içün öləyim, qardaş!
Ərmi oldıŋ, qardaş!
Qəriblığa qardaşıŋ istəyü sənmi gəldiŋ, qardaş?”(D-269);

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

“Dilüŋ içün öləyiŋ, gəlincigüm!
Yalansa bu sözləriŋ, 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-125). 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 fərqinə varmayıb. Şeirsiz–nəsrsiz, bu, adi məntiqlə də yanlışdır (hələ bu, bizə çatan iş neçənci köçürənindir? Yəqin əvvəlki köçürənlərdə fərqlər az

olub)[1]. Müəllif həmin misraların aşağıdakı kimi verilməsini məqbul hesab edir:

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

Yoqsa ata oğul/danmı ögrənər – 6-5=11

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 babaŋ** yeri uçmağ olsun!” (D-35)

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

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

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

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

Sonuncu nümunədəki “ala gözlü” ifadəsi həm də “oğul”la bağlı işlədilib: “Ala gözlü oğlına al duvaxlı gəlin aldı” (D-253). Bu cümlə (əslində, misra) assosiativ olaraq Nəsiminin ən məşhur misrasını yada salır: “Al ilə ala gözləri aldadı aldı könlümi”. Qəribə, 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 morfemlərdən üçü hər ikisində iştirak edib (ala, göz, al+maq), biri isə eyni semantik yuvaya daxil olan vahidlərdəndir (al – hiylə; alqırmızı); 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 (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 könlümi” frazeoloji vahidinə görə); Bu misralar sintaktik mühit baxımından bir-birinə çox yaxındır; “Kitab”da toy səhnəsinin təsviri; Nəsimidə – eşqin tərən-

[1] T.Hacıyev. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə, Bakı, 2012, səh.122.

nümü...Bu isə o deməkdir ki, uyğun sintaktik mühit uyğun forma ilə reallaşdırılıb. Heç şübhəsiz ki, burada “l” samitinin patıltısız və davamlı tələffüz imkanına malik olması” (Ə.Dəmirçizadə) da həlledici amillərdəndir. Bu mənada qarşılaşdırdığımız misralardakı 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 simfoniyaları 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 oxşamalardakı “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 mövqedədir; 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 semantikası müstəvisində dəqiqləşdirir: “Şeirdə uşağı əyləndirən nə ananın canını qurban deməsidir, nə də sorğusundakı 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”[1].

“Kitab”dakı “Ala gözlü oğlına al duvaxlı gəlin aldı” misrasının assosiativliyi ilə Nəsimidən və şifahi ədəbiyyatdan təqdim etdiyimiz misraların semantikası başqa detallara da işıq salır. Bu mənada hər üç misranı şərti olaraq həm də məntiqi ardıcıllığı 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, - deyə semantik dinamikaya mətn daxilində diqqət yetirək:

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

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

– uşağın dünyaya gəlişi, ona beşiyi başında qığıltısından 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

[1] R.Qafarlı. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı, 2013, səh.195-196.

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 – ölənədək 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 əbədiyaşar 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 aldadı 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, Soŋ ucı ölümli dünya” ...(l – l – l – l – l – l); kədərli bayatılarda –

“Ələmi halim fələk
Dil bilməz zalim fələk
Kəsdin can bağçasından
Iki 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 müşahidə olunur:

oğul: “Qaza bəŋzər qızumuŋ-gəlinimiŋ çiçəgi oğul!” (D-119). Bu nümunədə oğula olan dərin məhəbbət obrazlı şəkildə canlandırılıb;

qız-gəlin: “Qaza bəŋzər 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 turışıŋdan//Qaŋrıluban baqışından//Ağam Beyrəgə bəŋzədürəm, 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 qüvvətlidir. Bu da birbaşa Oğuz cəmiyyətində oğula olan münasibətlə bağlıdır.

e) kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri

Türkologiyada qohumluq terminlərinin yaranması, mənşəyi, leksik-semantik xüsusiyyətləri, semantik diferensiasiyası və etimologiyasından kifayət qədər bəhs olunub. Konkret desək, İ.İsmailov, B.Əhmədov, A.Kuliyev, Q.Cəfərov, İ.Kazımov, A.Yunusov, B.Məhərrəmli kimi alimlərin araşdırmalarında qohumluq terminlərinə müxtəlif bucaqlardan yanaşılıb. Burada bir cəhəti qeyd edək ki, bu tip araşdırmaların bir qismində yeri gəldikcə “Kitab”dakı qohumluq terminlərinə münasibət bildirilsə də, “Kitab”da xüsusi çəkiyə malik olan bu tip vahidlər kompleks və sistemli şəkildə öyrənilməyib. Hətta bu cür araşdırmaların bir qismində qohumluq terminləri nəinki ayrılıqda təhlil edilib, hətta ləqəb və titullar başlığı altında öyrənilib. Məsələn, Ə.Dəmirçizadə “Kitab”dakı leksik-semantik qruplardan bəhs edərkən göstərir: “Ləqəb və titullar: ağa, dədə, alp, ata, baba, bəg (bəy), xan, xanım, xatun, təkur, aznavur, dəli, məlik, keşiş, ərən, əvrən, ərənlər əvrəni, sultan, xanlar xanı, bəglər bəgi...”[1]. Bu mənada “Kitab”dakı qohumluq terminlərinin “kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri” və “qadın cinsini ifadə edən qohumluq terminləri” başlığı altında araşdırılmasını məqsədəuyğun hesab edirik.

“Kitab”da kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri əsasən bunlardır: ata, ağa (ata və qardaş mənasında), baba, dayı, dədə, əmmi, əmdi, ər, güyəgü//göygü, qarındaş// qartaş//qardaş, qayın ata//qayınata, oğul. Bu sözlərin hər birini ayrılıqda nəzərdən keçirməzdən əvvəl, “Kitab”da eyni sintaktik bütöv daxilində bir neçə qohumluq termininin işlənməsinə münasibət bildirmək lazım gəlir. Məsələn, Qazanın bədii təyinində oğul, göygü (kürəkən) və ağa (qardaş) qohumluq terminləri işlənib “...Bir gün Ulaş oğlı Tülü quşuŋ yavrısı... xan Uruzuŋ ağası, Bayındır xanıŋ göygüsü... Salur Qazan yerindən turmışdı” (D-36). Bu mətndəki qohumluq terminləri Qazanın qohumluq əlaqələri barədə müəyyən informa-

[1] Ə.Dəmirçizadə. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. Bakı, 1976, səh.130-131.

siya verirsə, Qazanın dilindən verilmiş parçalarda bu informasiyalar bir az da dolğunlaşdırılır: "Bərü gəlgil, qulunım oğul!... Qartaşım Qaragünəyi gördim!... Tayım Urızı gördim... (D-124). Buradakı oğul, qartaş (qardaş) və "tayı" (dayı) qohumluq terminlərinin informativ yükü də dediklərimizi təsdiqləyir. "Kitab"ın poetik strukturu üçün səciyyəvi olan bu cür detallara Orxon-Yenisey abidələrində də təsadüf olunur: "Kanım tülbəri, kara bodun, külig kadaşım, sizimə, el eşim ər, üküş ər, oğlan ər, küdəgülərim, kız kəlinlərim bökmədim"*. Buradakı kürəkən və qız-gəlin kimi sözlər məhz qohumluq terminləridir.

"Kitab"da kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminlərini ayrılıqda təhlil süzgəcindən keçirək:

A t a . "Kitab"da öz övladına nisbətən "kişi, dədə" mənasında işlənmiş bir neçə söz müşahidə olunur: ata – "...ata belindən enincə enməsə, yeg..." (D-4); "Hay, atamıŋ altun qədəhindən şərab içən, məni sevən atdan ensün" (D-284); baba – "Baba oğul qazanur ad içün. Oğul da qılınc quşanur baba ğeyrətiçün" (D-131); ağa – "...xan Uruzun ağası... Salur Qazan yerindən turmuşdı" (D-36). Müqayisələr "Kitab"da "ata" anlamlı "baba" sözünün üstün mövqedə olduğunu göstərir.

"Qorqud ata" modelindəki "ata" sözü, daha doğrusu, ata ləqəbi müdrik, yol göstərən, hörmətli kimi mənalarda olub, bütün parametrlərinə görə "Dədə Qorqud" antroponimik modelindəki "Dədə" ləqəbi ilə eyni semantik yuvaya daxil olur.

"Ata sözünün mətnlərdəki digər xüsusiyyətləri isə belədir: qohumluq bildirən "ata-ana" mürəkkəb ismində birinci tərəf kimi çıxış edir: "Ata-ana yaŋlış xəbərdir, getmə, oğul!" – dedilər" (D-259); bir sıra frazeoloji vahidlərdə semantik dinamika məhz "ata" sözü ilə başlanır: ata adını yürütmək – nəsli davam etdirmək, atanın yerini tutmaq. "Ata adın yüridəndə dövlətlü oğul yeg" (D-4); ata sözünü iki eləməmək – atanın dediklərini yerinə yetirmək, bir

* Qeyd: Nümunə Ə.Rəcəblinin "Göytürk dilinin leksikası" (Bakı, 2004, s.259) kitabından götürülüb.

sözünü iki eləməmək. “Ol zəmanda oğul ata sözin iki eləməzdi” (D-131).

Türkologiyada “ata” sözünün etimologiyası ilə bağlı bir sıra araşdırmalara rast gəlinir (əvvəlki səhifələrə bax: sadə quruluşlu qohumluq terminləri). Burada “ata” sözünü ana və baba kimi qohumluq terminləri ilə bir müstəvidə izah edən Bəkir Çobanzadənin fikirlərini xatırlatmaq yerinə düşür: “At, ap və baba isimlərinə ma, na, am, an, ana isimlərində təsadüf olunur. Burada r, b, d, t həp dodaq və yaxud diş səsləridir ki, cocuqların ələlümum ilk əvvəl çıxara bildikləri səslər də bunlardır. Cocuq anasını əmərkən ən ziyadə hərəkət edən sövti üzvi dodaqlarıdır. Ufaq bir hərəkətlə m, b, p, yaxud d, t səslərini çıxara biliyor və bu səslərin təkrarı aya, ama, ada, ata, yaxud mama, papa, dada, tata kəlmələrini meydana gətirir”[1]. B.Məhərrəmli dilçilikdəki bu cür fikirləri qəbul etmir: “...bu tipli sözlərin oxşar semantikaya və fonetik formaya malik olmalarının əsas səbəbi bu sözlərin genezisinin eyniliyi ilə, yəni bütün dillərdə bu tipli sözlərin bir kökdən yaranması ilə əlaqədardır...Əslində, bu tip sözlər uşaqların eyni səsləri təkrarlaması ilə deyil, bəşər dilinin eyni köklü olması ilə izah olunmalıdır...[2].

A ğ a. Qorqudşünaslıqda sahib, sahibkar anlamlı “ağa” sözündən çox bəhs olunub. Bu da təsadüfi deyil. Çünki “Kitab”da “ağa” sözü daha çox məhz həmin mənadadır: “Ağam Qazan məsləhətdir” (D–37). Amma “Kitab”da “ağa” və “böyük qardaş” mənalarında işlənməsinə də təsadüf olunur: “ağa” sözü ata mənasında. “...xan Uruzıŋ ağası... Salur Qazan yerindən turmuşdı” (–36); “ağa” sözü “böyük qardaş” mənasında. “...Ağam Beyrək gedəli köçərim yoq” (D–104), “Mərə qavat qızı, ağam başına and içmişəm, dönməgim yox!” (D–267).

“Ağa” sözünü ümumi dilçilik müstəvisində təhlil süz-gəcindən keçirərək maraqlı nəticələr əldə edən B.Məhərrəmli “Ki-

[1] B.Çobanzadə. Türk-tatar lisaniyyatına mədxəl. Bakı, 2006, səh.93.
[2] B.Məhərrəmli. Türk dillərində isim köklərində leksik-semantik inkişaf. Bakı, 2012, səh.255.

tab"dakı "ağa" sözü barədə yazır: "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında "böyük qardaş, ata, sahib" mənalarındadır: Ağam Beyrək deyərdim, ozan sana"[1]. Müəllifin təqdim etdiyi nümunədə də "ağa" sözü məhz böyük qardaş mənasındadır. Yeri gəlmişkən, "ağa" sözünün "böyük qardaş" mənasında işlənməsini "Kitab"dakı digər nümunələrə istinadən də dəqiqləşdirmək mümkündür: "Əgrək kiçi qardaşıŋ boynın öpdi, Səgrək daxı ağasınıŋ əlin öpdi" (D-270). Bu cümlənin semantik yükü bir daha təsdiq edir ki, "ağa" sözü həm də "böyük qardaş" mənasında işlənib (kiçik qardaş Səyrək ağasının, yəni böyük qardaşının əlini öpür, böyük qardaş Əyrək isə kiçik qardaşının boynunu öpür).

B a b a . Qeyd etdiyimiz kimi, "Kitab"da "baba" sözü ata mənasında işlənmişdir: "Baba, mən yerimdən turmadın ol turmış ola!" (D-170). "Kitab"da ata anlamlı "baba" sözü ilə yanaşı, "öz övladına nisbətən kişi, dədə" anlamlı "ata" sözü də işlənir: "...anası ilə söhbət eylədi, atasına qəsd eylədi" (D-20). Burada belə bir fikir reallaşır: "ata" anlamlı "baba" sözü "Kitab"da üstün mövqedə olsa da, ata sözü ilə sinonimdir. "Ata-baba" sinonimliyinə diaxronik və sinxronik prizmadan yanaşan A.Məmmədova yazır: "Dədə Qorqud"da ...ata, baba heç bir semantik tonlara malik deyillər. Konkret olaraq vahid bir məna ifadə edirlər. Sonrakı inkişaf prosesində bir dildən törəyən başqa dillərdən biri (oğuz –Azərbaycan, Anadolu, qazauz, türkmən) özündə bu sinonim komponentlərdən birini (məs.: ata (Azərbaycan dilində), digər dil o birisini (baba (Anadolu türkcəsində) qoruduğu halda, dialektlərdə hər iki variant da işlək ola bilər"[2]. Müəllifin qeydləri "baba" sözünün inkişaf tarixi və arealları barədə dolğun təəssürat yaradır. Burada qorqudşünaslıqda tez-tez vurğulanan bir fikri də yada salaq: "Kitab"dakı "ata" anlamlı "baba" sözü Azərbaycan dilinin qərb şivələrində,

[1] B.Məhərrəmli. Türk dillərində isim köklərində leksik-semantik inkişaf. Bakı, 2012, səh.279.

[2] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası". Bakı, 2009, səh.72.

daha dəqiqi, Başkeçid və Füzuli şivələrində eynilə mühafizə olunur.

D ə d ə.“Kitab”da iki mənada işlənib: a) “Dədə Qorqud” antroponimik modelində müdrik, yol göstərən, ağsaqqal, şaman və s. anlamlı ləqəb kimi (əvvəlki səhifələrə bax). Burada “dədə” sözünü Dədə Qorqud və dədəlik institutu kontekstində izah edən N.Cəfərovun bir fikri yada düşür: “Orta əsrlərdə türklər görkəmli sufi dərvişlərə, böyük kəramət sahiblərinə, pirlərə “Dədə” demişlər. Və beləliklə, Dədə Qorquddan sonra dədəlik institutu nə qədər inkişaf edib mürəkkəbləşsə də, öz əsas funksiyasını – Tanrı – Allahdan gələn gücü vasitəsilə cəmiyyətdə müəyyən harmoniya yaratmaq vəzifəsini itirməmişdir”[1]; b) baba (atanın, ya ananın atası; nəvəsi olan kişi) mənasında: “Mərə qavat, mənim babam Bayındır xan degilmidir?” Ayıtdı: “Yox, ol, ananıŋ babasıdır, səniŋ dədəŋdir” (D-282).

Y.Quliyeva “dədə” sözünü M.Kaşğarinin “Divan”ı müstəvisində təhlil edərkən “Kitab”a da müraciət edir: “Təbii ki DQK-da işlənən bu sözün (Dədəm Qorqud ifadəsi nəzərdə tutulur – Ə.T.) əsas məzmunu Mahmud Kaşğarinin semantikası ilə üst-üstə düşür. Amma kök etibarilə bu sözün əsasında Mahmud Kaşğarinin semantikası dursa da, “Dədə Qorqud”dakı semantika daha genişdir. Belə ki, DQK-da bu söz “ağsaqqal, şaman, ozan, müdrik insan” mənalarını verir: Məsləhət gördilər ki, Dədə Qorqud varsun. Çağırdılar Dədə Qorqut gəlür oldu: Dədə Qorqut oğlanın babasına söyləmiş, görəlim xanım, nə söyləmiş”[2]. Bu qeydlər inandırıcıdır. Amma müəllif Radlovun lüğətində “dədə” sözünün “baba” mənasında verildiyini göstərsə də, “Kitab”dakı baba anlamlı “dədə” sözündən bəhs etmir. Maraqlıdır ki, “dədə” sözünün semantikası və yayılma areallarından geniş şəkildə bəhs edən B.Məhərrəmli də “Kitab”dakı baba anlamlı “dədə” sözünə münasibət bildirmir. Müəllifə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “ata, dərvişlərin pi-

[1] N.Cəfərov. Xanım, hey! Bakı, 1999, səh.21.
[2] Y.Quliyeva. Mahmud Kaşğarinin oğuz dünyası. Bakı, 2010, səh.133

ri, yaşlı, hörmət mənasında yaşlı adamlara müraciət, ləqəb” mənalarında işlənmişdir: Hay! Dədə Sultan! Tanrı bunun simizin də alsın, arığın da alsın; Dədə qız qarındaşımın yoluna mən nə istərsəm verərmisən?”[1] Anar “Yox, ol, ananıŋ babasıdır, səniŋ dədəŋdir” cümləsində “dədə” sözünün məhz “baba” mənasında işlənməsinə istinad etməsə də, “Kitab”ın ümumi semantik tutumuna əsaslanaraq düzgün nəticə çıxarır: “Dədəm Qorqud ibarəsi bir məhrəmlik, doğmalıq, dastanı danışan, ya qələmə alanla Dədə Qorqud arasında yaxınlıq növə-baba münasibətlərinin olmasına işarədir. Dədəm – yəni babam, həm hərfi mənada, atamın atası mənasında, həm də elin, yurdun, dilin əcdadı, kökü mənasında qavranıla bilər”[2].

Ə m m i (əmi). Ərəb mənşəli atanın qardaşı anlamlı “əmmi” (müasir Azərbaycan ədəbi dilində: əmi) sözü “Kitab”ın Drezden nüsxəsində cəmi üç dəfə işlənib: “Adam saldı, əmmisini oxudı, gəldi” (D-283).

Ə m d i . “Kitab”da cəmi bir dəfə işlənib: “Dəpəgöz aydır: “Əmdi qardaşlar, qıyma maŋa!” dedi” (D-232). Bu sözün transkripsiyası və semantikası barədə geniş şəkildə bəhs etmişik (əvvəlki səhifələrə bax).

Ə r. “Kitab”da igid, qəhrəman anlamlı “ər” sözü üstün mövqedə görünür. Amma qadının həyat yoldaşı mənasında işlənmiş “ər” sözünə az təsadüf olunur: “...yazıdan yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər” (D-7); “...əri desə ki, dur çörək gətir, yeyək, qonaq da yesin” (D-9). Bu nümunələrdə işlənmiş “ər” sözü igid, qəhrəman yox, məhz “qadının həyat yoldaşı” mənasındadır.

Güyəgü//göygü. Kürəkən anlamlı bir söz kimi “Kitab”da iki formada işlənib: güyəgü. “Bəglər, Beyrək bizdən qız almışdır, güyəgümizdir” (D-295); göygü. “Xan babamıŋ göygüsi//Qadın anamın sevgisi” “(D-136).

---

[1] B.Məhərrəmli. Türk dillərində isim köklərində leksik-semantik inkişaf. Bakı, 2012, səh.264.

[2] Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sizsiz. Bakı, 1992, səh.46.

“Kitab”dakı güyəgü//göygü sözü şivələrimizdə ilkin forma və semantikasına uyğun işlənir: göy (qərb şivələrində), giyəv (Culfa, Ordubad, Şərur...), gəv (Şahbuz)...

K i ş i . Qorqudşünaslıqda “kişi” sözünün mənası ilə bağlı fikir müxtəlifliyinə rast gəlinir. Ən maraqlısı isə budur ki, indiyə qədərki araşdırmalarda “Kitab”ın poetik strukturundakı “kişi” sözünün həm də qadının əri, yoldaşı mənasında işlənməsinə, demək olar ki, münasibət bildirilməyib. Həmin araşdırmalardakı izahlara diqqət yetirək: O.Ş.Gökyay yazır: “Kişi (türlü yerlerde ...adam, bir kimse, birisi; erkek; kimse “kimsene; insan, şahış, zat; kadının kocası...; zevce, eş; erkek veya kadın şahış”[1]. Bu fikirlər mücərrəd şəkildə ifadə edildiyindən “Kitab”dakı kişi sözünün konkret olaraq hansı mənalarda işlənməsi barədə dolğun informasiya vermək gücündə deyil; M.Erginə görə, “Kitab”dakı kişi sözü “erkek, kadın, kız” mənalarındadır[2]; “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”ndə “kişi” sözünün yalnız adam mənasında işləndiyi göstərilir[3]; A.Məmmədova kişi sözünün adam, insan mənasında işlənməsindən bəhs edərkən belə bir nümunə verir: “Oğuzuŋ ol kişi tamam bilicisiydi”. Sonra isə geniş bir şərh verir: “...bu söz DQ-də (“Kitab”da – Ə.T.) “nəfər, kəs” mənasında da işlənir (Hər kişi atlı atına bindi)... abidənin dilində işlənmiş gəlin kişi, qızım kişi, xatun kişi birləşmə modelinə...Nəvainin dilində də rast gəlinir... Bizcə, DQK dilində (“Kitab”da – Ə.T.) kişi leksemi tək işləndiyi zaman “adam, insan, nəfər” mənalarında ancaq kişi cinsini ifadə edirdi; Əgər qadın cinsini ifadə etməli idisə, o zaman mütləq qadın cinsini bildirən sözlə birlikdə işlənməli idi (anam kişi, gəlin kişi və s.). Müqayisə et: qardaş və qız qardaş”[4]. Bu izahlar onu göstərir ki, müəllif “kişi” sözü ilə bağlı ən kiçik detalı belə təhlilə cəlb etməyə çalışsa da, “kişi” sözünün qadının əri, yoldaşı mənasında

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.249.
[2] M.Ergin. Dede Korkut kitabı. II cild, Ankara, 1963, səh.205.
[3] “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.119.
[4] A.Məmmədova. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı, 2009, səh.68-69.

işlənməsinə münasibət bildirməyib; B.Məhərrəmli "kişi" sözünü "yaş-cins bildirən isimlər" müstəvisində geniş şəkildə, həm də diaxronik və sinxronik baxımdan şərh edərkən "Kitab"a da müraciət edir: "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında "adam, insan" mənasındadır: Məndən alçaq kişiləri ağ otağa, qızıl otağa qondurdu... Üç kişi sağ yanından, üç kişi sol yanından dəmir zəncir ilə buğayı tutmuşlardı"[1]. Yeri gəlmişkən, müəllif "kişi" sözünün "qadın əri" mənasında işlənməsini "Kitab" yox, bayatılarımız kontekstində dəqiqləşdirib:

Əzizim, nə tarazı,
Nə daş var, nə tarazı.
Kişini tez qocaldar
Arvadın natarazı.

Bəkilin xatununun dilindən verilmiş cümlənin semantik yükünə diqqət yetirək: "Kişi, qoynunda yatan hələlına sirrin deməzmi olur?" (D-242). Bu cümlədə ərəb mənşəli "hələl" sözünün kəbinli və ya qanuni arvad, türk mənşəli "kişi" sözünün isə qadının əri, yoldaşı mənasında işlənməsi açıq-aydın şəkildə görünür. Bu mənada kişi sözü "Kitab"da təkcə adam, insan yox, həm də qadının əri mənasında işlənmişdir fikri – daha dəqiqdir.

Nəhayət, bir cəhəti də qeyd edək ki, kişi sözü "Kitab"dakı sevgi, dərin hörmət və məhəbbət məzmunlu xitabların daxilində qadın, gəlin və s. kimi mənalarda işlənib: "Anam kişi, qızım kişi" (D-194).

Qarındaş//qartaş//qardaş. "Kitab"da hər üç formaya rast gəlinir: qarındaş. "Qarındaş içün soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış..." (D-222); qartaş. "Qartaşım Qaragünəyi gördim..." (D-124); qardaş. "Ağzıŋ içün öləyim, qardaş!" (D-269). Müasir Azərbaycan ədəbi dilində "qardaş" şəklində sabitləşmişdir.

[1] B.Məhərrəmli. Türk dillərində isim köklərində leksik-semantik inkişaf. Bakı, 2012, səh.100-101.

M.Kaşğari “qarındaş” sözünün məna yükünü dəqiqliklə göstərir: “Bir anadan doğulmuş iki uşağa “karındaş” deyilir, çünki “karın” sözünə “daş” ədatı əlavə ediləndə “bir qarında bərabər bulunmuş” demək olur”[1]. -daş şəkilçisinin etimologiyası isə türkologiyaya bəllidir: -da (ismin yerlik hal şəkilçisi)+eş (ortaq, dost) =daş (K.Q.Zaleman, Nemet, Banq).

Ə.Dəmirçizadə “50 söz” əsərində yazır: “...belə nəticə çıxarmaq olar ki, qardaş sözü qarındaş sözündən, bu isə “qarın+da+eş”, yəni”qarında ortaq, şərik olan şəxs” mənasında işlənmiş ilkin ifadədən törəmiş bir sözdür. Hətta indi bu sözü hissələrə parçalamaq mümkün deyil və bu söz sadə sözlərdən sayılır... [2]. Bu o deməkdir ki, Ə.Dəmirçizadə də M.Kaşğari, K.Q.Zaleman kimi alimlərin mövqeyini müdafiə edir.

Qeyd etdiyimiz kimi, “Kitab”dakı bir sıra atalar sözləri və zərbi-məsəllər, epiforalar, alliterasiyalar və frazeoloji vahidlərdə qardaş sözü həlledici vasitələrdən biri kimi çıxış edir. Bu sistemə tərkibində “qartaş” sözü işlənmiş təşbehləri də aid etmək olar: At diməzəm saŋa qartaş deyərəm, Qartaşımdan yeg!” (D-99).

Qayın ata. “Kitab”da ismi birləşmə modeli və mürəkkəb söz formasında olan bu qohumluq termini müasir ədəbi dilimizdə mürəkkəb söz kimi sabitləşmişdir (qayınata). Ər və ya arvadın atası anlamlı “qayın ata” vahidinə “Kitab”da az rast gəlinir. Burada bir nümunəni qeyd etməklə kifayətlənirik: “Atamdan yegrək qayın ata!” (D-262).

Oğul. Türkoloji araşdırmalarda bu sözün etimologiyası ilə bağlı fərqli fikirlər söylənilib: “oğul sözü ana anlamlı “ög” və kiçiltmə bildirən –ul şəkilçisinin qovuşmasından yaranıb” (A.N.Kononov); “Oğlan sözü ilk dövrlərdə ümumən “övlad” mənasında olub, “oğlan” sözünün doğulan sözündən törəmə olduğunu ehtimal etmək olar” (Ə.Dəmirçizadə); “oğul sözü “toxum” anlamlı “ak” kök morfemindən törəmədir” (N.A.Aşmarin): “oğul sözü iki

[1] M.Kaşğari. Divanü lüğat-it-türk. I cild, Bakı, 2006, səh.405.
[2] Ə.Dəmirçizadə. 50 söz. Bakı, 1968, səh.43.

morfemdən ibarətdir: ög “nəsil, tayfa” və olmaq feli = oğol, oğ ol “tayfa ol”, yəni tayfanı, nəsli davam etdir→oğol→oğul” (Ə.Rəcəbli); “oğul sözünün ilkin”övlad” mənası daha qədimdir. Bu, müasir qumuq dilində eynilə mühafizə olunur (B.Məhərrəmli)... Bu fikirlər “Kitab”dakı oğul və oğlan sözləri ilə bağlı dəqiq nəticələr söyləməyə imkan yaradır. Burada tərkibində “oğul” və “oğlan” sözləri işlənmiş cümlələrə diqqət yetirək: “Oğul da qılıc quşanur baba ğeyrətiçün” (D-131); Oğlancuğı Əmran bəhadır babasına qarşu gəldi” (D-241). Bu cümlələrdəki ata anlamlı “baba” sözü göstərir ki, həm oğul, həm də “oğlancuq” sözləri eyni semantikalıdır, yəni “kişi cinsindən olan övlad” mənasındadır. Amma o da vurğulanmalıdır ki, “Kitab”da “oğul” sözü daha intensivdir. Digər tərəfdən, “Kitab”da oğlan sözünün “kişi cinsindən olan yeniyetmə” mənasında işlənməsini də qeyd etmək lazım gəlir: “...Yanındağı yoldaşları çıplaq oğlan” (D-247).

Qeyd etdiyimiz kimi, “oğul” sözü “Kitab”da ən intensiv sözlərdən biridir. Bu söz “Kitab”dakı assonans, epifora, anastrofa, epitet, təşbeh, metafora kimi poetik kateqoriyalarda həlledici vasitələrdən biri kimi çıxış edir.

“Kitab”da “oğul” sözünün üstün mövqedə olmasını təsdiqləyən çoxsaylı faktlar sırasında onu da qeyd etmək lazımdır ki, bir sıra sintaktik bütövlərdə “oğul” sözü ilə başlanan semantik dinamika elə “oğul” sözü ilə də tamamlanır:

Oğul, oğul, ay oğul!
Bilürmisin nələr oldu?
* * *
Oğul, oğul, ay oğul!
Toquz ay tar qarnımda götürdigim oğul!
On ay deyəndə dünyaya gətürdügim oğul!
Tolması beşikdə bələdügim oğul!

“Oğul” sözünə bütövlükdə Oğuz cəmiyyətindəki müraciətlər kontekstində yanaşan N.Cəfərov maraqlı mülahizələr irəli sürür. Müəllif ilk olaraq dəqiqləşdirir ki, Dədə Qorqud gənc igidlərə

“oğul”, - deyə müraciət edir: Hay, oğul, Qarcar!...Oğul, Təpəgöz!...”. Sonra isə belə bir ümumiləşdirmə verir: “Ümumən orta əsrlər türk cəmiyyətində olduğu kimi, “Kitab”da da ata-ana ilə övlad münasibətləri sistemində əsas yeri ata-oğul münasibətləri tutur. Ona görə də atanın oğula, oğulun ataya müraciətləri “Kitab”da xüsusilə zəngin, rəngarəng və diqqəti çəkəndir”[1].

“Kitab”dakı “oğul” sözünün müasir Azərbaycan ədəbi dilində eynilə sabitləşməsindən bəhs etdiyimiz kimi, onun müasir türk dillərindəki variantlarına da münasibət bildirmək lazım gəlir. Burada “oğul” qohumluq terminini bir sıra türk dilləri kontekstində təhlil süzgəcindən keçirən İ.Kazımovun fikirlərini eynilə təqdim etməklə kifayətlənirik:

“Müqayisəli tədqiqat göstərir ki, türk dillərində intervokal mövqedə ğ, q samitlərinin düşümü nəticəsində qohumluq terminlərinin cildi qismən dəyişir. Məsələn, müqayisə et: oğul sözü -ul (tatar, başqırd, qazax, qaraqalpaq dillərində), uul (qaqauz, xakas və tuva dillərində), ool (yakut), yol-oqul (Altay) və s.”[2].

Bu faktlar həm də onu deməyə əsas verir ki, Orxon-Yenisey abidələri və “Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənən “oğul” sözü qeyd olunan dillərin heç birində eynilə mühafizə olunmayıb. Müasir Azərbaycan dilində isə məhz “Kitab”dakı forma və semantikasını eynilə saxlayıb.

Tayı//dayı. Ananın qardaşı anlamlı “tayı” (dayı) sözünə həm obrazların, həm də təhkiyəçinin dilində rast gəlinir: Qazanın dilində: Tayım Uruzu (Aruzu – Ə.T.) gördim...” (D-125); Yeynəyin dilində: “Dayım Əmən imiş, anı bildim” (D-207); Aruzun dilində: “...tayısı Aruzı aŋa tursun” (D-293); Qılbaşın dilində: “Əlbətdə, Tayım Aruz gəlsün”, - dedi” (D-293); Təhkiyəçinin dilində: Qazanıŋ tayısı Aruzıŋ evinə gəldi” (D-292)... Bu nümunələrdə dayı – bacıoğlu münasibətlərinin bir sıra spesifik cəhətləri ifadə olunub (əvvəlki səhifələrə bax).

[1] N.Cəfərov. Xanım, hey!. Bakı, 1999, səh.24, 31.
[2] İ. .Kazımov. Müasir türk dillərinin müqayisəli leksikası. Bakı, 2010, səh.49.

Bu tip nümunələr kontekstində bir detalı xüsusilə vurğulamaq lazım gəlir: “namərd tayı” ifadəsi Aruzu tipik bir obraz kimi səciyyələndirməyə əsas verir: “Namərd Aruz tayıŋdan adam gəldi” (D-298); “Namərd tayıŋ qaqdı, Beyrəgi qılıcladı” (D-298); “Namərd tayıŋ al eyləmiş” (D-300). Qazanın Aruza ünvanlayaraq dediyi “Mərə qavat, muxannatlıq ilə ər öldürmək necə olur, mən saŋa göstərəyim!” cümləsindəki “muxannatlıqla” (müxənnətliklə - namərdliklə) sözü də “namərd Aruz”, “namərd tayı” kimi ifadələrin təsadüfi olaraq işlənmədiyini göstərir.

ə) qadın cinsini ifadə edən qohumluq terminləri

“Kitab”da bu tip qohumluq terminləri, əsasən, bunlardan ibarətdir: ana, gəlin, həlal, xatun, qayın, ana//qayınana, qız, qız qarındaş, övrət, yoldaş, yengə.

Araşdırmalar göstərir ki, həm qadın, həm də kişi cinsini ifadə edən “həlal” və “yoldaş” qohumluq terminləri “Kitab”da, əsasən, qadınlarla bağlı işlədilib. Yəni həmin sözlər “Kitab”da əri yox, arvadı mənasında çıxış edir. Məsələn, həlal: “Kişi, qoynında yatan həlalına (arvadına – Ə.T.) sirrin deməzmi olur?” (G-242); yoldaş: “Adəmlər əvrəni yoldaşına (arvadına – Ə.T.) qıyamadı” (D-168). Cəmi bir nümunədə isə “həlal” sözü hər iki cinsin nümayəndəsi ilə bağlı işlədilib: “Ol iki həlala (ər-arvada – Ə.T.) yüz qırq yıl ömr verdim” (D-169). Bu mənada həlal və yoldaş sözlərini şərti olaraq “qadın cinsini ifadə edən qohumluq terminləri” başlığı altında təqdim edirik.

Qadın cinsini bildirən qohumluq terminlərinə ayrılıqda diqqət yetirək:

A n a. “Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənən “ana” sözü daha çox “övladı olan qadın mənasında işlənmişdir: “Bərü gəlgil, ağ südin əmdigim, qadunım ana!” (D-28). “Ana” sözü obrazlı ifadə və deyimlərdə də üstün mövqedə görünür: atalar sözləri və zərbi-məsəllərdə (“Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli”...); frazeoloji

vahidlərdə: anadan toğma soymaq – anadangəlmə soyundurmaq, çılpaq etmək. “Bu yigidi anadan toğma soyuŋ!” (D-179)...; andlarda: “Ana həqqi, təŋri həqqi” (D-53). Qeyd etdiyimiz kimi, “ana” sözü assonans, anafora, epitet kimi poetik kateqoriyalarda da həlledici vasitələrdən biri kimi çıxış edir.

Cici-bici. “Kitab”da cəmi bir dəfə işlənib: “Pəs varasıŋ, bir cici-bici türkman qızını alasan” (D-171). Bu sözə müxtəlif prizmalardan münasibət bildirilib: T.Hacıyevin fikrincə, “cici-bacı (bici – Ə.T.) loru söz və ifadə kimi fərsiz qadın mənasında eynilə qalmaqdadır”[1].

“KDQ”-nin izahlı lüğətində zəif, körpə, həm də xoşxasiyyət, həlim, mehriban qız mənasında verilib[2]; K.Bəşirova görə, “cici-bici – hər ikisi qohumluq ifadə edən sözdür. Tərkibindəki bacı sözünün izahına ehtiyac olmasa da, deməliyik ki, cici sözü uşaq sözü olub, böyük bacıya, anaya, nənəyə edilən müraciətlərdən biridir. Cici-bacı tərkibi kifayət qədər qədim tarixə malik olub. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində rast gəlinir... Cici-bacı həm də bir-birinə yaxın, dost olan şəxslər barədə də işlənir...[3]; Ə.Tahirzadə bir sıra mənbələrə istinadən göstərir ki, Şəki arealındakı “ana” anlamlı ciyi//cici//ciji//ci sözü gürcü dilində qoşa söz daxilində mühafizə olunur (ciciapa-cici (ana), - apa (ana)[4]... Məhz bu cür izahlara görə “Kitab”da işlənmiş “cici-bici” sözünü şərti olaraq “qadın cinsini ifadə edən qohumluq terminləri” sırasına daxil etmək olar.

G ə l i n . “Kitab”da daha çox “toyu edilən, ərə gedən qız” (“Ala gözlü oğlına al duvaxlu gəlin aldı” – D-253) və “qayınataya, qayınanaya görə oğlun arvadı” (“Yalansa bu sözləriŋ gerçək ola, gəlincigüm” – D- 117) mənalarında işlənmişdir.

---

[1] T.Hacıyev. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı, 1976, səh.68.

[2] “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.37.

[3] K.Bəşirov. Azərbaycan dilində sinonim qoşa sözlərin izahlı lüğəti. Bakı, 2012, səh.35.

[4] A.Тагирзаде. Древнетюркский лексико-грамматический пласт в диалектах и говорах азербайджанского языка. АКД. Баку, 1983, с.15-16.

“Kitab”ın dilində düzəltmə quruluşlu gəlin sözü əsasında yaranmış düzəltmə və mürəkkəb isimlərə təsadüf olunur: düzəltmə isimlərdə: gəlincik. “Dilüŋ içün öləyim gəlincigüm!” (D-117); qız-gəlin. “Ağca yüzli qızım-gəlinim əkşəşmədin” (D-299). Gəlin sözünə epifora, epitet kimi poetik kateqoriyalar tərkibində də təsadüf olunur (əvvəlki səhifələrə bax).

H ə l a l . Ərəb mənşəli “həlal” (halal) sözünün “Kitab”da həm də kəbinli və ya qanuni arvad mənasında işlənməsinə rast gəlinir: Qazanın həlalı – Qazanın arvadı. “Qırq incə bellü qızla Qazanıŋ həlalını biz gətürmişiz” (D-40); həlalı – arvadı. “Sürdi həlalı yanına gəldi” (D-166); həlal – arvad. “Dizin basub oturanda həlal görkli” (D-6). Sonuncu nümunədəki “həlal” sözü “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində “arvad” yox, “qadın” mənasında verilib.

Evfemistik ifadənin sinonimi kimi çıxış edir,daha doğrusu, evfemistik ifadənin semantik yükü məhz “həlal” sözü vasitəsilə açılır. “Xan qızı həlalıŋı tanımayan gözüŋ olmuş!” (D-149).

Buradakı “xan qızı” ifadəsi “arvadı” mənasındadır, yəni “xan qızı = həlalı (arvadı)” modeli mətnin semantikasına tam yapışıqlı vəziyyətdədir.

“Arvad” anlamlı “həlal” sözünə poetik kateqoriyalar tərkibində də təsadüf olunur: “Ala gözlü görklü həlalıŋ yüklü qoduŋ, - aslan oldı!” (D-212).

A.Məmmədova “həlal” sözünün sinonimliyindən bəhs edərkən belə bir sxem verir: “dişi – halal – qadın – qarı “qadın”. Sonra isə aşağıdakı nümunələri təqdim edir[1]:

Dirsə xan **dişi** əhlinin söziylə ulu toy eylədi...
Dizin basub oturanda **halal** görkli.
Qo bəni **qadın** ana, çəngələ ursunlar...
Qarılar dört dürlüdür.

Sonuncu nümunədəki “qarı” sözü barədə M.Qıpçaq yazır: “Qarı sözü kontekst daxilində substantivləşərək “qadın”, “arvad”,

[1] A.Məmmədova. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı, 2009, səh.75.

"zövcə" mənaları da kəsb edir"[1]. Bu, ikinci nümunədəki "həlal" sözünə də aid edilə bilər. Konkret desək, ikinci nümunədəki "həlal" sözü daha çox "qadın" yox, "arvad" mənasında qavranılır.

Burada o da vurğulanmalıdır ki, ərəb mənşəli "halal" sözü "Kitab"da təkcə kəbinli və ya qanuni arvad yox, həm də "haramın ziddi" mənasında müşahidə olunur: südü həlal eyləmək. "Ağ südini anam maŋa həlal eyləsün" (D-145); ətməgi (çörəyi) həlal olmaq. "Ağaŋuzıŋ ətməgi sizə həlal olsun!" (D-101); axirət həqqini həlal etmək. "Axirət həqqini həlal etsün" (D-299).

X a t u n. Orxon-Yenisey abidələri və digər qədim türk mənbələrində olduğu kimi, "Kitab"da da "xatun" sözü xanım, arvad, həyat yoldaşı mənasındadır: xanım mənasında – Burla xatun, Selcan xatun kimi antroponimik modellərdə "xatun" sözü xanım mənasındadır; həyat yoldaşı mənasında – "Xatunı ayıtdı..." (D-242); "Razı oldı. Əzrayil xatunıŋ canın almağa gəldi" (D-168)...

B.Məhərrəmli "Kitab"dakı "xatun" sözünün semantikası və fonetik variantlarına müxtəlif bucaqlardan yanaşıb: "..."Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında xatun// kadun//qadın//qadun variantlarında "xanım"; "xanın arvadı"; "qadın"; "arvad, kişinin həyat yoldaşı" mənalarında işlənmişdir: ...Boyu uzun Burla xatununu gətirib sağraq sürdürmək gərək – dedi. Dastanın dilində "qadın anlayışını bildirmək üçün xatun kişi birləşməsindən istifadə olunmuşdur. Özbək dialektlərində xotun//xutun fonovariantları mövcuddur"[2]. Bu fikrin davamı olaraq qeyd edək ki, "Kitab"da həlal (halal), övrət, yoldaş (həyat yoldaşı mənasında) sözləri ilə sinonimik cərgə təşkil edən "xatun" sözü Azərbaycan dili şivələrində ilkin forma və semantikasına uyğun şəkildə mühafizə olunur: Cəlilabad şivəsində "xatun" (arvad, qadın), Şəki şivəsində "xatın" (arvad), Qax şivəsində "xatınşı" (arvad, qadın), qərb şivələrində isə sinonim

[1] M.Qıpçaq. "Dədə Qorqud kitabı"nın dilində əlamət və keyfiyyət bildirən sözlər. Bakı, 2012, səh.43.

[2] B.Məhərrəmli. Türk dillərində isim köklərində leksik-semantik inkişaf. Bakı, 2012, səh.304

qoşa söz kimi: xanım – xatın. Burada "xatun" sözünü qədim türk mənbələri və Təbriz dialekti müstəvisində araşdıran M.Məmmədlinin fikirlərini xatırlatmaq lazım gəlir: "xatın. Bu söz Təbriz dialektində əsasən **qayın xatını** birləşməsinin tərkibində fəaliyyət göstərir...Təbriz dialektində **qeyin arvadı** arvad xəttinə, qeyin xatını birləşməsi isə kişi xəttinə aid edilir. Bundan əlavə, Təbriz dialektinin əhatə dairəsinə daxil olan bütün ərazilərdə səliqəli geyinən təmizkar qız və gəlinlərə xatın qız və yaxud xatın gəlin, yaşlı qadınlara isə xanım-xatın arvad deyilir"[1]. Müəllifin qeydləri belə bir fikri reallaşdırır: Təbriz dialekti üçün səciyyəvi olan "xatın qız", "xatın gəlin" qohumluq terminləri forma və semantikasına görə "Kitab"dakı "xatun kişi", "anam kişi" və s. kimi vahidlərlə səsləşir.

Qayın ana//qayınana. Bu qohumluq termininin "Kitab"dakı səciyyəvi cəhətlərini belə ümumiləşdirmək olar: ismi birləşmə modeli və mürəkkəb söz formasında işlənib – "Anamdan yegrək qayın ana!" (D-262); müasir ədəbi dilimizdə mürəkkəb söz formasındadır: qayınana; "ər və ya arvadın anası" anlamlı qayınana sözü "Kitab"da "ərin anası" mənasında müşahidə olunur (Banıçiçək və Selcan xatunla bağlı parçalara bax); mətnlərdə daha çox "qayınata" qohumluq termini ilə yanaşı işlənib: "Qız bildi kim, qayınanası, qayınatasıdır" (D-194).

Q ı z. Türkoloji araşdırmalarda "qız" sözü yaş-cins bildirən söz kimi, həm də qohumluq termini kimi təqdim olunur. "Kitab"da işlənmiş "qız" sözü də müxtəlif mənalara malikdir: "qadın cinsindən olan uşaq, övlad" mənasında. "Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurıŋ" (D-10); həddi-büluğa çatmış, lakin ərə getməmiş qadın cinsli cavan" mənasında: "...kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi" (D-36); "Sarı tonlu qız eşqinə bir "hu" dedi" (D-183); antroponimik modellərdə qohumluq termini funksiyasında çıxış edir: "Baybican bəg qızı Banıçiçək" (D-77). Bir cəhəti də qeyd edək ki, "Kitab"da qız sözünün məhz

[1] M.Məmmədli. Azərbaycan dilinin Təbriz dialekti. Bakı, 2008, səhş156

qohumluq termini kimi işlənməsi ayrı-ayrı cümlələrin semantik yükündən də bəlli olur: "Baybican bəgün bir qızı varmış, anı görməgə gəldim!" (D-78).

Burada o da qeyd olunmalıdır ki, qız sözü "Kitab"da ismi birləşmə modelində olan bir sıra qohumluq terminlərində birinci tərəf kimi çıxış edir: qız qardaş. "Beyrəgə və anasına və qız qardaşlarına muştçı gəldi" (D-86); qız kişi. "Anam kişi, qızım kişi" (D-194). Buradakı "qızım kişi" ifadəsi mətn daxilində "qızım gəlin" mənasında qavranıla bilir. Maraqlıdır ki, "qız" sözü "qız-gəlin" mürəkkəb ismində də birinci tərəf kimi işlənib: "Qaza bəŋzər qızı-gəlini ağ çıqarub qara geydi" (D-256). Əlavə edək ki, epitet, təşbeh kimi poetik kateqoriyalarda da "qız" sözünün intensivliyi müşahidə olunur (əvvəlki səhifələrə bax).

Qız qardaş//qız qarındaş. "Kitab"da iki variantda işlənmiş bu qohumluq termini bacı mənasındadır: "Aydan arı, gündən görkli qız qardaşıŋ Banıçiçəgi Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm!" (D-83); "Dədə, qız qarındaşımıŋ yolına bən nə istərsəm, verərmisin?" Bu tip cümlələrdəki "qız qardaş" və "qız qarındaş" qohumluq terminləri ilə bağlı Ə.Dəmirçizadə maraqlı bir açıqlama verir: "Burada belə bir cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, ilk mənbələrdə "qız qarındaş" və ya "qız qardaş" ifadələri işləndiyi halda, "oğlan qarındaş" ifadəsinin işləndiyini göstərən heç bir mənbə hələlik bizə məlum deyil"[1].

"Kitab"da "qız qarındaş" qohumluq terminindən əvvəl ulu (böyük) və kiçi (kiçik) sözlərinin işlənməsinə təsadüf olunur: kiçi qız qarındaş=kiçik bacı. "Beyrək baqdı gördi kim, kiçi qız qarındaşı binardan su almağa gəlür..." (D-102); ulu qız qarındaş=böyük bacı. "Ulu qız qarındaşları yanına gəldi" (D-105). Yeri gəlmişkən, qohumluq bildirən qardaş və oğul sözlərinin əvvəlində də "ulu" və "kiçi" sifətlərinə rast gəlinir: kiçi qardaş=kiçik qardaş. "Əgrək kiçi qardaşıŋ boynın öpdi" (D-270); ulu qardaş=böyük qardaş. "Ulu qardaşı Əgrək burada soylamış..." (D-269); kiçi oğul=kiçik oğul.

[1] Ə.Dəmirçizadə. 50 söz. Bakı, 1968. səh.40.

"Uşun qocanın kiçi oğlı Səgrək eyü, bəhadır, alp, dəlü yigit qopdı" (D-256); ulu oğul=böyük oğul. "Ulu oğlınıŋ adı Əgrək idi" (D-253).

"Kitab"ın poetik semantikasından məlum olur ki, Oğuz cəmiyyətində bacıya yüksək qiymət verilib, onun zahiri və daxili gözəlliyi obrazlı şəkildə canlandırılıb. "Kitab"da "qız qardaş" (bacı) qohumluq terminindən əvvəl işlənmiş "aydan arı" və "gündən görkli" epitetləri də dediklərimizi təsdiqləyir: "Aydan arı, gündən görkli qız qardaşıŋ Banıçiçəgi Bamsi Beyrəgə diləməgə gəlmişəm!" – dedi" (D-83).

Övrət. O.Ş.Gökyay bu sözü "avrat" (kadın, karı, zevce) şəklində transkripsiya edib (İstanbul, 2000). Bu, M.Erginin nəşrində eynilə təkrarlanıb (Ankara, 1958). Drezden nüsxəsindəki yazılış şəkilləri, eyni zamanda ərəb mənşəli "həlal" (kəbinli və ya qanuni arvad mənasında) sözünün "Kitab"da üstün mövqedə görünməsi Zeynalov-Əlizadə nəşrindəki transkripsiyanın (övrət) daha düzgün olduğunu göstərir. Yeri gəlmişkən, M.Adilov "arvad" sözünün etimologiyası ilə bağlı maraqlı mülahizələr söyləyir: "Bir sıra digər sözlər kimi, türk dillərinə məxsus arvad//avrad// avrat// avurğat sözünü də ərəb dilinə məxsus hesab etmiş, bu dilin övrət sözü ilə əlaqələndirmişlər. Lakin əslində bu iki vahid "təsadüfi səs uyğunluğu" nəticəsində bir-birinə yaxınlaşan deterogen omonimlərdir... Ev//əv//av və avrat anlayışları arasında tipoloji yaxınlıq da diqqəti cəlb edir..."[1].

"Kitab"da bir neçə sözün, o cümlədən "övrət" sözünün arvad, həyat yoldaşı mənasında işlənməsindən bəhs etmişik (bax: həlal – xatun – övrət-yoldaş). Bu mənada burada "övrət" sözünü mətn daxilində təqdim etməklə kifayətlənirik: "Ocağıŋa bunıŋ kibi övrət gəlməsün" (D-9); "Aldayuban ər tutmaq övrət işidir. Övrətiŋdənmi ögrəndiŋ sən bu işi, qavat?! – dedi" (D-297).

Yengə. "Kitab"da cəmi səkkiz dəfə işlənib: yeddi dəfə "Qısırca yengə" antroponimik modelinin tərkibində; bir dəfə müstəqil

[1] M.Adilov. Niyə belə deyirik. Bakı, 1982, səh.64-65.

şəkildə: "Ağca yüzlü yengəmi tul eləmişsən" (D-232). Basatın dilindən verilmiş bu cümlədəki "yengə" sözü "böyük qardaşın arvadı" mənasındadır. Digər tərəfdən, həmin cümlədə "yengə" qohumluq terminindən əvvəl işlənmiş "ağca yüzlü" (ağca üzlü) epiteti Oğuz cəmiyyətində yengəyə – qardaş arvadına olan hörmət və məhəbbətin göstəricisi kimi çıxış edir.

A.Məmmədova "Qısırca yengə derlər, bir xatun vardı" cümləsindəki "yengə" sözünü "böyük qardaşın arvadı" mənasında izah edir ki, bu da yerinə düşmür[1]: birincisi, ona görə ki, "yengə" sözü mənfi emosiyalı ayamada ikinci komponent kimi çıxış edir; ikincisi, "Kitab"ın ümumi semantik tutumu "Qısırca yengə" antroponimik modelindəki "yengə" apelyativini "böyük qardaş arvadı" yox, "toy günü gəlini oğlan evinə aparan qadın" mənasında izah etməyə imkan verir. Qısırca yengənin dilindən verilmiş "Bəg yigidim, bu otağ Baybican bəg qızı Banıçiçəgiŋdir" cümləsinin semantik yükü, Qısırca yengənin dadı – dayə statusunda çıxış etməsi, "Banıçiçəyin dilindən verilmiş "bir yasduqda baş qoduğım" frazeminin semantikası da sonuncu fikrin daha real olduğunu göstərir (bax: Oğuz xanımlarının qohumluğu – Banıçiçək).

Yengə sözü Azərbaycan dili şivələrində, xüsusən də qərb şivələrində iki mənada mühafizə olunur: qardaş arvadı və ya əmioğlu arvadı; toy günü gəlinə hər növ xidmət edən qadın. Müasir ədəbi dilimizdəki mövqeyi isə belə səciyyələndirilir: "Ədəbi dilimizdə bu leksemin birinci mənası arxaikləşmiş və yerini tamamilə ikinci mənaya buraxmışdır..."[2]

Yoldaş. "Dost" anlamlı "yoldaş" sözü "Kitab"da intensivliyi ilə fərqlənir: "Yerdən yuca tağlar başına yoldaşların alub çıqdı" (D-131). "Həyat yoldaşı" anlamlı "yoldaş" sözü isə cəmi iki dəfə işlənib: "Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı" (D-169)... məhz bunun nəticəsidir ki, qorqudşünaslar daha çox "dost" anlamlı "yoldaş" sözündən bəhs ediblər. "Həyat yoldaşı" anlamlı

[1] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası. Bakı, 2009, səh.42.
[2] Yenə orada, səh.43

“yoldaş” sözünə isə çox az diqqət yetirilib (bax: qorqudşünaslar, dilçilər yazır, “Dədə Qorqud kitabı” təkzib edir).

Qohumluq terminləri ilə bağlı təqdim etdiklərimizi belə ümumiləşdirmək olar: “Kitab”da işlənmiş kişi və qadın cinsini ifadə edən qohumluq terminlərinin əksəriyyəti türk mənşəlidir; “Kitab”ın poetik strukturundakı qohumluq terminləri təkcə semantikası və intensivliyinə yox, həm də poetik kateqoriyalar daxilindəki rolu və funksiyasına görə digər terminlərdən seçilir; qədim türk dili, tarixi və etnoqrafiyasının bir parçası olan bu tip terminlərin böyük bir qismi müasir ədəbi dilimizdə eynilə, bir qismi isə müəyyən fonetik və semantik dəyişmələrlə sabitləşmişdir.

Q O R Q U D Ş Ü N A S L I Q

"Dədə Qorqud" dünyasına bitib-tükənməz səyahət

Yazıçı-dramaturq, türkoloq, prof.K.Abdullanın "Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud" kitabı qorqudşünaslığımızın, dilçiliyimizin, ümumən filologiyamızın uğurudur, mədəniyyət tariximizdə yadda qala bilən hadisədir.

Haqqında çoxsaylı yazılar yazılmış bu sanballı kitabı oxuyarkən istər-istəməz böyük türkoloq M.Kaşğarini, onun məşhur "Divan"ını (1072-74) xatırladım, assosiativ olaraq M.Kaşğari ilə K.Abdullanı eyni müstəviyə gətirməli oldum: M.Kaşğari "Divan"ın üzünü dörd dəfə köçürüb. Amma bu, adi bir köçürmə olmayıb, yəni müəllif hər dəfə köçürmə prosesində "Divan"a müəyyən düzəliş və əlavələr də edib; K.Abdulla da 1991-ci ildə çap etdirdiyi "Gizli Dədə Qorqud" kitabının davamı olaraq 1999-cu ildə "Sirriçində Dastan və yaxud "Gizli Dədə Qorqud"u nəşr etdirib. 2009-cu ildə isə müəllifin oxuculara "Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud" kitabı təqdim olunub. K.Abdulla bu nəşr barədə yazır: "...1999-cu il nəşrinin bir daha cilalanmış, əlavələr edilmiş, istifadə olunmuş elmi bünövrə ilə təkmilləşdirilmiş yeni variantıdır". Maraqlıdır ki, M.Kaşğari və K.Abdulla ilə bağlı bu cür oxşarlıqları başqa müstəvilərdə də davam etdirmək olar: hər ikisi dilçi-türkoloqdur; hər ikisi türkün mənəvi dünyasına vurğundur; M.Kaşğari XI əsrə qədərki, K.Abdulla isə bu günə qədərki türk dili, ədəbiyyatı, tarixi və etnoqrafiyasına dərindən bələddir. Amma o da vurğulanmalıdır ki, M.Kaşğari daha çox leksikoqraf, K.Abdulla isə qorqudşünas kimi şöhrətlənib. Burada qorqudşünas Kamal Abdulla ilə bağlı bəzi məqamlara aydınlıq gətirmək lazım gəlir: "Kitab" K.Abdullanın gen yaddaşına, ruhuna əbədi olaraq hopub; "Kitab"ın təsiri K.Abdullanın istənilən yazısında hiss olunur; K.Abdulla "Kitab"a söykənərək yeni ruhlu bədii əsərlər yara-

dır, eyni zamanda “Kitab”ı tədqiq və təbliğ edir; K.Abdullanın “Kitab”ın möcüzəli dünyasından uzaqlaşa bilmə ehtimalı sıfıra bərabərdir, mümkünsüzdür. Bu da səbəbsiz deyil. Öz sözləri ilə desək, “Kitab” onu qeyri-adi gərginlikdə saxlayır, dönə-dönə ilkin və bakirə nöqtəyə qayıtmağa sövq edir..., o, “Kitab”dan nə qədər uzaqlaşırsa, “Kitab”da onu bir o qədər cəlb edir...

“Kitabi-Dədə Qorqud” barədə çox əsərlər yazılıb (həmişə yazılacaq!). Amma heç bir qorqudşünas “Kitab”ın görünməyən tərəflərindən, gizli məqamlarından, sirli-sehirli dünyasından K.Abdulla qədər geniş və sistemli şəkildə bəhs etməyib. “Gizli” sözü də heç bir qorqudşünasın yox, məhz K.Abdullanın kitablarının adında (ideonimində) bir təyinedici, atribut kimi çıxış edir: “Gizli Dədə Qorqud” (1991); “Sirriçində Dastan və yaxud “Gizli Dədə Qorqud” (1999); “Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud” (2009). Bu cərgədə eynilə təkrarlanan,epifora kimi görünən, obrazlı desək, K.Abdulla ilə birlikdə addımlayan məhz “Gizli Dədə Qorqud” ideonimidir. Elə bir ideonim ki, “Kitab”ın böyüklüyü və unikallığının ifadəçisi kimi çıxış edir. Həm də elə bir ideonim ki, semantikasına görə M.F.Köprülüzadənin fikirləri ilə səsləşir: “türk ədəbiyyatının bütün əsərləri tərəzinin bir gözünə, “Dədə Qorqud” o biri gözünə qoyulsa, yenə də “Dədə Qorqud” tərəfi ağır gələr”.

Qorqudşünaslıqda qeyri-dəqiq, bəzən isə ümumiyyətlə, “Kitab”a aid olmayan fikirlərə rast gəlinir: “Kitab”da təsvir olunur ki, Oğuz qadını dağa qayınata deyib, dağı görəndə yaşmaqlanıb; “Kitab”da Günel və Tural obrazlarına təsadüf olunur; “Buğac” adı “buğaya qalib gələn xaç-od” mənasındadır... “Kitab”ın poetik strukturu, daha doğrusu, mətni nəzərə alınmadan söylənilmiş bu cür bəsit və qeyri-dəqiq fikirlərlə K.Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud”larındakı tutarlı arqumentləri qarşılaşdırsaq, son dərəcə kəskin bir ziddiyyətin şahidi olarıq: qorqudşünaslığımızdakı bəzi yazılarda: görünəni olduğu kimi verə bilməmək və ya təhrif edilmiş şəkildə təqdim etmək; K.Abdullanın “Dədə Qorqud kitabı”na dair əsərlərində: görünəni olduğu kimi təqdim etməklə yanaşı, onun daxilindəki görünməyən tərəfləri, gizli məqamları aşkarlamaq.

Aydındır ki, “Kitab”ı linqvopoetik baxımdan tam mənimsəmədən, qədim türk mənbələrinə dərindən yiyələnmədən, qonşu xalqların qədim ədəbiyyatına bələd olmadan, görünənlə görünməyənin sintezinə assosiativ və sintaqmatik münasibətlər prizmasından yanaşmadan... “Kitab”dakı gizli məqamlar barədə dəqiq bir fikir yürütmək mümkün deyil. Mübaliğəsiz deyirik ki, bu keyfiyyətlərin hər biri K.Abdullada yetərincədir. Məhz bunun nəticəsidir ki, o “Kitab”dakı gizli qatlara işıq sala bilir. Heç şübhəsiz ki, K.Abdullanın müəyyənləşdirdiyi gizli məqamları bir məqalə çərçivəsində tam əhatə etmək mümkün deyil (bu, ayrıca bir tədqiqat mövzusudur). Bu mənada “Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud” kitabındakı bəzi detallara diqqət yetirməyi məqsədəuyğun hesab edirik:

Beyrəyin taleyi ilə oynayanlar mətn semantikası kontekstində dəqiqləşdirilir: Baybecan məlik – Dəli Qarcar – Bayburd hasarının bəyi. Bu üçbucağın çevrəsi Yalançı oğlu Yalıncıq və kafirin qızı kimi obrazlarla genişləndirilir. Sonra isə belə bir fikir verilir: “... gizli motivlər bu şəkildə üzə çıxır, ikinci informasiya sistemi passivlik rejimini tərk edir, süjetin daxili tərkib komponenti kimi ədəbi fəaliyyətə başlayır”. Bu, onu deməyə əsas verir ki, müəllif Beyrəklə bağlı semantik dinamikanın bütün tərəflərini zərgər dəqiqliyi ilə izləyə bilib. Yeri gəlmişkən, K.Abdulla “Kitab”ın poetik strukturundakı Baybecanı “məlik” titullu bir qəhrəman kimi təqdim edir (Drezden nüsxəsinin 121-ci səhifəsində Baybican adından sonra “bəg” deyil, məhz “məlik” titulu yazılıb). Bu isə birbaşa Baybicanın xristian keçmişi barədə müəyyən təsəvvür yaradır. Digər tərəfdən, Baybican qızı Banıçiçəyin Beyrək barədə nişanlı olarkən dediyi “...bir yasduqda baş qoduğım!” ifadəsi təbii qarşılanır (bir yastığa baş qoymaq = ər-arvad olmaq). Daha doğrusu, həmin ifadə müsəlman Banıçiçəyin yox, qeyri-müsəlman Banıçiçəyin dilində real görünür (“Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində həmin ifadə “bir yasdıqda baş qoyacağım” şəklində sadələşdirilib).

“Mif və Yazı” qarşıdurmasını “Kitab” boyu izləyən müəllif göstərir ki, Baybura bəyin gözlərini də Mifin gücü açır. O Mif ki, yazıdan güclü çıxır: “Gözləri açılmış Baybura bəy təzədən minmin oğuzdan biri olur: gülür, sevinir, yeyir, içir, şadlanır... Baybura bəy artıq Dədə Qorqud üçün və deməli, Mif üçün qorxulu deyil”.

K.Abdulla “Kitab”da ov, nişanlı axtarışı, doğma adamın xilasının zərurəti kimi situasiyaları Mifin gücü və Yazının gücsüzlüyü kontekstində araşdırır, eyni zamanda Yazının gücü və Mifin gücsüzlüyünü konkret faktlarla arqumentləşdirir. Məsələn, “- A bəylər! Oğlan qancaru getdi ola? – dedi” cümləsi ilə başlanan sintaktik bütövü belə səciyyələndirir: “...Cəngavərlik kodeksinin bir daha pozulmaması üçün oğlunu qurban verməyə hazır olan ata öz daxilində heç bir şəxsi, intim hissin oyanmasına yol vermir, çox kəskin və qəti şəkildə hərəkət etməyə hazırlaşır və burada o yalnız ümumun, sosial mühitin, cəmiyyətin mənafeyi naminə çalışır”. Bu tip sintaktik bütövlərin semantikasını insan və cəmiyyət kontekstində araşdıran müəllif haqlıdır.

K.Abdulla ümumi dilçiliyə söykənərək Mif və Yazı üslubunu dilin və təfəkkürün inkişafı müstəvisində saf-çürük edir: simvolizə edilmiş əşya və predmetlər də yazıdır; Mifin üslubu bütövlükdə söz üzərində qurulmuşdusa, Yazının üslubu da cümlə ilə formalaşır; söz kollektivin, cümlə fərdin təmsilçisi kimi çıxış edir; bütöv cümlə birgə sözə bənzəyir... Müəllif bu tip hökmlərin hər birini “Kitab”ın üslubu və poetik strukturu ilə əlaqələndirir ki, bu da olduqca təbii qarşılanır.

“Situasiya qəhrəmanı yox, qəhrəman situasiyanı formalaşdırır”. K.Abdulla bu cür situasiyaların “Kitab”ın poetik strukturu üçün xarakterik olmadığını, daha dəqiqi, “Kitab”da çox zəif şəkildə təzahür etdiyini əsaslandırır və belə qənaətə gəlir ki, “qəhrəmanlar öz təbiətlərinə uyğun olaraq, bundan çıxış edərək qeyritipik vəziyyətlər yaradırlar”.

K.Abdulla “Xaos-Kosmos”, “Keçmiş-İndi”, “Naşılıq-Təcrübə” anavariantlarını “Kitab” üzrə təhlil süzgəcindən keçirir ki, bu

da nəticə etibarilə “Kitab”ın poetik semantikasına işıq salır. İki detala diqqət yetirək: Basatın cəmiyyətə qayıdışına, eləcə də Qazanın suya və qurda müraciətinə “Təbiət-Mədəniyyət anavariantı” kontekstində aydınlıq gətirilir; dayı-bacıoğlu münasibətlərindəki ziddiyyətlər “Köhnə-Yeni anavariantı” istiqamətində müəyyənləşdirilir, Aruz qoca köhnəliyin, Salur Qazan isə daha çox yeniliyin ifadəçisi kimi təqdim olunur.

“Kitab” və antik yunan ədəbiyyatındakı oxşar qəhrəman obrazlarını müxtəlif bucaqlar altında araşdırmış alimlər sırasında Əli Sultanlının adı xüsusi olaraq vurğulanır. Qəribə də olsa, K.Abdulla bu müstəvidə Əli Sultanlının ən layiqli davamçısı kimi görünür. K.Abdullanın bu keyfiyyəti haqqında bəhs etdiyimiz kitabının ikinci hissəsində (Anavariantlara doğru) qabarıq şəkildə görünür. Bu hissədə Odissey və Beyrək, Polifem və Təpəgöz...Sarı donlu Selcan xatun və Gözəl Yelena, Salur Qazan və Aqamemnon, Beyrək və Antiqona kimi obrazlar qarşılaşdırılır, onların oxşar və fərqli cəhətləri konkret faktlarla əsaslandırılır. Burada müəllifin Odissey və Beyrək obrazları ilə bağlı müəyyənləşdirdiyi çoxsaylı oxşarlıqlardan bir neçəsinə diqqət yetirək: “Beyrək on altı ilin ayrılığından sonra xəbər tutur ki, nişanlısını başqasına ərə verirlər və əsirlikdən qaçır; Odissey iyirmi il ayrılıqdan sonra İtaki adasına dönüb arvadı Penelopaya elçi düşən gənc zadəganlarla qarşılaşır;... Beyrək də, Odissey də sevgililəri tərəfindən birdən-birə tanınmırlar... Hər biri sirr açmaq məcburiyyətində qalır. Beyrək altun üzüyün sirrini (tarixçəsini) Banıçiçəyə açır, Odissey isə yataq otağındakı çarpayının sirrini Penelopaya danışır...”. Assosiativ və sintaqmatik münasibətlər kontekstində dəqiqləşdirilmiş bu fikirlərin hər biri elmi və inandırıcıdır. Çünki K.Abdulla qarşılaşdırdığı mənbələrdəki hadisə və süjet oxşarlığını, obrazların hərəkət trayektoriyasında müşahidə olunan ən kiçik detalı belə nəzərə alıb, onların hər birini zərgər dəqiqliyi ilə cilalamağa çalışıb. Burada bir fikirdən yan keçmək olmur: Məhz bu cür şərhlərinə görə K.Abdulla təkcə Azərbaycan və Türkiyə yox, ümumən dünya qorqudşünasları tərəfindən xüsusi olaraq qiymətləndirilir.

“Mətnin semantik boşluqları” adlanan üçüncü hissədəki “Ordun üstünə kimi qorsan?” bölməsi belə başlanır: “Dastanın ilk oxunuşunda sirli, müəmmalı görünən bir çox məqamları anlamaqda yenə də Dastanın özü kömək edir – mətn bir tərəfdə dumanasisə bürünmüş kimidisə, başqa bir tərəfdə səma öz gözdeşən maviliyində, açıqlığında, hətta bu dumanı-sisi qovan sərin meh də göndərə bilir...”. “Kitab”ın böyüklüyü, monumentallığı ifadə olunmuş bu tip cümlələrin semantikası və poetik siqlətinə əsaslanmaqla K.Abdullanın dili (nitqi) barədə də müəyyən fikirlər yürütmək olar: obrazlı danışmağı, obrazlı yazmağı sevən K.Abdullanın dili şirin və zəngindir. O, bu zənginliyə görə həm də “Kitab”a borcludur.

Şah abidəmizin hər sözünə, hətta hər səsinə belə vurğun olan, ulu abidəmizin gizli qatlarını səbrlə araşdıran, “Kitab” barədə kitablar yaradan Kamal müəllim! ”Dədə Qorqud”un sirli-sehirli dünyasına növbəti səyahətiniz uğurlu olsun! Dədəmiz Qorqudun dili ilə desəm, “Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsin!”

“Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası

Qorqudşünaslıqda “Kitab”ın leksikasına, xüsusən də türk mənşəli və alınma sözlər, arxaizmlər, semantik söz qrupları kimi məsələlərə tezis və məqalələr, həmçinin ayrı-ayrı monoqrafiyalarda müəyyən bölmələr həsr edilsə də, “Kitab”ın leksikası kompleks və sistemli şəkildə öyrənilməyib. Konkret desək, “Kitab”dakı türk mənşəli və alınma sözlərin sayı dəqiqləşdirilməyib, onların müasir Azərbaycan dili, eləcə də Türkiyə türkcəsindəki sabit və dəyişkən formaları müəyyənləşdirilməyib, omonim, sinonim və antonimlər tarixi-linqvistik prizmadan tədqiq edilməyib, abidənin dili baxımından səciyyəvi olan morfoloji və sintaktik üsulla düzələn sözlər məhz “Söz yaradıcılığı” başlığı altında araşdırılmayıb. Bu mənada Afaq Cəbrayıl qızı Məmmədovanın təqdim etdiyi “Dədə Qorqud

kitabı”nın leksikası” adlı dissertasiya (2007) aktuallığı və yeniliyi ilə diqqəti cəlb edir.

Giriş, üç fəsil, nəticə və ədəbiyyat siyahısından ibarət olan əsərin I fəsli “Dədə Qorqud kitabı”nın lüğət tərkibi” adlanır. Müəllif daha aydın təsəvvür yaratmaq məqsədilə “Kitab!”ın lüğət tərkibini iki yarımfəslə bölərək tədqiq edir: türk mənşəli sözlər və alınma sözlər. Qeyd edək ki, qorqudşünaslıqda “Kitab”dakı alınma sözlərin sayı barədə müxtəlif fikirlər vardır. Belə ki, Ə.Dəmirçizadəyə görə, “Kitab”da 350 ərəb və 136 fars, K.Vəliyevə görə, 559 ərəb və fars, E.Piriyevə görə, 194 fars mənşəli söz işlənib. Afaq Məmmədova bu hesablamaların heç biri ilə razılaşmır və “Kitab”ın dilində işlənən sözlərin sayı barədə yeni, həm də daha inandırıcı fikirlər irəli sürür. Müəllifə görə, “Kitab”da 3000-ə yaxın söz işlənib. Bu sözlərdən 573-ü alınmadır (353-ü ərəb, 205-i fars mənşəlidir, 15-i tərkibində türk mənşəli ünsürlər, daha dəqiqi, türk mənşəli morfoloji elementlər iştirak edən ərəb və fars mənşəli vahidlərdir). Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, müəllif “Kitab”da işlənən türk mənşəli 773 sözün müasir Azərbaycan dilində semantik, fonetik, morfoloji cəhətdən eynilə işləndiyini, həmçinin abidədəki 213 leksemin müxtəlif fonetik formalarının mövcud olduğunu da dəqiqləşdirib. Bu mənada Afaq Məmmədovanın “Kitab”ın lüğət tərkibi barədə təqdim etdiyi statistik hesablamalarını məqbul hesab etmək olar.

Afaq Məmmədova “Kitab”dakı türk mənşəli sözləri üç istiqamətdə araşdırıb: müasir Azərbaycan dilində semantik , fonetik, morfoloji cəhətdən eyni qalan sözlər (ad, ağ, ata, beş...); müasir Azərbaycan dilində fonetik dəyişikliyə uğramış sözlər (av, başarmaq, çaqmaq, diləg, dilkü...); müasir Azərbaycan dili üçün arxaikləşən sözlər. Müəllif “Müasir Azərbaycan dili üçün arxaikləşən sözlər”i daha geniş planda, dəqiq desək, aşağıdakı başlıqlar altında tədqiq edib: a) “Kitab”da işlənən, müasir Azərbaycan dilində tamamilə arxaikləşənlər (alar – sübh vaxtı, arğış – karvan, çətük – pişik); b) “Kitab”da işlənən, müasir Azərbaycan dilində passivləşən, yəni müəyyən sahələrdə və ya söz kökü, birləşmələr, atalar

sözü, deyimlər içərisində qalanlar (ağ - ağ eləmək, qara – Qarabağ, Qaradağ, qılmaq – çarə qılmaq, namaz qılmaq...); c) “Kitab”da və müasir dövrümüzdə struktur eyniliyi qorunsa da, mənalarını dəyişən sözlər, yəni semantik arxaizmlər (aş – yemək, ehsan, qalın – qüvvətli, böyük, qatı – bərk, qüvvətli...); ç) “Kitab”da işlənən, müasir Azərbaycan ədəbi dilində arxaikləşən və ya passivləşən, dialekt və şivələrimizdə isə fəal olan sözlər (aqça – pul, ağmaq – yüksəlmək, ucalmaq, qalxmaq, ağıl – tövlə, bayımaq – varlanmaq, güz – payız...); d) “Kitab”da işlənən, müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün tipik olmayıb, Türkiyə türkcəsində ədəbi dil səviyyəsində işlək olan kəlmələr (datlu//tatlu – şirin, otaq - çadır, baqır – mis, buŋalmaq – sarsılmaq...). Bütün bunlar onu göstərir ki, “Kitab”dakı türk mənşəli sözlərin hər birinə qədim və müasir türk dilləri prizmasından yanaşan Afaq Məmmədovanın qənaətləri doğru və inandırıcıdır.

Nümunələri “Kitab”ın Drezden nüsxəsindən götürən müəllifin əlyazmada oxunması çətinlik törədən bir neçə söz və ifadənin üzərində xüsusi olaraq dayanması onun həm də bir mətnşünas kimi çıxış etdiyini təsdiqləyir. Məsələn, “Kitab”dakı “ قورمسي“ (D-199) yazılış şəklini H.Araslı “qurumsu”, M.Ergin “kurumsu”, S.Əlizadə “qurması” formasında transkripsiya edib. Mətnin semantik tutumuna və sanballı lüğətlərə istinad edən Afaq Məmmədova təkzibedilməz arqumentlərlə əsaslandırır ki, həmin yazılış şəkli “qorımsı” (hörük, saçın topa halında bir yerə yığılması) formasında oxunmalıdır.

I fəslin ən müsbət cəhətlərindən biri də “Kitab”ın dili baxımından səciyyəvi olan ərəb və fars mənşəli sözlərin üç istiqamətdə qruplaşdırılmasıdır: “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənən və müasir dilimizdə aktiv olan (vətəndaşlıq hüququ qazanan) alınmalar (axşam, çəmən, vətən...); “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənən, müasir dilimizdə passivləşən alınmalar (asiman, behişt, xub...); müəllifin “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənən, müasir dilimizdə arxaikləşən alınmalar (bidət, imirzə, müt`i...). Bu qeydlər bir daha təsdiq edir ki, Afaq Məmmədova ərəb və fars mənşəli sözlərlə bağlı mü-

əyyənləşdirdiyi qrupların hər birini uyğun dil faktları ilə əsaslandıra bilib.

“Dədə Qorqud kitabı”nın dilində semantik söz qrupları” adlanan II fəsildə abidənin dili baxımından səciyyəvi olan sinonim, omonim və antonimlər geniş şəkildə tədqiq edilir, çoxmənalılıq və omonimliyin oxşar və fərqli cəhətləri məhz “Kitab”dan götürülmüş dil faktları əsasında araşdırılır. A.Məmmədovanın sinonimlərin mənşəyi və eposdakı işlənmə tezliyi ilə bağlı təqdim etdiyi cədvəl II fəslin ən yaxşı cəhətlərindən biri kimi qiymətləndirilə bilər. Əsərin 70-80-ci səhifələrində verilmiş həmin cədvəl, bir tərəfdən, A.Məmmədovanın yüksək tədqiqatçılıq qabiliyyətini, digər tərəfdən, onun hər bir sözə zərgər dəqiqliyi ilə yanaşdığını təsdiqləyir. Burada müəllifin təqdim etdiyi cədvəldən yalnız bir nümunəni xatırlatmaqla kifayətlənirik: əsrük (1) – oğuz, qıpçaq və ya başqa türk tayfa dillərində; şərablu (1) - ərəbcə, məst (2), sərxoş (3) – farsca.

“Kitab”ın leksikasına dərindən bələd olan Afaq Məmmədova yazır: “Bizcə, DQK *(“Dədə Qorqud kitabı” – Ə.T.)* dilində kişi leksemi tək işləndiyi zaman “adam, insan, nəfər” mənalarında ancaq kişi cinsini ifadə edirdi; əgər qadın cinsini ifadə etməli idisə, o zaman mütləq qadın cinsini bildirən sözlə birlikdə işlənməli idi (anam kişi, gəlin kişi və s.). Müqayisə et: qardaş və qız qardaş”. Müəllifin irəli sürdüyü tezislərin düzgünlüyünü “Kitab”dakı faktlar da təsdiq edir. Məsələn, “Bəkil gördi, xatun kişinin əqli-kəlicəsi eyüdür”.

“Kitab”dakı antonimlərin sistemi, daha doğrusu, onların semantik sıralanma prinsipini qorqudşünaslıqda ilk dəfə olaraq dəqiqləşdirən də Afaq Məmmədovadır. Müəllifin araşdırmalarından məlum olur ki, “Kitab”dakı antonimlərin sıralanmasında bir neçə prinsip gözlənilib. Məsələn, müəllifin bir fikrinə diqqət yetirək: “Əgər antonim kəlmələr yaxşı-pis ziddiyyətli mənaları ifadə edirsə, o zaman ilk əvvəl yaxşı, sonra pis anlamlı kəlmələr işlədilir. Məsələn, alqış-qarğış, ağ-qara, comərd-nakəs, xeyir-şər, dost-düşmən və s.”. Fikrimizcə, müəllifin irəli sürdüyü tezis inan-

dırıcıdır və onun əlavə arqumentlərlə əsaslandırılmasına ehtiyac yoxdur.

Əsərin “Söz yaradıcılığı” adlanan III fəslində morfoloji və sintaktik üsulla düzələn sözlər tarixi-linqvistik prizmadan tədqiq edilir. “Kitab”da morfoloji üsulla düzələn sözlər aşağıdakı sistem üzrə araşdırılır: adlardan ad düzəldən şəkilçilər (-ra, -arı/-aru, -qarı/-qaru: aŋaru, qancaru, yuqarı...); adlardan feil düzəldən şəkilçilər (-la, -lə: avla, boğazla, dişlə...); feildən feil düzəldən şəkilçilər (-ıl; -ş, -ış: axtarıl, basıl, ağlaş, boğuş...). Qeyd edək ki, “Kitab”dakı leksik şəkilçilərin məhsuldarlıq və qeyri-məhsuldarlıq baxımından tədqiqi, digər tərəfdən, müasir Azərbaycan ədəbi dili baxımından arxaikləşmiş şəkilçilərin dəqiqləşdirilməsi də əsərin uğuru kimi dəyərləndirilə bilər.

Müəllif sintaktik yolla düzələn sözləri iki əsas qrupa bölür: müxtəlif mənalı sözlərin birləşməsindən düzələn mürəkkəb sözlər (Aladağ, Banıçiçək, beşikkərtmə...); eyni sözün təkrarından əmələ gələn mürəkkəb sözlər (açuq-açuq, alay-alay, yumru-yumru...). Hər iki istiqamət “Kitab”dakı dil faktları ilə əsas-landırılıb.

Bütün bunlarla bərabər, dissertasiyada bir sıra nöqsanlar da müşahidə edilir:

səh.45-də “Kitab”ın dili baxımından səciyyəvi olan mis anlamlı “baqır”, sarsılmaq, kədərlənmək anlamlı “bunalmaq” sözlərinin Türkiyə türkcəsində ədəbi dil səviyyəsində işlənməsindən bəhs edilir. Fikrimizcə, “baqır” və “bunalmaq” sözləri həm Türkiyə türkcəsi, həm də Azərbaycan dilinin qərb şivələrindəki uyğun dil faktları ilə müqayisəli şəkildə tədqiq edilsə idi, daha dəqiq fikirlər söyləmək olardı. Çünki həmin sözlər Azərbaycan dilinin qərb şivələrində mühafizə olunmaqdadır (paxır qazan – mis qazan; kişi boŋalıf – kişi sarsılıb);

səh.56-da “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənən, müasir dilimizdə arxaikləşən alınmalar” başlığı altında verilmiş sözlərin bir qismi şivələrimizdə işlənməkdədir. Məsələn,ərş, hampa, hərami və s. Deməli, həmin vahidlər müasir dilimiz yox, müasir ədəbi dilimiz baxımından arxaikləşən alınma sözlər kimi araşdırılmalıdır;

səh.96-da “boğaz” sözünün I mənası kimi “bədən üzvü”, II mənası kimi “heyvan xəstəliyi” göstərilir. Fikrimizcə, Kitab”da “boğaz” sözünün II mənası “heyvan xəstəliyi” kimi yox, “qarnında balası olan heyvan” kimi izah edilməlidir. Müəllif “Kitab”dakı “qısır qısraq” (...qısır qısrağa bindiyim yoq) və “boğaz qısraq” (...boğaz qısrağa bindigim yoq) ifadələrini müqayisə etsə idi, daha yaxşı olardı;

səh. 136-da “yer altı – yer yüzü” kimi II növ ismi söz birləşmələri mürəkkəb söz kimi təqdim edilir;

Əsərdə orfoqrafik səhvlərə də rast gəlinir. Məsələn, düşmənlik, düşmənçilik əvəzinə düşmanlıq (səh.3), kəşməkəşli əvəzinə keşməkeşli (səh.15), şeir əvəzinə şer (səh.14) və s.

Qeyd olunan iradlar əsərin elmi-praktik əhəmiyyətini azaltmır. Bir cəhəti də qeyd edək ki, müəllifin 2009-cu ildə “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası” başlığı altında çap etdirdiyi kitabda bu iradlar nəzərə alınıb.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da heyvan, quş və həşərat adları bildirən sözlər

“Kitabi-Dədə Qorqud”un poetik strukturunda işlənmiş heyvan, quş və həşərat adları bu vaxta qədər sistemli şəkildə araşdırılmayıb. Bu mənada M.Qıpçağın təqdim etdiyi “Kitabi-Dədə Qorqud”da heyvan, quş və həşərat adları bildirən sözlər” (2012) adlı kitab aktuallığı ilə diqqəti cəlb edir.

“Bir neçə söz” bölməsində “Kitab”ın azərbaycanlılara məxsus sanballı bir abidə olması xüsusi olaraq vurğulanır. Eyni zamanda faktlarla əsaslandırılır ki, “Kitab” daha çox Türkiyə və Azərbaycanda nəşr və tədqiq edilmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da heyvan, quş və həşərat adları bildirən sözlər” adlı I fəsildə at, ayğır, bıraq, buğa, buğra, buzağı, çətüg, dəvə, eşək, ərkəc, inək, it, keçi, köşək, yund və s. kimi sözlər

tarixi-linqvistik müstəvidə araşdırılmış, onların hər birinin mənası, mənşəyi, xüsusən də “Kitab”ın poetik strukturundakı yeri müəyyənləşdirilmişdir. Məsələn, müəllif at sözündən bəhs edərkən, atın türk tarixi və etnoqrafiyasındakı rolunu qabarıq şəkildə göstərməklə yanaşı, həmin sözün iştirakı ilə yaranmış at dəpmək, at oynatmaq, at salmaq kimi frazeoloji vahidlərin də “Kitab”ın poetik çəkisini qüvvətləndirən detallar olduğunu qeyd edir. Yaxud M.Qıpçaq ayğırlıq və ayğırlı sözlərindəki -lıq və -lı şəkilçilərinin işlənmə tarixinə nəzər salır, -lıq morfemini -lı şəkilçisinin qədim variantı olduğunu göstərir. Yeri gəlmişkən, həmin şəkilçi morfemləri (-lıq, -lı) “Kitab”ın dilində tam sabitləşməmiş vəziyyətdə görünür.

Aslan, canvər, tonuz, əjdərha, ənik, keyik, qaban, qaplan, qurd, yılan və s. kimi sözlər II fəsildə – “Kitabi-Dədə Qorqud”da vəhşi heyvan adları” başlığı altında öyrənilmişdir. Müəllif bu sözlərin mənşəyini, mənasını mətn kontekstində dəqiqləşdirir. Məsələn, ilan sözündən bəhs edərkən yazır: “İlan extonik varlıqların başlıca zoomorfik cizgilərindən biri olsa da, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında ilan sözü mifoloji varlığı deyil, real həyatdakı ilanı ifadə edir. Abidənin dilində iki dəfə “sarı yılan”, iki dəfə isə “ala yılan” ifadələrinin işlənməsi bunu bir daha təsdiq edir”. Bu müşahidələr elmi və inandırıcıdır.

Əsərin III fəsli “Kitabi-Dədə Qorqud”da quş adları” adlanır. Müəllif “Kitab”dakı gögərçin, kəklik, ördek, qaraquş, qaz, saqsağan, sunqur, şahin, toğan, turac, turğay və s. kimi quş adlarının hər birini ayrılıqda təhlil süzgəcindən keçirmiş, onların dastanda daha çox həqiqi, bəzən isə məcazi mənada işləndiyini konkret faktlarla arqumentləşdirmişdir. Maraqlıdır ki, M.Qıpçaq bu tip vahidləri təkcə “Kitab” yox, ümumən türk dilləri kontekstində araşdırmışdır. Məsələn, ördək sözünün müasir türk dillərində müxtəlif fonetik variantlarda işləndiyimi göstərir: ördek (türk və qaraqalpak dillərində), ö:rdek (türkmən dilində), ördək (Azərbaycan dilində), ördəg (özbək dilində) ürzək (başqırd dilində)...

Əsərin “Kitabi-Dədə Qorqud”da həşərat adları” kimi təqdim olunan IV fəslində “Kitab”ın leksikası baxımından səciyyəvi olan həşərat adlarının, demək olar ki, hamısı (bit, bökələk, bürə, sinəg...) sistemli şəkildə tədqiq edilmişdir. Dəqiq desək, onların mənası, mənşəyi, intensivliyi, etimologiyası, xüsusən də türk dillərində işlənmə dərəcəsi konkrtet faktlarla əsaslandırılmışdır.

Bütün bunlar təqdim olunmuş kitabın təkcə tələbələr yox, həm də mütəxəssislər üçün gərəkli olduğunu təsdiqləyir.

“Dədə Qorqud kitabı”nin dilində fitonimlər

Türkologiyada daha çox tədqiq olunan abidələrdən biri və birincisi məhz “Kitabi-Dədə Qorqud”dur. Zəngin söz xəzinəmizin ən sanballı abidəsi olan “Kitab” tədqiqatçıları bu gün də ona müraciət etməyə vadar edir. Bu mənada prof. M.Qıpçağın dastanda işlənmiş fitonimlərə müraciət etməsi heç də təsadüfi deyil. “Dədə Qorqud kitabı”nın dilində fitonimlər” (2012) adlı kitabda isə 30-a yaxın fitonim leksik, həm də semantik baxımdan təhlil olunur, həmin sözlərin müasir Azərbaycan dilinə uyğunluq dərəcəsi və fərqli cəhətləri müəyyənləşdirilir. Bu tip vahidlər digər türk dilləri ilə müqayisə olunur ki, bu da kitabın uğurlu cəhətlərindən biri kimi dəyərləndirilə bilər. Fitonimlərin mənşəyi və məna çalarlarını “Kitab” haqqında yazılmış tədqiqatlar kontekstində araşdırmış müəllifin qənaətləri elmi və inandırıcıdır.

Əsərdə diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də fitonimlərin mənşəyinin tarixi-linqvistik müstəvidə öyrənilməsidir. Məsələn, “saz” fitoniminin izahına diqqət yetirək: “...”saz” sözü (bitki mənasında – Ə.T.) müasir Azərbaycan dilində işlənmir və onun qarşılığı kimi “qamışlıq” sözündən istifadə olunur. Həmin sözə Azərbaycan dilinin Oğuz və Şəki şivələrində “qamış”, “qamışlıq” mənalarında rast gəlirik: “Donquzun meyli sazaydı, it də qo:du saldı saza”. Yeri gəlmişkən, bu cür izahlar tələbələrin dil tarixini, xüsu-

sən də dialektologiyanı daha dərindən mənimsəmələrinə kömək edir, onları bir tədqiqatçı kimi formalaşdırır.

Əsərdə ağac, alma, arpa, çayır, çiçək kimi sözlərin hər biri ayrılıqda təhlil edilir ki, bu da həmin tip vahidlərin “Kitab”ın poetik strukturundakı yerini dəqiqləşdirməyə imkan yaradır.

M.Qıpçağın təqdim etdiyi “Dədə-Qorqud kitabı”nın dilində fitonimlər” adlı əsəri qorqudşünaslığımızın uğurlarından biri kimi dəyərləndirilə bilər.

“Dədə Qorqud kitabı”nın dilində feli birləşmələr

Türkologiyada feli birləşmələr sinxronik istiqamətdə geniş şəkildə tədqiq edilsə də, diaxronik aspektdə, demək olar ki, araşdırılmayıb. Digər tərəfdən, qorqudşünaslıqda “Kitab”ın fonetik, leksik, onomastik və morfoloji xüsusiyyətlərinə dair onlarca məqalə və monoqrafiya çap olunub, bir sıra qaranlıq məsələlərə aydınlıq gətirilib, lakin nədənsə, abidənin sintaksisi, daha dəqiq desək, feli birləşmələr tədqiqat obyekti kimi götürülməyib. Bu mənada Sevinc Abdinovanın “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində feli birləşmələr” adlı namizədlik dissertasiyası (2007) yeni və orijinal bir əsər kimi qorqudşünaslığa ən yaxşı töhfədir.

Giriş, üç fəsil, nəticə, istifadə edilmiş elmi ədəbiyyat və mənbələrin siyahısından ibarət olan dissertasiyanın I fəsli “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində “ad+feil” tipli feli birləşmə adlanır. S.Abdinova “ad+feil” tipli feli birləşmələri tərəflərinin hansı nitq hissəsi ilə ifadə olunması baxımından qruplaşdırır və belə qənaətə gəlir ki, “Kitab”ın dilində “ad+feil” tipli birləşmələrin 10 modeli müşahidə olunur. Əsərdən görünür ki, müəllif hər bir modeli “Kitab”dakı uyğun dil fakları ilə əsaslandırıb. Məsələn, I tərəf isimlə, II tərəf isə məsdərlə ifadə olunur (Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm).

Feli birləşmələr tədqiq edilərkən təkcə “Kitab”ın 1988-ci ildə F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən çap olunmuş nəşrinə yox, həm də H.Araslı, O.Ş.Gökyay, M.Ergin, Ş.Cəmşidov və S.Əlizadənin tərtib etdiyi mətnlərə, V.Bartoldun rusca tərcüməsinə istinad olunub. Bu, təqdirəlayiq hal kimi qiymətləndirilməlidir. Müəllif adlıq hallı feli birləşmələrin varlığını qəbul etməyən və ya şübhə ilə yanaşan dilçilərin fikirlərinə münasibət bildirdikdən sonra Y.Seyidovun mövqeyinin düzgün olduğunu müxtəlif prizmalardan təsdiqləməyə çalışır.

S.Abdinova “ad+feil” tipli feli birləşmələrin I komponentinin ismin müəyyən bir halında durmasını əsas götürərək onları aşağıdakı kimi qruplaşdırır: adlıq hallı feli birləşmələr (At yemiyən acı otlar bitincə, bitməsə, yeg!), təsirlik hallı feli birləşmələr (Toyunca yüzinə baqmadığım xanım yigit), yerlik hallı feli birləşmələr (Minarədə banlayanda fəqih görkli), çıxışlıq hallı feli birləşmələr (Qız anadan görməyincə ögüt almaz). Bu tip birləşmələrin hər birini konkret dil faktları ilə əsaslandıran S.Abdinovanın araşdırmalarından o da məlum olur ki, “Kitab”ın dilində yönlük hallı feli birləşmələr yerlik və çıxışlıq hallı feli birləşmələrlə müqayisədə daha zəngin struktur-semantik xüsusiyyətlərə malikdir.

S.Abdinova “ad+feil” tipli feli birləşmələrin struktur-semantik cəhətlərindən bəhs edərkən birləşmənin ikinci tərəfində, daha dəqiqi, tabe edən tərəfində işlənən -ıb[4], -ıban[4], -anda[2] və s. şəkilçili feli birləşmələrin morfoloji və sintaktik xüsusiyyətlərini tarixi-linqvistik prizmadan təhlil edir, onların hər birinin işlənmə tezliklərini dəqiqləşdirməyə çalışır. Məsələn, müəllifə görə, II tərəfi –acaq[2], -ar şəkilçili feli sifət və -maq[2] şəkilçili məsdərdən ibarət olan birləşmələr “Kitab”ın dili baxımından səciyyəvi deyil.

Müəllif “Kitab”ın dilində işlənən “feil+feil” tipli birləş-mələrin 3 əsas qrupunu dəqiqləşdirib: ikinci tərəfi feli bağla-malarla ifadə olunan feli birləşmələr; ikinci tərəfi feli sifətlərlə ifadə olunan feli birləşmələr; ikinci tərəfi məsdərlə ifadə olunan feli birləşmələr. Bu tip birləşmələrin hər birini sistemli şəkildə tədqiq edən müəllif belə nəticəyə gəlir ki, “Kitab”ın dilində işlənən

“feil+feil” tipli birləşmələr arasında tam, həm də tam olmayan yanaşma əlaqəsi özünü göstərir. Məsələn, “Av avlayı gəzərkən ögindən bir yaralu keyik çıqdı (avlayı gəzərkən – tam yanaşma); “Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatduğu su (gəlüb çevrəsində yatduğu – tam olmayan yanaşma). Müəllifin qənaətləri elmi və inandırı-cıdır.

S.Abdinova “Kitab”ın dilində işlənən “zərf+feil” tipli birləşmələri də sistemli şəkildə təhlilə cəlb edib. Belə ki, bu tip birləşmələrin I tərəfində işlənən zərfləri, II tərəf kimi çıxış edən feli bağlama, feli sifət və məsdərləri müxtəlif cəhətdən səciyyələndirib, eyni zamanda bunların hər birini konkret dil faktları ilə əsaslandırıb. Məsələn, müəllif “birinci komponent ikinci komponentlə ifadə olunan hərəkətin tərzini bildirir” tezisini irəli sürərkən “Kitab”dakı “Dəstursuzca mənim yağıma girən yigit, nə yigitsən” cümləsinə istinad edir. Bu isə bir daha təsdiq edir ki, müəllif irəli sürdüyü mülahizələri arqumentləşdirməyi bacarır.

Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazı

Atif İslamzadənin “Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazı” adlı dissertasiyası (2013) yeniliklərlə zəngindir. Bu tədqiqat işinin ən əhəmiyyətli tərəflərindən biri, bəlkə də, ən əsası odur ki, müəllif mövzunun tədqiqində ona qədər olan müddəaları izləməklə bərabər, öz gəldiyi qənaət və nəticələri də cəsarətlə irəli sürür. Eyni zamanda ona qədərki fikir və müddəalara laqeydlik və hörmətsizliklə yanaşmır, hər bir fikrə diqqətlə yanaşaraq sonda yekun mülahizələrini diqqət mərkəzinə çəkir.

Qazan xan obrazını hələlik bütöv bir obraz kimi, əsasən, əlimizdə olan “Dədə Qorqud kitabı”ndan öyrənmək mümkündür. Çünki “Kitab” istisna olmaqla bu günə qədər əlimizdə olan heç bir “Oğuznamə”də Qazan xan geniş obraz olaraq mövcud deyil. Onu da deyək ki, “Kitab”ın iki ən əsas obrazından biri kimi Qazan xan obrazı Dədə Qorqud obrazı qədər əhatəli şəkildə öyrənilə bilməyib. Digər tərəfdən, hətta Dədə Qorqud obrazı da Qazan obrazı ilə

müqayisədə eposda çox yer tutmur. “Kitab”ın əksər boylarında iştirak edən Qazan obrazı məhz ona əhatəli yanaşma tələb edir. Bu mənada A.İslamzadənin “Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazı” adlanan tədqiqat işi bu boşluğu doldurmuşdur. Əlbəttə, Qazan xan obrazı haqqında monoqrafiyalar da yox deyildir. Ancaq türk alimi A.Duymazın və B.Abdullanın əlimizdə olan monoqrafiyaları ənənəvi-təsviri, tarixi-müqayisəli metod əsasında işlənmişdir. Lakin müəllif bu yolu seçməmiş, hər iki metoddan – tarixi-müqayisəli və struktur-semiotik metoddan bəhrələnməklə Qazan xan obrazını müxtəlif bucaqlardan öyrənmiş, kontekst daxilində və mətnin ifadə səviyyəsi ilə bərabər, mətni müxtəlif qatlar əsasında öyrənərək Qazan obrazını əhatəli şəkildə diqqətə çatdıra bilmişdir: Müəllif bundan ötrü Qazan obrazının söykəndiyi mifoloji bünövrəni aşkarlamış: Qazan obrazının kompleks öyrənilməsi üçün ona sistemli baxış nümayiş etdirmişdir. Elə bu səbəbdən də müəllif Qazan təyinlərini üstündən keçiləcək ifadələr kimi yox, “transformativ məlumat baqajı” adlandırdığı “təməl daşı” funksiyasında izah etmişdir. Obrazı modellər əsasında öyrənən A.İslamzadə maraqlı quruluş vermiş, müxtəlif təyinləri məna və mahiyyətinə uyğun olaraq müxtəlif modellərdə yerləşdirmişdir. Müəllif ilk olaraq Qazan xan obrazının xan statusunu, vəzifəsini müəyyənləşdirmiş, daha sonra Qazan xanın təyinlərini xanlıqdan doğan funksiya kimi dəyərləndirərək buna “Xan öyüncü” adı vermişdir. Bir qədər sonra isə bu təyinləri yerləşdirdiyi modellərdə diqqətə çatdırmışdır. Əsərdə “Zoomifoloji model”də “Tülü quşın yavrısı”, “Amid soyının aslanı “, “Qaracuğın qaplanı”, “Qonur atın iyəsi” təyinləri sistematik olaraq izah olunmuşdursa, “Antropomifoloji model”də “Ulaş oğlı”, “Xan Uruzun ağası”, “Bayındır xanın göygüsi”, “Salur Qazan” təyinləri öz səciyyəsini tapmışdır. “Sosiomifoloji model”də “Bizə miskin umıdı”, “Qalın Oğuzun dövləti”, “Qalmış yigit arxası”, “Türküstanın dirəgi” kimi təyinlər eyni qayda əsasında mənasına uyğun olaraq tədqiq olunmuşdur. “Ritual-mifoloji model” kontekstində Qazan xan obrazının ritual-mifoloji strukturu ayrıca izah olunur, bədii təyinlərlə əlaqəsi meydana

çıxarılır. Tədqiqəlayiq haldır ki, müəllif Qazan xan obrazının mifoloji strukturunu müxtəlif modellər daxilində izah edir. Lakin müəllif obrazı əhəmiyyətli şəkildə tədqiq etdiyi üçün araşdırmanın məhz bu şəkildə aparılmasına can atmışdır. Qazan xan obrazının mifoloji strukturunu, əsasən, "Kitab" əsasında izah edən müəllif boylardakı gizli ritualları mətn təhlili üzrə bərpa etməyə çalışmışdır. "Ov ritual", "Dua ritual", "Vərəsəlik törəsi", "Yəğma ritualı" kimi rituallar inandırıcı əsasla ilk dəfə müəllif tərəfindən elmi ictimaiyyətin nəzərinə çatdırılır. Burada o da vurğulanmalıdır ki, "Kitab"ı linqvopoetik baxımdan tam mənimsəyən A.İslamzadə "Xan Uruzun ağası" təyinini həm də Oğuz mifi kontekstində araşdırır: "Qazan xanın" "Xan Uruzun ağası" təyini xaqan Bayandırdan sonra Uruzun atası olaraq xan Qazanın yüksək statusunu göstərir... Oğuz mifinin paradiqmatik təzahürü olaraq bu təyin kosmoloji-etnoqonik Oğuz strukturunun soy aktı üzərində dayanmasından qaynaqlanır". Müəllifin bu qənaətləri bütün parametrlərinə görə elmi və inandırıcıdır.

Son olaraq qeyd edək ki, Qazan xan obrazına bu şəkildə yanaşma qorqudşünaslıqda ilk addımdır.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında mənəvi tərbiyə məsələləri

Oğuzların, daha dəqiqi, Azərbaycan türklərinin sanballı abidəsi olan "Dədə Qorqud kitabı" 200 ildir ki, tədqiq və nəşr edilir, başqa dillərə tərcümə olunur. Burada təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, ingilis, alman, fransız, rus, ərəb, fars və başqa dillərə tərcümə edilmiş "Kitab" ideya-bədii xüsusiy-yətlərinə, türk tarixi, etnoqrafiyası, musiqisi və ümumən mədəniyyətinin ən səciyyəvi cəhətlərini özündə ehtiva etdiyinə görə dünyanın ən nüfuzlu alimləri tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. Cəmi 154 səhifədən ibarət olan "Dədə Qorqud kitabı" dünya ədəbiyyatının ən parlaq inciləri ilə bir sırada durur, bu gün də türk və Avropa alimləri tə-

rəfindən tədqiq olunur. Burada bir cəhəti xüsusi olaraq vurğulamaq lazım gəlir: bu vaxta qədərki araşdırmalarda “Kitab” daha çox dilçilik, folklorşünaslıq, tarix, etnoqrafiya və sosiologiya kimi elmlər müstəvisində öyrənilmişdir. “Kitab”ın pedaqoji mahiyyətinin üzə çıxarılması, onun pedaqoji fikir tariximizdəki mövqeyi və digər məsələlər, demək olar ki, araşdırmalardan kənarda qalmışdır. Bu mənada Pərişan Həsənovanın təqdim etdiyi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında mənəvi tərbiyə məsələləri” (2012) adlı dissertasiya bütün parametrlərinə görə aktual və orijinal görünür. Müəllif əsərin elmi yeniliyindən bəhs edərkən göstərir: “Tədqiqatın elmi yeniliyi dastanın etnopedaqoji mahiyyətinin elmi əsaslarının aşkarlanmasından, onun mənəvi tərbiyə sisteminin müəyyənləşdirilməsindən ibarət olmaqla dastanda üzə çıxarılan mənəvi keyfiyyətlərin pedaqoji tərbiyə sistemində yeri, onların sonrakı nəsillərə ötürülməsinin zəruriliyi və əhəmiyyətinin əsaslandırılmasından ibarətdir”. Bu detalların hər biri dissertasiyanın fəsil və bölmələrində konkret faktlarla arqumentləşdirilir ki, bu da müəllifin təkcə “Kitab”a yox, ümumən qədim türk ədəbiyyatı və tarixinə dərindən bələd olduğunu, eyni zamanda pedaqogikanın nəzəri müddəalarını “Kitab”a zərgər dəqiqliyi ilə tətbiq etdiyini təsdiq edir.

Giriş, iki fəsil, nəticə və istifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısından ibarət olan dissertasiyanın hər səhifəsindən bəlli olur ki, müəllif problemi dərindən mənimsəyib, fəsil və yarımfəsillər arasındakı ardıcıllığı, məntiqi əlaqəni ustalıqla yaradıb.

Qeyd etdiyimiz kimi, əsərin yarımfəsilləri bir-birini tamamlayır. İlk olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin meydana çıxdığı tarixi şərait və Oğuzlar problemi” adlı birinci yarımfəsilə diqqət yetirək. Pərişan Həsənova “Kitab”ın etnopedaqoji abidə kimi qavranılmasını araşdırarkən, dastanın ilk dəfə elm aləminə bəlli olması, ayrı-ayrı boyların hələ XIX əsrdə müxtəlif dillərə tərcümə edilməsi, müxtəlif nüsxələrdən ibarət dastanın müqayisəli təhlili kimi məsələlərə münasibət bildirir, fikirlərini H.F.Dits, C.Lyunsun, V.Bartold, M.Ergin, S.Əlizadə, Ş.Cəmşidov kimi alimlərin

tədqiqatları kontekstində təqdim etməyə çalışır. Açığını deyim ki, müəllifin bu tip izahları təkcə pedaqogika yox, həm də dilçilik, folklorşünaslıq, tarix və etnoqrafiya baxımından əhəmiyyətlidir. Müəllifi bu cür araşdırma aparmağa sövq edən isə məhz qarşıya qoyduğu problemin bir neçə sahə ilə sıx bağlılığıdır. Bu mənada əsərdə tez-tez təkrarlanan “...dastan qədim tarixə malik türk xalqlarının ulu keçmişini, etnopedaqogikasını, folklorunu, milli mənəviyyatını, etnoqrafiyasını və s. əks etdirən sənət abidəsidir” kimi fikirlər təbii qarşılanır. Yeri gəlmişkən, hər hansı bir mövzunu bir neçə elmin sintezi kontekstində araşdıran tədqiqatçı xüsusi intellekt sahibi olmalıdır ki, problemi asanlıqla həll edə bilsin. P.Həsənova məhz bu tip tədqiqatçıları xatırladır.

“Tədqiqatçılar “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında mənəvi tərbiyə məsələləri haqqında” adlanan ikinci yarımfəsildə iddiaçı Ə.Həşimov, A.Səmədov, Ə.Ağayev, Y.Talıbov, Y.Hüseynzadə, X.Əlimirzəyev kimi alimlərin “Dədə Qorqud kitabı” ilə bağlı tədqiqatlarında xalqın mənəviyyatı və mənəvi tərbiyə məsələlərinin qabarıq şəkildə verildiyini müəyyənləşdirməklə kifayətlənmir. Əksinə, bu problemlə bağlı onların dediklərini saf-çürük edir, mövzuya təkcə sinxronik deyil, həm də diaxronik prizmadan yanaşır. Bu da müəllifə “Kitab”dakı mənəvi tərbiyə məsələlərini daha dərindən araşdırmağa imkan vermişdir.

Dissertasiyanın birinci fəslinin üçüncü yarımfəsli belə adlanır: “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı pedaqoji ideyaların müasirlik çalarları”. Valideyn-övlad məhəbbəti, ər-arvad məhəbbəti, ailə səmimiyyəti, xüsusən də el-obaya, doğma torpağa məhəbbət kimi məsələlər “Kitab”da poetik şəkildə ifadə olunmuşdur. Müəllif bu detalların hər birini tərbiyə məsələləri müstəvisində araşdırarkən müasir həyatımızla bağlılıq dərəcəsini konkret faktlarla əsaslandırır. Məsələn, Oğula olan dərin məhəbbətdən bəhs olunarkən aşağıdakı parça təqdim olunur:

Oğul! Oğul! Ay oğul!
Qaza bənzər qızımın-gəlinimin çiçəyi oğul!

Doqquz ay dar qarnımda götürdüyüm oğul!
On ay dedikdə dünyaya gətirdiyim oğul!
Dolması beşikdə bələdiyim oğul!

Bu parçanın mühüm tərbiyəvi təsirə malik olması, bu gün də müasirliyini itirməməsi konkret faktlarla əsaslandırılır. “Kitab”da elə bir boy yoxdur ki, orada ağıl, bilik və bacarıq yüksək şəkildə dəyərləndirilməsin. Bu mənada P.Həsənova “Kitab”dakı “Bildiyini unutmasa ağıl yaxşıdır”, “Oğuzlarda dörd igid üzörtüyü ilə gəzirdi: biri Qanturalı, biri Qaraçəkir və oğlu Qırxqınıq, biri də Boz ayğırlı Beyrək idi” və s. kimi parçalarda fiziki qüvvə ilə ağılın sintezinin bədii şəkildə ifadə olunduğunu qeyd etməklə bərabər, onu müasir müstəviyə keçirir: “Bu gün Azərbaycanda insanın hərtərəfli inkşafı, maddi kapitalın insan kapitalına çevrilməsi, dövlət siyasətinin prioritet istiqamətlərindəndir. Ölkə başçısının insan amilinə yüksək səviyyədə önəm verməsi, ağıllı, savadlı insanların idarəetmə, təşkilati, eləcə də təlim-tərbiyə işinə cəlb olunması cəmiyyətdə sağlam mənəvi mühit yaradır. Bu da öz növbəsində cəmiyyətin inkişafına təkan verir”. Bu qeydlər “Kitab”dakı mənəvi tərbiyə məsələlərinin hər zaman aktual və yeni olduğunu bir daha təsdiq edir.

Əsərin “Kitabi-Dədə Qorqud”da mənəvi tərbiyə məsələlərinin inikası” adlanan ikinci fəsli birbaşa tərbiyə məsələlərinə həsr olunub. Bu fəslin ilk yarımfəsli “Kitab”dakı vətənpərvərlik tərbiyəsi məsələlərini əhatə edir. Müəllif “Kitab”da vətənpərvərlik motivlərinin Bayındır xan, Qazan xan, Bamsı Beyrək və digər Oğuz qəhrəmanlarında daha çox müşahidə olunduğunu, eləcə də döyüşə hazırlıq, ana Vətənin müdafiəsi kimi məsələlərə boyların hər birində təsadüf edildiyini göstərir. Bu cür detalların hər birini müasir həyatımızla əlaqələndirmə P.Həsənovanın uğurlarından biri kimi dəyərləndirilə bilər. Bu mənada müəllifin “Oğuzlarda gənclərin vətənpərvərlik hissinin, mənəvi dünyasının zəngin-ləşdirilməsində cəmiyyətin aparıcı şəxslərinin nümunəsi də əsas rol oynayırdı. Onu da qeyd etməliyik ki, xalqımızın genetik kodunda

yer tutan vətənpərvərlik hissi zaman-zaman qəhrəmanların, fədakar insanların yetişməsinə zəmin yaratmışdır” – kimi fikirləri bütün parametdlərinə görə inandırıcıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da yoldaşlıq, dostluq və sədaqət tərbiyəsi” məsələləri ikinci fəslin ikinci yarımfəslində təhlil süzgəcindən keçirilir. Müəllif yoldaşlıq, dostluq, sədaqət, etibarlıq, əxlaq, namus, qeyrət kimi məsələləri Qazan xan, Beyrək, Dirsə xanın xatunu və digər obrazlar müstəvisində şərh edir, daha dəqiqi, bu tip obrazların mənəvi keyfiyyətlərinin pedaqoji təhlilini verir.

İkinci fəslin üçüncü yarımfəsli belə adlanır: “Mənəvi keyfiyyətlər olan yaxşılıq, xeyirxahlıq, düzlük və doğruçuluq tərbiyəsi!”. “Kitab”ın istər “müqəddimə”sində, istərsə də boylarında bu keyfiyyətlərin poetik şəkildə ifadəsinə tez-tez rast gəlinir. Bu mənada mənəvi tərbiyəni həm də məhz bu cür detallar üzrə araşdıran müəllifin irəli sürdüyü müddəalar inandırıcı görünür: ...Tanrıdan aldığı qüvvət, atasına olan sonsuz məhəbbət, Yeynəyin qoluna güc, iradəsinə möhkəmlik və mənlik verir. Yeynək atasını dustaqlıqdan xilas edir, azadlığa qovuşdurur.

“Kitab”da böyüyə, ata-anaya, qardaşa, müdrik şəxslərə hörmət və məhəbbət qabarıq şəkildə ifadə olunmuşdur. Burada təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, Dədə Qorqud müdrikliyi “müqəddimə” qarışıq hər bir boyda mərkəzi xətdə dayanır. Bu mənada ikinci fəslin dördüncü yarımfəslinin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında böyüyə, ata-anaya, qardaşa, müdrik şəxslərə hörmət tərbiyəsi” adlandırılması təbii qarşılanır. P.Həsənova Oğuz cəmiyyətinin ağsaqqalı Dədə Qorquda xüsusi hörmət və ehtiram bəslənildiyini, Dədə Qorqud müdrikliyini, oğuzların ağsaqqallığa, insanın ağıl və düşüncəsinə, mənəvi keyfiyyətlərə dəyər verdiklərini konkret faktlarla əsaslandırır, valideynlərə, xüsusən də anaya göstərilən ehtiramı “Ana haqqı – Tanrı haqqı” – deyimi kontekstində şərh edir.

Dissertasiyada bir sıra qüsurlar da müşahidə olunur:

Səh. 49-da müəllif Oğuz igidlərinin ağıllı olmasından, ağılı yüksək qiymətləndirməsindən bəhs edir və “Dirsə xan oğlu Buğac

xan boy”undan böyük bir parça verir. Qanturalının dilində işlənmiş “Bu dünyayı ərənlər əqllə bulmuşlar” deyiminə isə münasibət bildirmir. Halbuki bu məsələ daha çox həmin deyim kontekstində izah olunmalı idi.

“Kitab”da “Qarşı yatan uca dağını aşmağa gəlmişəm” misrası ilə başlanan parçaya iddiaçının münasibəti belədir: “...müasir ailələrimiz üçün səciyyəvi olmayan, amma əcdadlarımızın elçilik adət-ənənələrində özünə təməl qazanmış bir müraciətlə də rastlaşırıq”. Birincisi, elçilik müasir ailələrimiz baxımından da səciyyəvidir. İkincisi, həmin parça müasir etnoqrafiyamızda nisbətən dəyişilmiş şəkildə mühaizə olunur (Al almağa gəlmişik... Gəlin aparmağa gəlmişik. Dirəyinizi qoparmağa gəlmişik...).

Əsərdə sədaqət tərbiyəsindən geniş şəkildə bəhs olunsa da, Beyrəyin dilindən verilmiş “Mən Qazanın nemətindən çoq yemişəm, Bilməzsəm gözümə tursun!” misraları ilə başlanan parçaya münasibət bildirilmir. Halbuki sədaqətli olma tərbiyəsi məhz həmin parçada daha qabarıq şəkildə ifadə olunur.

P.Həsənovanın “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında mənəvi tərbiyə məsələləri” adlı əsəri təkcə pedaqogikamız yox, həm də qorqudşünaslığımız baxımından dəyərlidir.

“Dədə Qorqud kitabı” və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi

Y.N.İsmayılovanın “Dədə Qorqud kitabı” və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi” adlı kitabı (Bakı, 2011) lazımlı, zəruri bir problemə həsr olunub. Bu məsələ Azərbaycan filologiyası üçün bir problem olaraq qalırdı. Elə bu prizmadan yanaşdıqda Y.N.İsmayılovanın monoqrafiyası zamanın tələbinə cavab verən dəyərli bir iş kimi qiymətləndirilməlidir.

Bəri başdan qeyd edək ki, tədqiqatda “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycan ədəbi düşüncəsinə təsiri probleminin ilk dəfə olaraq qlobal kontekstdə götürülməsi, eposun milli ədəbi düşüncə-

nin ilkin mərhələsi və qaynağı kimi ümumazərbaycan ədəbi düşüncəsinin inkişaf tarixindəki rolu və təsirinin üzə çıxarılaraq səciyyələndirilməsi, “Kitabi-Dədə Qorqud”un müasir Azərbaycan nəsrinin inkişafındakı rolunun ilk dəfə xronoloji baxımdan bütöv şəkildə götürülərək təhlil edilməsi nəticəsində üç əsas təmayül xətti reallaşır: M.Rzaquluzadə və Ə.Muğanlının yaradıcılığında gerçəkləşdirilmiş “milli-mənəvi təmayül”; Anarın nəsrində reallaşdırılmış “milli özünütəsdiq istiqaməti”; K.Abdullanın nəsrində gerçəkləşdirilmiş “postmodernist yozum xətti”. Hər üç təmayül xətti konkret faktlarla əsaslandırılır. Bundan başqa, müasir Azərbaycan poeziyasında “Dədə Qorqud” motivlərinin tədqiqi nəticəsində aşkar edilmişdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un çağdaş şeirimizə təsiri müasir poeziyanın keçən əsrdən başlayan və bu günə qədər davam edən tarixini bütövlükdə əhatə edir. Digər tərəfdən, müəllif müəyyənləşdirir ki, “Dədə Qorqud” motivləri Azərbaycan poeziyasında iki əsas ifadə planında gerçəkləşib: açıq ifadə planı və gizli ifadə planı. Tədqiqatda “Dədə Qorqud” motivləri və müasir Azərbaycan dramaturgiyası” məsələsinin əhatəli şəkildə öyrənilməsi müasir dramaturgiya üçün xarakterik olan dörd təmayül xəttini aşkarlamağa imkan verir. Y.İsmayılova onu da müəyyənləşdirir ki, Azərbaycan ədəbiyyatında “Dədə Qorqud” motivlərinin roman, poema, dram kimi monumental janrlara doğru sürətli inkişaf təmayülü eposda daşınan ideyaların monumentallığı ilə birbaşa bağlıdır. Bütün bunlar tədqiqatı yüksək elmi-nəzəri əhəmiyyətə malik olan iş kimi qiymətləndirməyə əsas verir. Burada o da xüsusi olaraq vurğulanmalıdır ki, Y.İsmayılova “Kitab”ın poetik strukturundakı ən incə detalları belə təhlil süzgəcindən keçirib. Məhz buna görə də müəllif “Kitab”la müasir ədəbiyyatımızın bağlılığının bütün tərəflərini müəyyənləşdirə bilib.

Filologiyamızda, ümumən mədəniyyət tariximizdə “Kitab”a qarşı əsassız və qərəzli hücumların 1951-ci ildə kuliminasiya nöqtəsinə çatmasından kifayət qədər bəhs olunub. Bu tip araşdırmalarda ermənilərin “Kitab”a vurduğu zərbələrə münasibət bildirilsə də, konkret faktlarla arqumentləşdirilməyib. Bu mənada Y.İsmayılo-

vanın fikirləri maraq doğurur: “...ermənilərin bu əsəri məhv etmək cəhdlərinin əsas səbəbi “Dədə Qorqud”un coğrafiyası ilə bağlı idi. Vaxtilə V.V.Bartold yazırdı ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” çox çətin ki, Qafqaz mühitindən kənarda yaranmış olsun”. V.V.Bartoldun dediyi Qafqaz mühitində ermənilər nə etnos, nə xalq, nə də dövlət kimi görünür. Dastanda Oğuzların Gürcüstanla həmsərhəd olduğu göstərildiyi halda, bu gün ermənilərin məskunlaşdığı Azərbaycan ərazilərində ermənilərin yaşamadığı göstərilir” (səh.60). Bu qeydlər onu deməyə əsas verir ki, “Kitab”ın coğrafiyası, onun daha çox Azərbaycanla bağlılığı kimi məsələlərə aydınlıq gətirən müəllif təkcə bir ədəbiyyatşünas, qorqudşünas yox, həm də tarixçi kimi çıxış edir.

B.Vahabzadə, N.Xəzri, X.R.Ulutürk, Z.Yaqub, N.Kəsəmənli kimi şairlərin yaradıcılığında “Dədə Qorqud” motivlərini araşdıran müəllif “Kitab”ın ideya-bədii xüsusiyyətləri, obrazlar sistemi ilə səsləşən onlarca şeir parçalarını təhlil süzgəcindən keçirir. Məsələn, “Kitab”dakı bir sıra qəhrəman obrazlarının qəhrəmanlıq ruhunun ifadəçisi kimi çıxış etməsini X.R.Ulutürkün şeirləri müstəvisində qabardır:

Bayqurd, Bamsı Beyrək, Bahadır, Buraz...
Bunlar ər adları, ərən adları

* * * *

Gəlsin Dəli Domrul, Dəmirçioğlu
Hər bir hüceyrəsi tufanla dolu.

Burada bir məqam yada düşür: monoqrafiyada “Kitab”dakı obrazlı ifadələrin müasir poeziyamızda eynilə və ya müəyyən dəyişmələrlə işlənməsinə, demək olar ki, rast gəlinmir. Məsələn, “Kitab”da: “Qar üzərinə qan tammış kilbi qızıl yanaqlım”; Adil Mirseyiddə: “Qar üzərinə damlayır şeirlərimin qanı”. Yaxud “Kitab”da: “Eki şəbçırağa bəŋzər səniŋ gözcigəziŋ”; Əjdər Olda:

“Yandırsan gözlərin bir cüt lampadır”. Heç şübhəsiz ki, “Kitab”ın böyüklüyü və əbədiyaşarlığı həm də bu cür qarşılaşdırmalar kontekstində əsaslandırılmalıdır.

Y.İsmayılovaya yaradıclıq uğurları diləyirəm. İnanıram ki, o, qorqudşünaslığımızı yeni-yeni əsərləri ilə zənginləşdirəcək.

* * * *

Şah abidəmizin sirli-sehirli dünyasına bir səyahətimiz də beləcə yekunlaşdı: qohumluq terminlərinin semantikasına söykənərək yeddinci yüzilliyin Oğuz kişiləri ilə həmsöhbət olduq; qıpçaq kişilərinin tarixini ziddiyyətlər kontekstində araşdırmağa çalışdıq; at belində Vətən quran türk ərənləri ilə birlikdə ucu-bucağı görünməyən türk ellərini dolaşdıq; ağbirçəklərin dediyi laylalar, ağsaqqalların söylədiyi kəlamlar, Dədə Qorqudun qopuzu ruhumuzu dindirdiyindən ədəbiyyatımızdakı bəzi oxşarlıqları sıralamalı olduq; Oğuz xanımlarının mərdlik və cəsurluğuna, gözəlliyinə, xanım-xatınlığına heyran olduqsa, onların öz bəy igidlərinə – ərlərinə olan sonsuz məhəbbət və sədaqətlərini də fəxrlə qarşıladıq; qohumluq münasibətləri və Oğuz cəmiyyətinin idarə olunması, yaxın qohumlara güvənmə, qohumlar arasındakı ziddiyyətli məqamları doğuran səbəblər, Oğuz ərənləri və xristian qızları kimi məsələlərə məhz qohumluq terminləri kontekstində aydınlıq gətirdik; qohumluq terminlərinə təkcə tarixi-linqvistik yox, həm də mətnşünaslıq, ədəbiyyatşünaslıq, mifologiya, tarix və etnoqrafiya baxımından yanaşaraq bir sıra qaranlıq məsələlərə işıq saldıq; qohumluq terminlərinin atalar sözləri və zərbi-məsəllər, eyni zamanda poetik kateqoriyalar daxilindəki rolunu, poetik siqlətini faktlarla arqumentləşdirdik; kişi və qadın cinsini ifadə edən qohumluq terminlərini “Kitab” və Azərbaycan dili müstəvisində araşdırmaqla “Kitab”ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını arqumentləşdirən tutarlı faktların sırasını zənginləşdirdik;

təməli ustad türkoloq M.Kaşğari tərəfindən qoyulmuş tarixi antroponimiya məsələlərini dərinləşdirmək məqsədilə “Kitab”da işlənmiş real və poetik şəxs adlarının hər birinin məna yükünü türkologiyanın son nailiyyətlərinə əsaslanmaqla təqdim etdik. “Kitab”ı olduğu kimi qavramaqla gizli məqamları, görünənlə görünməyənin sərhədini müəyyənləşdirmək istədik...; bir sözlə, “Kitab”ın diktəsi ilə onu daha dərindən araşdırmağı, onun möcüzəli dünyası barədə bir-iki kəlmə söz deməyi özümüzə mənəvi borc bildik. Bilmirəm, bu borcu ödəyə bildik, ya yox?!.. Dəyərli oxucu! İstərdim ki, ruhumuza qida verən, əbədiyaşar “Kitab”ımız stolüstü kitabınız olsun!

II HİSSƏ

"KİTAB" ZAMAN ANLAYIŞI MÜSTƏVİSİNDƏ

Türkologiyada M.Kaşğari, M.Kazım bəy, R.M.Melioranski, N.K.Dmitriyev, N.A.Baskakov, A.N.Kononov, H.Mirzəzadə, Ə.Dəmirçizadə, A.Axundov, Y.Seyidov və başqaları zaman kateqoriyasının tam formalaşmış bir kateqoriya kimi felə aid olmasından, keçmiş, indiki və gələcək olmaqla üç zamanı əhatə etməsindən geniş şəkildə bəhs ediblər. "Kitab"ın dilindəki zaman kateqoriyası da, əsasən, qrammatik zaman (keçmiş, indiki, gələcək) kontekstində araşdırılıb. Konkret desək, Ə.Dəmirçizadə, T.Hacıyev, Q.Kazımov kimi alimlər "Kitab"ın dilindəki qrammatik zamanları müxtəlif bucaqlar altında təhlil süzgəcindən keçiriblər.

Azərbaycan dilçiliyində ilk dəfə olaraq Azərbaycan və ingilis dillərindəki zaman anlayışını leksik, morfoloji və sintaktik temporallıq (dil zamanı) sahələri üzrə araşdıran İ.Tahirov yazır: "...temporallıq sahəsinin nüvəsini qrammatik zaman, yəni felin zamanlar sistemi təşkil edir. Felin zamanlar sistemi dildə zaman kateqoriyasının – temporallığın maksimal şəkildə ümumiləşmiş və mücərrədləşmiş ifadə vasitəsidir... Lakin dildə zamanın əks etdirilməsində morfoloji vasitələr leksik, sintaktik, leksik-sintaktik, leksik-qrammatik vasitələrdən ayrılmazdır... Qrammatik zaman formaları və leksik vahidlər arasında əlaqə kommunikativ səviyyədə müəyyənləşir ki, bu da ya semantik qarşılıqlı əlaqədən, ya da funksional kompensasiyadan ibarət olur"[1]. Rus və Avropa dilçiliyinin son nailiyyətlərinə istinadən söylənilmiş bu fikirlər elmi və inandırıcıdır. Araşdırmalar göstərir ki, nə türkologiyada, nə də ki Azərbaycan dilçiliyində temporallığın sahələri kompleks və sistemli şəkildə tədqiq olunmayıb, temporallığın ifadə vasitələrinin poetik ka-

[1] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.63-64.

teqoriyalar daxilində təzahürünə isə ümumiyyətlə, münasibət bildirilməyib. Düzdür, R.Qafarlı “Kitab”da, ümumən epik ənənədə çoxsaylı zaman hədlərinin iki bölmədə sistemləşdirilməsinin məqsədəuyğun sayıldığını göstərir: “Sadə və qısa zaman həddi. Hadisənin başvermə müddəti, davamlılığı uzun çəkmir. Qəhrəman üç, yaxud beş gün möhlət alır. Bu qrupda ən böyük hədd bir ilin tamamıdır; mürəkkəb və uzunmüddətli hədd. İnsan ömrünün əsas mərhələləri ilə (doğulub-evlənməsi; böyüyüb taxt-taca sahib olması, uşaqlığını, yaxud gəncliyini, cavanlığını başa çatdırması) ölçülür və hadisələr illər ərzində davam edir. Eposlarda bu vaxt bölgüsü bəzən 25-30 il davam edir” (“Azərbaycan türklərinin mifologiyası”. DDA, Bakı, 2010, səh.19-20). Deməli, müəllif “Kitab”dakı zaman məsələlərini linqvistik deyil, daha çox “bədii zaman” kontekstində araşdırıb. Bu mənada temporallıq sahələrinin “Kitab”ın dili üzrə tarixi-linqvistik baxımdan öyrənilməsi təkcə qorqudşünaslıq yox, ümumən türkologiya üçün əhəmiyyətlidir. “Kitab”da temporallığın ifadə vasitələri müşahidə olunan bəzi nümunələrə diqqət yetirək:

“Kitab”ın temporallıq baxımından zənginliyi “müqəddimə”dəki birinci cümlədən görünür: “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı”. Burada temporallığın leksik (zəman, yaqın), morfoloji (şühudi keçmiş zaman şəkilçisi -dı: qopdı) və sintaktik (Rəsul əleyhissəlam zəmanı; formaca II növ, funksiyaca III növ təyini söz birləşməsi modelindədir) ifadə vasitələrinin sintezi aydın şəkildə müşahidə olunur ki, bu da iki mühüm nəticəni çıxarmağa imkan verir: Bayat tayfasından olan Dədə Qorqud Məhəmməd peyğəmbərin zamanına yaxın (570-632) yaşamışdır; “Dastan” ən azı VII yüzillikdə yaranmışdır. Bu cür nəticələri isə təsadüfi hesab etmək olmaz. Çünki “hadisələr fantastik yozumda deyil, həqiqətən baş vermiş kimi qəbul edilir. Dinləyənlər onlara müəyyən tarixi dövrün ciddi qaynaqları tək yanaşırlar. Bu, eposlarda “emprik zaman”ın əksi hesab edilir” (R.Qafarlı);

Oğuz düşüncəsinə görə, insanın yaranması da, bu dünyadan köç etməsi də təbiətin qanunudur, realdır: “Əvvəl-axır uzun yaşıŋ ucı ölüm! Ölüm vəqti gəldügində arı imandan ayırmasun!” (D-271). Bu cümlədə prosesin zaman hüdudları və müddətini ifadə edən leksik (əvvəl-axır, uzun), morfoloji (felin əmr şəklinin morfoloji göstəricisi kimi çıxış edən -sun şəkilçisi: ayırmasun) və sintaktik temporallıq vasitələrinin (ölüm vəqti – II növ təyini söz birləşməsi; yaşıŋ ucı – III növ təyini söz birləşməsi) birlikdə təzahürü də yuxarıda dediklərimizi təsdiqləyir;

– dağ kultunun canlandırılmasında temporal leksik vahidlərdən (qış, yaz) istifadə qabarıqlığı ilə seçilir: “Qışda-yazda qarı-buzı ərinməyən Qazılıq tağına gəldi çıqdı” (D-26);

– günün hissələrini ifadə edən sabah, öylən (günorta), axşam kimi temporal sözlərin eyni mətn daxilində işlənməsinə rast gəlinir: “Oğul, sabah varub öylən gəlmək olmaz” (D-172). Buradakı sabah → öylən → axşam sözləri birlikdə “gün” (bütün gün) mənasını reallaşdıran vasitə kimi çıxış edir;

– “qız, sən maŋa bir yil baqğıl! Bir yildə gəlməzsəm, iki yil baqğıl! İki yildə gəlməzsəm, üç yil baqğıl. Gəlməzsəm, ol vəqt mənim öldügimi biləsən... Gözün kimi tutarsa, köŋlüŋ kimi sevərsə, aŋa varğıl!” (D-261). Bu parçada ölümə gedən Oğuz igidi Səyrəyin sevgilisi ilə bağlı narahatlığı morfoloji (felin əmr şəklinin morfoloji göstəricisi kimi çıxış edən -ğıl (baqğıl), qeyri-qəti gələcək zamanın təsdiq və inkar forması: -ər, -məz...) və sintaktik temporallıq (bir yildə, iki yildə...) vasitələri kontekstində ifadə olunub. Maraqlıdır ki, bu cür temporallıq Səyrəyin xatununun dili üçün də səciyyəvidir: “Yigidim, mən saŋa bir yil baqam. Bir yildə gəlməzsən, iki yil baqam... Şər xəbər gətürəniŋ başın kəsəm //Ərkəg sinəgi üzərimə qondırmıyam...” (D-261). Bu misraların semantik yükü Səyrəyin xatununu son dərəcə namuslu və sədaqətli bir qadın obrazı kimi səciyyələndirməyə imkan verir;

– temporal güz (payız) ismi atalar sözləri (Yapağlu gökçə çəmən güzə qalmaz) və təşbehlər (Güz almasına bəŋzər al yaŋaqlım!) daxilində həlledici vasitələrdən biri kimi çıxış edir ki, bu da

“Kitab”ın bədii-estetik dəyərini şərtləndirən detallardan biri kimi götürülə bilər;

Göytürk dilində keçmiş zamanın ifadə imkanlarının zənginliyindən bəhs edən Ə.Rəcəbli yazır: “...keçmiş zamanın elə bir məna çalarlığı yoxdur ki, türk dilləri onu ifadə etmək vasitəsinə malik olmasın. Cəsarətlə demək olar ki, keçmiş zamanın ən incə məna çalarlıqlarını ifadə edə bilmək baxımından türk dilləri dünyanın ən zəngin dillərindən biri, bəlkə də? birincisidir... Göytürk dilində keçmiş zamanın məna çalarlıqlarının ifadə vasitələrinin zənginliyinə yalnız təəccüb etmək olar”[1]. Müəllifin dərin məzmunlu bu fikirləri sanki həm də “Kitab”ın dili üçün deyilib. Çünki “Kitab”ın dilində keçmiş zamanın ifadə formalarının intensivliyi və zənginliyi kontekstində ahəngdarlığın, melodiyalılığın yaradılması da müşahidə olunur: “Bir gün Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən turmışdı. Şami günligi yer yüzinə dikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzinə aşanmışdı. Biŋ yerdə ipək xalicəsi döşənmişdi” (D-10). Bu cümlələrdəki feli xəbərlərdə (turmışdı, dikdirmişdi, aşanmışdı, döşənmişdi) -mış, -miş nəqli keçmiş zaman şəkilçisi və -dı, -di morfeminin (idi hissəciyinin ixtisar forması) təkrarlanması ilə obrazlılıq gücləndirilmişdir ki, bu da dastan poetikası baxımından səciyyəvidir.

Bütün bunlar bir daha təsdiq edir ki, “Kitab”dakı zaman anlayışı temporallıq sahələri üzrə, daha dəqiqi, aşağıdakı istiqamətlərdə araşdırılmalıdır:

– temporallığın leksik vahidlərlə ifadəsi;
– temporallığın qrammatik şəkilçilərlə ifadəsi;
– temporallığın sintaktik vahidlərlə ifadəsi.

Heç şübhəsiz ki, “Kitab”ın bu müstəvidə öyrənilməsi bir sıra qaranlıq məsələlərə işıq sala bilər, eyni zamanda dilimizdə temporallıq sahələrinin dinamikası ilə bağlı müəyyən təəssürat yarada bilər.

[1] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin morfologiyası. Bakı, 2002, səh.107.

“KİTAB”IN DİLİNDƏ ZAMAN-MƏKAN VƏHDƏTİNİN İFADƏSİ

Zaman və məkan anlayışlarının vəhdətindən, ayrılmazlığından, birinin digərini tamamlamasından, eləcə də obyektiv zamanın şüurdan asılı olmayan mövcudluğundan kifayət qədər bəhs olunub. Hətta zaman-məkan vəhdətinin bədii mətnlərdəki həlledici rolu da konkret faktlarla arqumentləşdirilib: “...Xronotoplar nəzəriyyəsi”ndə zamanla məkan vəhdətdə götürülür. İlk dəfə Eynşteynin işlətdiyi termini (yunan mənşəli xronotop sözünün hərfi mənası ”zaman-məkan” deməkdir) bədii yaradıcılığa tətbiq edən M.M.Baxtin zamanla məkan arasındakı qarşılıqlı əlaqənin fikrin obrazlı əksində oynadığı rolu göstərmişdir. Onun təlimində zamanın məkandan ayrılmazlığı bədii mətnlərin şərti-məzmun kateqoriyası hesab edilir”[1]. Yaxud “Kitab”dakı mifoloji zamanı mücərrəd ümumi zaman kontekstində araşdıran S.Rzasoy yazır: “...Oğuz xandan başlanan “Oğuz zamanı” öz-özlüyündə təkrarlanmır. Bu, KDQ-də qorunub qalmışdır. Abidədən “Oğuz zamanı” semantemi keçir. Bu, bütün zamanların struktur nüvəsində duran, onların hərəkət dinamikasının necəliyini müəyyənləşdirən zamandır... Oğuz zaman və məkanı sakral Oğuz xandan başlanır və onun paradiqmatik təkrarı şəklində təşkil olunur”[2]. “Kitab”dakı zaman-məkan vəhdətinin ifadəsinə isə tarixi-linqvistik müstəvidə, demək olar ki, münasibət bildirilməyib. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

– hər hansı bir dildə elə bir cümlə modeli yoxdur ki, onun tərkibində zamanı və məkanı ifadə edən söz və birləşmələr işlənməsin və ya onların bərpası mümkün olmasın. Bu da təsadüfi deyil. Çünki istənilən iş, hadisə və hərəkət məhz müəyyən bir zaman və məkan daxilində baş verir. Burada o da vurğulanmalıdır ki, bir sıra cümlə modellərində zaman və məkanı ifadə edən söz və bir-

[1] R.Qafarlı. Azərbaycan türklərinin mifologiyası. DDA, Bakı, 2010, səh.17-18.
[2] S.Rzasoy. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, 2008, səh.40.

ləşmələr, hətta felin qrammatik zaman formaları işlənməsə belə, onlar yenə də zaman-məkan vəhdəti kontekstində düşünülə bilir. Məsələn, “Yox, ol, ananıŋ babasıdır, səniŋ dədəŋdir” (D-282) cümləsində zaman və məkan ifadə edən söz və birləşmələr, eləcə də felin qrammatik zaman forması yoxdur. Amma sadə bir məntiqlə başa düşülür ki, bu cümləni ifadə etmiş şəxs (“Kitab”da adı konkret olaraq ifadə edilməyən bir kişi) Uruza dediyi sözləri müəyyən bir məkanda, deyək ki, otaqda, çadırda, yaylaqda... ifadə edib. Yaxud həmin cümlədəki indiki zaman mənası asanlıqla qavranılır: birincisi, “ananıŋ babasıdır”, “səniŋ dədəŋdir” söz birləşmələri ilə ifadə olunmuş ismi xəbərlərin sonundakı -dır, -dir xəbərlik şəkilçisi indiki zaman məzmunludur; ikincisi, fikrin indiki zamanda ifadə olunması mətn kontekstində anlaşılır, daha doğrusu, assosiativ olaraq indi, hazırda, bu vaxt və s. kimi temporal leksika yada düşür (bu tip cümlə modelləri dilimizin bütün dövrləri üçün səciyyəvidir).

“Kitab”da zaman-məkan vəhdətinin ifadəsi cümlə modellərində qabarıq şəkildə görünür. Nümunələrə nəzər salaq:

– “Aydır: “A bəglər... Kafər sərhəddinə Cızığlara, Ağlağana, Gökcə tağa aluban çıqayın” (D-126). Bu cümlədə baş verə biləcək hadisənin yeri, məkanı əvvəlcə nisbi bir məkan kimi təqdim olunur (kafər sərhəddinə - sərhədinə - Ə.T.), sonra toponimik vahidlərlə (Cızığlar, Ağlağan, Gökcə) konkretləşdirilir. Zaman mənası isə indiki zamanın qrammatik forması (-ır: aydır) və felin əmr şəklində I şəxsin cəmini ifadə edən - ayın şəxs şəkilçisi ilə (çıqayın – çıxaq) ilə reallaşdırılıb. Deməli, qəhrəmanın gələcək hərəkət trayektoriyası obrazlı şəkildə canlandırılıb. Amma burada onu da qeyd etmək yerinə düşür ki, bu tip mətnlər bəzən simvolik – mifoloji məna kontekstində izah olunur. Məsələn, R.Kamal yazır: “Kitabi-Dədə Qorqud”un məkan semiotikası üçün sərhəd obrazının simvolik-mifoloji mənası mühüm şərtdir: “əgər sərhəd qəhrəmanın Oğuzdan kənara çıxmasını bildirirsə, simvolik-morfoloji mənada “bu dünya”dan (“özününkü”) “o dünya”ya (“özgə”) keçməsidir. “Kafər sərhədinə çıxmaq”, “sərhədi keçmə” inisiasiya, ovçu-

luq – evlənmə ritual aktlarına tərkib elementidir. Qazan xan on altı yaşına çatmış oğlunu sınaqdan keçirmək üçün özüylə kafər sərhədinə götürür...”[1]. Bu fikirləri eynilə qəbul etmək olmaz: birincisi, ona görə ki, qorqudşünaslıqda həmin cümlədəki toponimik vahidlər Azərbaycanın o vaxtkı coğrafi koordinatları prizmasından izah olunur; ikincisi, yenə də qorqudşünaslıqda xüsusi olaraq vurğulanır ki, “Kitab”da “mifologiya artıq daha çox metaforik-poetik funksiya daşıyır”. N.Cəfərovun fikrincə, bu, bir neçə səbəblə bağlıdır: “qədim türk epos təfəkküründən fərqli olaraq orta əsrlər türk-oğuz epos təfəkkürü mifoloji təsəvvürlərdən, demək olar ki, imtina edir; ictimai-kütləvi təfəkkürdə realizm (bu və ya digər hadisənin həqiqi mahiyyətini görməyə meyil) güclənir”[2];

– “Oğuzdan köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varub vətən tutdı” (D-236). Təhkiyəçinin dilindən verilmiş bu cümlədə zaman-məkan vəhdəti aydın şəkildə görünür: məkan toponimik vahidlər (Oğuzdan, Bərdəyə, Gəncəyə), zaman isə felin qrammatik zaman forması ilə (-di, -dı: köç elədi, vətən tutdı) ifadə olunub;

– “Dün yoq, ötəki gün eviŋ bundan keçdi” (D-47). Bu cümlədə temporallığın hər üç sahəsi müşahidə olunur: leksik (dün); morfoloji (-di şühudi keçmiş zaman şəkilçisi); sintaktik (ötəki gün – I növ təyini söz birləşməsi). Maraqlıdır ki, bu vasitələrin hər üçü həm də eyni semantik şaxədə - keçmiş zamanı ifadəetmə xəttində birləşir: dün (dünən) – keçmiş zaman anlayışlı zərf; ötəki gün (o biri gün) – keçmiş zaman məzmunlu I növ təyini söz birləşməsi; -di – şühudi keçmiş zaman forması. Məkan mənası isə konkret yox, nisbi məkanı bildirən “bundan” (buradan) sözü ilə reallaşdırılıb. Yeri gəlmişkən, “dün yoq, ötəki gün” birləşməsində ellipsisə uğramış “gün” sözü bərpa edilərsə, belə bir model yarana bilər: “dün gün yoq, ötəki gün”. Əlavə olaraq onu da bildirək ki, bu mo-

[1] R.Kamal. “Kitabi-Dədə Qorqud”un kommunikativ məkanı: miforitual aspekt. Bakı, 2013. səh.148.

[2] N.Cəfərov. Xanım, hey! (“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda müraciətlər). Bakı, 1999, səh.52-53.

deldəki “srağagün” anlamlı “dün” və “gün” sözləri zəngin qafiyələr kimi çıxış edir;

– “Sudan keçdi, bu gəz bir qurda tuş oldı” (D-45). Su kultu və qurd totemінə birbaşa işarə olunan bu cümlədə zaman-məkan vəhdətinin mifoloji görüşlər kontekstində canlandırılması açıq-aydın görünür. Bu mənada R.Kamalın qənaətləri elmi və inandırıcıdır: “Qazan xan yağmalanmış evinin xəbərini sudan, qurddan və köpəkdən sorur. Onun su ilə, qurd və köpəklə xəbərləşməsi mifopoetik düşüncə hadisəsidir...”[1].

Türkologiyada bir sıra şəkilçi morfemləri və düzəltmə sözlərdə özünü göstərən zaman-məkan vəhdətinə, demək olar ki, münasibət bildirilməyib. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

Şəkilçi morfemlərində zaman-məkan vəhdəti. Bu cür şəkilçilərə nümunə olaraq aşağıdakıları göstərmək olar:

-anda^2. İki qrammatik şəkilçinin sintezindən yaranıb;
-an^2 (indiki zaman məzmunlu feli sifət şəkilçisi) + -da (ismin yerlik hal şəkilçisi) = -anda^2. Burada bir məqamı xatırlatmaq lazım gəlir: “-da^2 yerlik hal şəkilçisinin yer-məkan anlamlı “ta” hissəciyindən (əslində, “ta” leksemindən) törəmə olduğunu ehtimal etmişik”[2]. Deməli, zaman və məkan məzmunlu şəkilçilərin qovuşması nəticəsində zaman məzmunlu -anda^2 feli bağlama şəkilçisi yaranıb.

-anda^2 şəkilçili feli bağlamaları “Kitab”ın dili kontekstində nəzərdən keçirək: “Hər atanda on iki batman daş atardı” (D-57). Burada “atanda” feli bağlaması hərəkəti zamana görə tamamlayır. Dəqiq desək, bu tip cümlələrdə -anda morfemi ilə “ifadə olunan hərəkətin icra prosesi elə bir zamanı təşkil edir ki, bu vaxtda digər hadisə və ya hərəkət həyata keçirilir”[3].

---

[1] R.Kamal. “Kitabi-Dədə Qorqud”un kommunikativ məkanı: miforitual aspekt. Bakı, 2013, səh.142.
[2] Ə.Tanrıverdi. Dilimiz, mənəviyyatımız. Bakı, 2008, səh.72.
[3] M.Rəhimov. Azərbaycan dilində fel şəkillərinin formalaşması tarixi. Bakı, 1965, səh.169.

“Kitab”ın dilində işlənən “Ağ ban evim dikilində yurdı qalmış, Qarıcıq anam olurunda yeri qalmış, Oğlım Uruz ox atanda puta qalmış...” misralarındakı feli bağlamalar belə izah olunur: “...Bu misralardakı dikilində, olurunda, atanda sözlərini dik-il-ində, ol-ur-un-da, at-an-da şəklində kök və şəkilçilərə ayırmaq olar. Əvvəlki iki sözdə kökdən sonra işlənən -il və -ur felin növ şəkilçiləridir. Feli sifət şəkilçisinin həm açıq, həm də qapalı sait variantının olması (-in, -un, -an) bu şəkilçiləri çox qədim dövrlərə bağlayır. Dikilində, olurunda – tikilən yerdə, oturan yerdə, atanda-atdığı yerdə mənasındadır. Feli sifət şəkilçisi ilə hal şəkilçisi (-in, -də) birləşərək feli bağlama kimi çıxış edir və yaratdığı tərkib yer zərfliyi mənasındadır”[1]. “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində həmin sözlərdən ikisi (oturunda, atanda) məhz feli sifətlər kimi sadələşdirilib: oturduğu, atdığı[2]. Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, “Kitab”ın dilində, ümumən qədim türk dilində zaman və məkan məzmunlu şəkilçi morfemlərinin qovuşmasından yaranmış -anda[2] şəkilçisi həm feli sifət, həm də feli bağlama şəkilçisi kimi çıxış edib. Sonrakı dövrlərdə isə bu müvazilik ikincisinin (feli bağlama) ədəbi dilimizdə sabitləşməsi ilə yekunlaşıb. Bu hadisəyə “Kitab”ın dili kontekstində aydınlıq gətirməyə çalışan Ergin (Qəhrəmanova) Yeganə ilk olaraq diqqəti “Dastan”da işlənən bir neçə nümunəyə yönəldir: Tavla-tavla bağlananda atuma yazıx!; Qartaş deyü sıqlayanda yoldaşıma yazıx!; Yumru-ğunda talbınanda şahin quşuma yazıx! Sonra isə belə bir şərh verir: “...ikinci qrupa daxil olan cümlələrdəki (yuxarıdakı nümunələr nəzərdə tutulur – Ə.T.) sözlər haqqında eyni fikri söyləməkdə bir qədər çətinlik çəkirik. Fikrimizcə, bu nümunələrdəki -anda[2] şəkilçisi hələ tamamilə feli bağlamalaşmamış, feli bağlamaya doğru inkişaf keçirməkdə olan feli sifətlərdir”[3]. Müəllifin qeydləri -anda[2] feli bağlama şəkilçisinin

[1] Q.Kazımov. Azərbaycan dilinin tarixi. Bakı, 2003, səh.489-490.
[2] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.142.
[3] Ergin (Qəhrəmanova) Yeganə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında felin təsriflənməyən formaları. Bakı, 2011, səh.23.

dinamikası barədə müəyyən təəssürat yaradır. Amma bu dinamikanı ellipsis kontekstində izləmək, onun məntiqi əsaslarını dəqiqləşdirmək lazım gəlir. Bəri başdan qeyd edək ki, "Kitab"ın Zeynalov-Əlizadə nəşrində (Bakı, 1988) yuxarıdakı nümunələr mətnin semantikasına uyğun sadələşdirilib: bağlananda-bağlanan, sıqlayanda (sızlamaq) – sızlayan, talbınanda (qanad çalmaq) – qanad çalan. Həmin feli bağlamaları belə bərpa etmək olar (ellipsisə uğramış sözləri əlavə etməklə): bağlananda-bağlanan vaxtda (anda, zaman-da...); sıqlayanda-sıqlayan vaxtda (anda, zamanada...), talbı-nanda-talbınan vaxtda (anda, zamanda...). Bu o deməkdir ki, -anda^2 şəkilçisindəki -da^2 morfemi substantivləşmə nəticəsində ellipsisə uğramış sözün funksiyasını yerinə yetirir. Deməli, -anda^2 şəkilçisinin məkan deyil (əslində, prinsipcə -da^2 yerlik hal şəkilçisinə görə -anda^2 məkan məzmunlu şəkilçi kimi sabitləşməli idi), məhz zaman məzmunlu feli bağlama şəkilçisi kimi sabitləşməsi heç də təsadüfi deyil. Zaman məzmunlu gün, ay, il kimi isimlərə -da^2 şəkilçisinin artırılması ilə düzəlmiş gündə, ayda, ildə tipli sözlər də dediklərimizi arqumentləşdirə bilər. Burada yekun kimi o da vurğulanmalıdır ki, -anda^2 şəkilçisi "Kitab"ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını şərtləndirən ən mühüm detallardan biridir: "Bu şəkilçi indi də Azərbaycan dilində canlıdır və türk dillərindən Azərbaycan dilini fərqləndirici bir əlamət kimi işlənməkdədir. Bu şəkilçinin "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarında işlənməsi bir daha isbat edir ki, ümumxalq Azərbaycan dili özünə xas olan cəhətlərilə IX-XI əsrlərdə artıq müstəqil bir dil halında formalaşmışdır"[1];

-dıqda^4. Zaman məzmunu ifadə edən -dıqda (-dikdə, -duqda, -dükdə) feli bağlama şəkilçisi türkoloji araşdırmalarda belə səciyyələndirilir: -dıq (keçmiş zaman məzmunlu feli sifət şəkilçisi) + -da^2 (ismin yerlik hal şəkilçisi). -dıqda, -dikdə şəkilçili feli bağlamalara "Kitab"ın dilində az təsadüf olunur: "Oğuzuŋ ala gözli qızı-gəlini bildıqda//Hər kişi sözün söylədikdə" (D-197). Bu nümunələrdəki feli bağlamalardan "bildıqda"nın transkripsiyasını

[1] Ə.Dəmirçizadə. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.110.

“boyla (dıqda)” şəklində məqbul hesab edən Ə.Dəmirçizadə türkoloji araşdırmalara, dəqiq desək, N.K.Dimitriyevə istinad edərək yazır: “... boyla (dıqda), söylə (dikdə) feillərinə bitişdirilmiş “-dıqda, -dikdə” şəkilçiləri də prof.N.K.Dimitriyevin çox doğru qeyd etdiyi kimi, -dıq, -dik şəkilçilərinə hal şəkilçisinin bitişdirilmə ilə əmələ gətirilmiş və işin olma anını bildirmək üçün işlənmişdir”[1]. Heç şübhəsiz ki, “işin olma anı” -dıq, -dik şəkilçisinə bitişdirilmiş -da[2] yerlik hal şəkilçisi baxımından izah olunarkən ellipsisə uğramış və ya nəzərdə tutulmuş an, zaman, vaxt və s. kimi zaman məzmunlu leksik vahidlərin -da[2] morfemində ehtiva olunmasına da diqqət yetirilməlidir. Qeyd edək ki, problemə bu kontekstdə yanaşma -dıqda, -dikdə şəkilçisinin etimoloji əsaslarını dəqiqləşdirməyə imkan verir. Müq.et: bildıqda (bildikdə) -bildıq anda// vaxtda//zamanda...; söylədikdə-söylədik anda//vaxtda //zamanda (burada -dıq şəkilçili feli sifətlərin qədim türk dili üçün səciyyəvi olduğunu xatırlatmaq lazım gəlir. “Oğuznamə”də: “Toğmadıq oğlana ad qoma”);

-duğımda, -duğında, -dügimdə, -dügində. Zaman məzmunlu bu feli bağlama şəkilçisində üç şəkilçi morfeminin sintezi görünür: -duq (keçmiş zaman məzmunlu feli sifət şəkilçisi); -ım, -ın, -im, -in... (mənsubiyyət kateqoriyasının şəkli əlamətləri); -da (ismin yerlik hal şəkilçisi). Ə.Dəmirçizadə “Kitab”da işlənən “baqduğımda”, “gəldügində” sözlərindən bəhs edərkən yazır: “...-duğumda, -dügündə şəkilçiləri -duq, -dük şəkilçisi ilə əmələ gətirilən feli sifətin və ya, daha dürüstü, M.Kaşğari “Divan”ında göstərildiyi kimi, -duqi, -duqum, -duqun və -dugi, -dügüm, -dügün şəkilçiləri ilə şəxslənmiş xüsusi növlü məsdərlərin axırına yerlik hal şəkilçisi -da, -də bitişdirilməklə alınır”[2]. -anda[2], -dıqda (-dikdə, -duqda, -dükdə) şəkilçilərində olduğu kimi, duğımda, -duğında, -dügimdə, -dügində feli bağlama şəkilçisindəki -da[2] yerlik hal şəkilçisi də özündə ellipsisə uğrayan və ya nəzərdə tutulan zaman

[1] Ə.Dəmirçizadə.“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959,səh.110-111.
[2] Yenə orada.

məzmunlu sözlərin (an, vaxt, çağ ...) məna yükünü əks etdirir. Bəzi nümunələrə nəzər salaq: “Beyrək yayı gördügində yoldaşlarını andı, ağladı” (D-108). Buradakı “gördügində” feli bağlamasını belə bərpa etmək olar: gördügi anda (vaxtda...), yaxud “Sağım ələ baqduğımda” (D-124) feli birləşmənin tərkibindəki “baqduğımda” feli bağlaması baqduğım anda (vaxtda...) şəklində bərpa oluna bilir.

Düzəltmə sözlərdə zaman-məkan vəhdəti. Araşdırmalar göstərir ki, zaman-məkan vəhdəti müşahidə olunan sözlərdə ilk olaraq zaman məzmunlu söz, sonra isə yer-məkan məzmunu ifadə edən şəkilçi morfemi işlənir: imdi, yildə, yaylaq... Zaman-məkan vəhdəti kontekstində izah etdiyimiz şəkilçi morfemlərində də (-anda^2, -dıqda, -dikdə...) əvvəlcə zaman, sonra yer-məkan məzmunlu şəkilçi morfemləri işlənir. Heç şübhəsiz ki, zaman və məkan anlamlı vahidlərin bu cür sıralanması türk dillərinin qrammatik sistemindəki qanunauyğunluqlardan biridir.

Zaman-məkan vəhdətini özündə əks etdirən sözlərin “Kitab”ın dili üzrə nəzərdən keçirilməsi aşağıdakı nəticələri söyləməyə imkan verir:

− ilin fəsillərini bildirən zaman məzmunlu isimlərə -da^2 yerlik hal şəkilçisinin qoşulması ilə düzələn zaman zərfləri: yazda, qışda. “Qışda-yazda qarı-buzı ərinməyən Qazılıq tağına gəldi çıqdı” (D-26). Burada onu da qeyd edək ki, dilçiliyimizdə yazda, yayda, qışda kimi sözlər həm də zaman mənalı isimlər başlığı altında izah olunur. Amma bu da var ki, dilçiliyimizdə necə təqdim olunmasından asılı olmayaraq, həmin sözlərdəki -da^2 morfemi ilkin qrammatik semantikasını itirmiş şəkilçilərdən biri kimi təhlil süzgəcindən keçirilir;

− də yerlik hal şəkilçisinin, daha dəqiqi, sözdüzəldici şəkilçi funksiyası qazanmış “-də”-nin zaman məzmunlu “yil” (il) isminə artırılması ilə yaranmış “yildə” zaman zərfi “Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənir: yildə. “Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı” (D-10);

− ol işarə əvəzliyinə -da yerlik hal şəkilçisinin artırılması ilə yaranmış “anda” zaman zərfi indi yox, o vaxt, o zaman mənasındadır ki, bu da “anda” (onda) sözünü zaman-məkan vəhdəti müşahidə olunan sözlərdən biri kimi səciyyələndirməyə əsas verir: anda. “Anda dəxi “ərəm, bəgəm” – deyü ögünmədim” (D-278);

− zaman məzmunlu -am//-im//-in isminə -di morfeminin (-da yerlik hal şəkilçisinin arxaik forması) artırılması ilə indiki zaman anlayışı ifadə edən “imdi” (indi) zaman zərfi düzəlib: imdi. “Çün böylə oldı, həman imdi ilərü turmaq gərək, bəg oğlı!” (D-80); Bu cəhət “Kitab”ın dilində işlənməyən “ertə” sözündə də özünü göstərir: er (səhər, sabah) + tə (-də yerlik hal şəkilçisinin arxaik forması) + ertə (səhər vaxtı)[1];

-yer-məkan məzmunlu -laq şəkilçisinin ilin fəsillərinin adlarını bildirən isimlərə artırılması ilə yer bildirən bir sıra isimlər yaranıb: qışlaq, yaylaq... Maraqlıdır ki, “Kitab”ın dilində bu sözlərdən birincisinə (qışlaq) rast gəlinmir, ikincisi isə (yaylaq) üstün mövqedə çıxış edir: yaylaq (dağ yeri; yayda qoyun və mal-qara sürülərinin saxlandığı yer). “Qarşu yatan qara tağı sorar olsam, yaylaq kimüŋ?” (D-102).

Diqqətçəkən məqamlardan biri də budur ki, zaman-məkan vəhdəti “y” cingiltili samiti ilə başlanan türk mənşəli bir sıra zaman və məkan məzmunlu sözləri də əhatə edir: yer-məkan semantikası: yer (yer kürəsi; yer qabığının üst qatı; torpaq və s. anlamlı); zaman semantikası: yaz, yay, yil (il), yarın (sabah)... (bu sözlər “Kitab”ın dilində intensivliyi ilə fərqlənir). Bu tip vahidlər təsadüfi oxşarlıqları yox, eyni semantik yuvadan şaxələnməni xatırladır. Həmin semantik yuvada isə nüvə kimi “yer” sözü götürülə bilər. Bu da problemə astronomiya və dilçilik kontekstində yanaşma tələb edir: “yer kürəsinin Günəş ətrafında bir dəfə dövr etdiyi müddət bir ildir”: müq.et: yer→yil (il); “y” ilə başlanan yıl//yil sözü qədim türk dilində “işıq” mənasını ifadə edib; ilin qış ilə yay arasında olan fəsli “yazdır”: müq.et: yer→yil (il)→yaz; ilin yazla

[1] Ə.Şükürlü. Zərf. Müasir Azərbaycan dili. II cild, Bakı, 1980, səh.394.

payız arasında olan fəsli “yaydır”: müq.et: yer→yil (il)→yay; “yarın” sabah, gələcək gün mənasındadır: müq.et: yer→yil (il)→yarın... Təqdim etdiyimiz bu müqayisələr daha çox dünyanın heliosentrik sistemi ilə, konkret desək, yer və başqa planetlərin Günəş ətrafında, həm də öz oxu ətrafında dolanması haqqında təlim ilə səsləşir.

“Kitab”da zaman-məkan vəhdətini əks etdirən dil vahidlərinin rəngarəngliyi türk dillərinin, o cümlədən Azərbaycan dilinin zənginliyini sübut edir.

TEMPORALLIĞIN LEKSİK VAHİDLƏRLƏ İFADƏSİ

“Kitab”ın dilində temporal leksika xüsusi bir lay təşkil edir. Bu tip vahidlərin ümumi mənzərəsi aşağıdakı istiqamətlərdə daha aydın görünür:

zərflər: imdi, dün, sabah, həmişə...

isimlər: yil, gün, yaz, yay, güz, qış...

sifətlər: yarınkı, ağlı-qaralı...

qoşmalar: əvvəl, soŋra, bərü...

bağlayıcı sözlər: qaçan kim, ol vəqt kim ...

frazeoloji vahidlər: dün qatmaq, günlərdə bir gün, göz açıb görmək...

“Kitab”ın dilindəki temporal leksikanı yuxarıda təqdim etdiyimiz sistem üzrə təhlil etməzdən əvvəl “zaman” sözünə − onun mənşəyi, intensivliyi, sinonimliyi kimi məsələlərə münasibət bildirməyi zəruri hesab edirik. İlk olaraq qeyd edək ki, “zəman” sözü “Kitab”ın birinci cümləsində üçüncü söz kimi işlənib (Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı); “Kitab”da ərəb dilindəki forma və semantikasına uyğundur (zəman), müasir Azərbaycan ədəbi dilində isə “zaman” formasında sabitləşib; “Kitab”da “zəman” sözünün sinonimləri də qabarıqlığı ilə seçilir: zəman (Axır zəmanda xanlıq gerü...) → vəqt-vaxt (...ol vəqt Qazan evin yağma edərdi) → dəm-vaxt (Evin

yağmalatdığıŋ dəm Taş Oğuz belə bulınmadı, səbəb oldur) → bu məhəl – bu zaman (Bu məhəldə oğuz ərənləri bir-bir yetdi) → əyyam (Oğuz genə əyyamla gəlüb, yurdına qondı) → vədə (Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz) → çağ (Qalın Oğuzıŋ gəlini-qızı bəzənən çağda)... Zaman sözünün assosiativliyi kontekstində dəqiqləşdirdiyimiz bu sinonim cərgənin rənga-rəngliyi “Kitab”da temporallığın ifadə vasitələrinin zəngin-liyini təsdiqləyən ilkin kodlar kimi çıxış edir. Şübhəsiz ki, bu cür kodların açılması qədim türk dili, tarixi, etnoqrafiyası və mifologiyası ilə bağlı dolğun fikirlər söyləməyə imkan yaradar, bir sıra qaranlıq məsələlərə, gizli məqamlara işıq sala bilər. Çünki “Kitab” yenə də sirli-sehirli olaraq qalır. Bu da təsadüfi deyil. Çünki “mifik zaman emprik zamanın içərisində əridən ozanlar türkün kökünün uzaqlığını, ilkinliyini təsdiqləyirdilər”[1]. Bu fakt da “Kitab”da temporallığın leksik vahidlərlə ifadəsinin ayrılıqda, həm də yuxarıda təqdim etdiyimiz sistem üzrə təhlil süzgəcindən keçirilməsini şərtləndirir.

Temporal zərflər (zaman zərfləri)

Türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində zaman zərflərinin bir qismi semantika baxımından felin qrammatik zamanları ilə eyni xətdə birləşir. Daha doğrusu, bir sıra zaman zərfləri felin qrammatik zaman formasını konkretləşdirir, onun qabarıqlığını təmin edir. Digər tərəfdən, bəzi ismi xəbərli cümlələrdə zaman mənası məhz zaman zərfləri ilə ifadə olunur. Məsələn, “Kitab”ın dilində işlənmiş “imdi” (indi) zaman zərfinin funksionallığına mətn daxilində diqqət yetirək: “Görəlim, imdi yaradan neylər” (D-148); “İmdi qanı dedigim bəg ərənlər?!” (D-154). Birinci cümlədə işlənmiş indiki zaman məzmunlu “imdi” zaman zərfi həmin cümlədəki qrammatik zaman formasının (-ər//-ir neylər) daha qabarıq şəkildə ifadə olunmasını təmin edib. İsmi xəbərli ikinci cüm-

[1] R.Qafarlı. Azərbaycan türkünün mifologiyası. DDA, Bakı, 2010, səh.19.

lədə isə indiki zaman mənası daha çox "imdi" sözü ilə reallaşdırılıb. Yaxud keçmiş zaman məzmunlu "əvvəl" zaman zərfinin eyni cümlə daxilində iki dəfə həm də müxtəlif funksiyalarda çıxış etməsinə təsadüf olunur: "Qızlarıŋ yolı əvvəldir, əvvəl sən at!" (D-199). Bu cümlənin ümumi semantik yükündə zaman mənasının qabarıq şəkildə təzahürü müşahidə olunur ki, bu da təsadüfi deyil. Çünki həmin cümlədəki ismi xəbər də, zaman zərfliyi də məhz zaman zərfi ilə (əvvəl sözü ilə) ifadə olunub. Qeyd edək ki, "Kitab"ın dilindən verdiyimiz yuxarıdakı cümlə modelləri müasir ədəbi dilimiz üçün də səciyyəvidir. Daha dəqiqi, bu tip cümlələr müasir ədəbi dilimizdə təkmilləşmiş, zənginləşmiş şəkildədir.

Azərbaycan dilçiliyində zaman zərflərinin semantikası ilə felin qrammatik zamanlarının yaxınlığına müxtəlif prizmalardan yanaşılıb: T.Hacıyev zaman zərflərinin semantikasına tarixi-linqvistik müstəvidə aydınlıq gətirir: "...felin qrammatik zamanlarına müvafiq zaman zərfləri zamanın müxtəlif müddətlərini bildirir. Keçmiş zaman anlayışı göstərilir: əvvəl(-lər); qabaq(-lar); çoxdan, əzəldən, onda// anda; dünən//dün, o gün, o vaxt... İndiki zaman məzmunu bildirilir: indi//imdi, şimdi; hazırda, dərhal, bu gün, bu axşam... Gələcək zaman anlayışı verilir: sabah//səhər//danla, sonra (lar)... Eyni zamanda bütün zamanları əhatə edən, universal zaman məzmunu verən zərflər də var: həmişə, dəmadəm, daim, müdam, hər gün, hər axşam, hər səhər, hər an, yenə..."[1]. Y.Seyidov ismi xəbərlərə aid olan zaman zərflərinə tam başqa bucaqdan yanaşır: "...Zərf cümlədə hərəkət bildirməyən sözlərə də aid ola bilər: O indi tələbədir, sabah mütəxəssis olacaqdır. Buradakı indi zərfi ismi xəbərə (tələbədir) aiddir. Bu o demək deyil ki, zərf həm də əşyanın əlamətini (burada zamanın) bildirən nitq hissəsi kimi təriflənsin. Ona görə də zərfi hərəkətin əlamətini bildirən nitq hissəsi kimi təqdim etmək kifayətdir"[2]. Ə.Şükürov zaman zərflərini adi, kon-

[1] T.Hacıyev. Zərf. – H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 1990, səh.193.

[2] Y.Seyidov. Azərbaycan dilinin qrammatikası. Morfologiya. Bakı, 2000, səh.365.

kret və davamlı olmaqla üç istiqamətdə qruplaşdırır: adi zaman anlayışı ifadə edən zərflər (indi, dünən, ertə); konkret zaman anlayışı ifadə edən zərflər (indicə); davamlı zaman anlayışı ifadə edən zərflər (çoxdan, illərlə, aylarla, ildən-ilə, gündən-günə, gecədən-gecəyə)[1]. İ.Tahirov Azərbaycan və ingilis dillərindəki zaman zərflərini temporallıq sahəsinin üfüqi strukturu, daha dəqiqi, mikrosahələri kontekstində təhlil edir: “keçmiş zamanın mikrosahəsi – zərflər (dünən, bildir, onda, yaxında); indiki zamanın mikrosahəsi – indi, anən...; gələcək zamanın mikrosahəsi – sabah, səhər, həmişə...”[2]. “Kitab”da işlənmiş temporal zərflərin səciyyəvi cəhətləri həm də bu tip araşdırmalara istinadən dəqiqləşdirilməlidir. Bu mənada “Kitab”dakı temporal zərflərlə bağlı ilk olaraq aşağıdakıları qeyd etmək olar:

− “Kitab”ın dilində işlənmiş temporal zərflər müxtəlif zaman anlayışlarını ifadə edir: keçmiş zaman məzmunu ifadə edənlər: əvvəl, əzəldən, dün...; indiki zaman məzmunu ifadə edənlər: imdi, şimdi, dərhal...; gələcək zaman məzmunu ifadə edənlər: sabah, soŋra, taŋla...;

− “Kitab”dakı temporal zərfləri mənşəyinə görə üç yerə bölmək olar: türk mənşəlilər: imdi, dün, taŋla...; ərəb mənşəlilər: əvvəl, sabah, daim...; fars mənşəlilər: həmişə, dərhal (“hal” morfemi ərəb mənşəlidir)...;

− “Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənən temporal zərflər qədim türk abidələrinin dili baxımından da səciyyəvidir: “Kitab”da – imdi, dün, gecə...; Orxon-Yenisey abidələrində -amtı, tün, kiçə...; M.Kaşğarinin “Divan”ında - əmdi, tün, keçə...;

− “Kitab”ın dilində rast gəlinən temporal zərflərin müasir Azərbaycan dilində işlənmə səviyyəsi belədir: ədəbi dilimizdə eynilə işlənənlər - əvvəl, həmişə, gecə...; ədəbi dilimizdə fonetik dəyişmə ilə sabitləşənlər: imdi→indi, genə//yenə→yenə...; “Ki-

[1] Ə.Şükürlü. Zərf – Bax: Müasir Azərbaycan dili, II. Bakı, 1980, səh.408.
[2] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.77-87.

tab”dakı forma və semantikasını şivə səviyyəsində eynilə mühafizə edənlər: imdi, yazın... (hər iki söz daha çox Azərbaycan dilinin qərb şivələri baxımından səciyyəvidir)...;

− “Kitab”ın dili üçün səciyyəvi olan temporal zərfləri quruluşuna görə üç yerə ayırmaq olar: sadə zaman zərfləri: dün, daim, əvvəl...; düzəltmə zaman zərfləri: imdi, yazın (yazda)...; mürəkkəb zaman zərfləri: dünli-günli...

Bu tezislər belə bir fikri reallaşdırır: “Kitab”ın dilində işlənmiş keçmiş, indiki, gələcək və universal zaman anlayışlı zərflərin hər biri ayrılıqda təhlil süzgəcindən keçirilməli, onların mətndəki mövqeyi, leksik-semantik yükü, poetik kateqoriyalar daxilindəki rolu kimi məsələlərə aydınlıq gətirilməlidir.

Keçmiş zaman məzmunlu zərflər

Anda (onda). Qeyd etdiyimiz kimi,”anda” sözü “ol+da” modeli əsasında yaranıb: “Anda dəxi “ərəm, bəgəm” – deyü öyünmədim” (D-278).

Baya (bayaq). “Bir az bundan əvvəl, qabaqca” anlamlı “bayaq” sözü “Kitab”da “baya” şəklində həm də cəmi bir dəfə işlənib: “Baya mırlardı. Şimdi xırlamağa başladı (D-160). Ardıcıl verilmiş bu cümlələrdən birincisində keçmiş (baya-bayaq), ikincisində indiki zaman (şimdi) anlayışlı zaman zərfi işlənib ki, bu da mətndəki antitezanı qüvvətləndirir: baya(q) – şimdi; mırlamaq-xırlamaq (mırla-xırla vahidləri həmqafiyə sözlər kimi çıxış edir).

Dün (dünən). “Kitab”da “dün” sözünün “dünən” mənasında işlənməsinə az təsadüf olunur: “Dün yoq, ötəki gün eviŋ bundan keçdi” (D-47). Gecə, axşam, qaranlıq anlamlı “dün” sözü isə intensivliyi ilə diqqəti cəlb edir: “Dünlə kərvan keçdügin turğay bilir” (D-5). Burada onu da qeyd edək ki, müasir dilimizdəki “dünən” sözünün “dün+gün” modelinin inkişafı əsasında yaranması türkologiyada xüsusi olaraq qeyd olunur.

Əvvəl. Ərəb mənşəli, ilk dəfə, birinci dəfə anlamlı “əvvəl” sözü “Kitab”da həm zaman zərfi, həm də qoşma kimi işlənib: Za-

man zərfi kimi: “İmdi incinmə, xanım, əvvəl onuŋ əliŋ öpdigimüzə” (D-74); qoşma kimi: “Oğuzıŋ öğincə bundan əvvəl kimsə köçməzdi” (D-214).

Əzəldən. Ərəb mənşəli daimilik, ilkin və s. anlamlı “əzəl” sözünə türk mənşəli -dən şəkilçisinin artırılması ilə düzəlib, “Kitab”da intensivliyi azdır, konkret desək, cəmi bir dəfə atalar sözləri daxilində işlənib: “Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz” (D-3). Bu nümunə ilə bağlı onu da qeyd edək ki, keçmiş zaman anlayışlı “əzəldən” sözündəki “əz” hissəsinin alliterasiyası ilə (əz-qəza, gəlməz) poetik məna qüvvətləndirilib.

İndiki zaman məzmunlu zərflər

Dərhal. Qeyd etdiyimiz kimi, bu söz ərəb və fars mənşəli morfemlərin sintezi əsasında yaranıb. O saat, tez, ələstü və s. kimi mənaları ifadə edən “dərhal” sözü “Kitab”da az işlənib: “Təmə edüb, dərhal cima eylədi” (D-215).

İmdi. Hazırda, bu anda, hazırkı vaxtda və s. anlamlı “imdi” sözü “Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənir: “Görəlim, imdi yaradan neylər” (D-148). Müasir ədəbi dilimizdə “indi” şəklində sabitləşən bu söz şivələrimizdə (qərb şivələrində) “Kitab”dakı forma və semantikasına uyğun işlənir.

Şimdi. İndi mənasını ifadə edən “şimdi” sözü “Kitab”da bir neçə dəfə işlənib: “Həm şimdi nə yersən, nə içərsən və nəyə binərsən?” (D-274). Qeyd etdiyimiz kimi, müasir ədəbi dilimizdəki “indi” sözü “şimdi”nin yox, “imdi”nin fonetik tərkibcə dəyişikliyə uğramış variantıdır.

Həman. Bu əvəzlik “Kitab”da “dərhal” mənasında işləndiyi üçün şərti olaraq indiki zaman məzmunlu zərflər sırasında veririk: “Həman Beyrək atdan endi” (D-79). “Kitab”ın dilində “həman” sözünün “imdi” sözündən əvvəl işlənərək onun semantik tutumundakı indiki zaman mənasını qüvvətləndirməsi də müşahidə olunur: həman imdi – günü bu gün, məhz indi, elə indi. “Çün böylə oldı, həman imdi ilərü turmaq gərək, bəg oğlı!” (D-80). Yeri

gəlmişkən, “Dədə sözü işığında” kitabında Banıçiçəyin dilindən verilmiş “...bir yasduqda baş qoduğım!” ifadəsinin (mətndən aydın olur ki, toydan 16 il əvvəl deyilib) “ər-arvad” mənasında işləndiyini əsaslandırmaq üçün bir neçə arqument gətirmişdik: Banıçiçəyin xristian qızı olması və ya qeyri-müsəlman həyat tərzi keçirməsi; Beyrəyi öz çadırında qəbul edərkən özünü sərbəst aparması və s. Bu sıraya yuxarıdakı cümlənin semantikasından doğan bir fikri də əlavə etmək olar: Banıçiçək Beyrəklə öz toyunu həmin an, dərhal, lap tez etdirmək fikrində israrlıdır. Bu da həmin cümlədən əvvəl təhkiyəçinin dilindən verilmiş “Beyrək üç öpdi, bir dişlədi” cümləsinin semantik yükü ilə birbaşa bağlanır. Deməli, “həman imdi” ifadəsində Beyrəklə Banıçiçəyin toydan əvvəl ər-arvad münasibətində olmaları üstüörtülü şəkildə canlandırılıb. Bu da “Kitab”ın poetik strukturundakı başqa detallara işıq sala bilər: Banıçiçəyi istəyənlərin Dəli Qarcar tərəfindən öldürülməsi; Beyrəyin Dəli Qarcardan ehtiyat etməsi; Banıçiçək Beyrəyin göbəkkəsmə adaxlısı olsa da, elçiliyə heç kimin yox, məhz müdriklər müdriki Dədə Qorqudun göndərilməsi kimi məsələlərə məhz həmin hadisə kontekstində aydınlıq gətirmək olar.

Gələcək zaman məzmunlu zərflər

Andan. “Ol+dan” modelinin inkişafı əsasında yaranmış “andan” zərfi “Kitab”da həm ayrılıqda, həm də “sonra” qoşması ilə birlikdə işlənib: “Andan öldürərsəŋ, mərə kafər, öldür məni...” (D-281); “Andan soŋra Qazan ilə işümiz xeyir ola!” (D-295). Birinci cümlədəki “andan” sonra mənasında çıxış etmişdir.

Sabah. Ərəb mənşəli bu söz “Kitab”da “yarın” mənasında müşahidə olunur: “Mərə, sabah şahinləri al, xəlvətcə ava binəlim!” (D-272). “Alar sabah” (Alar sabah sapa yerdə dikiləndə ağban evli...) birləşməsində isə günün başlanğıcı, sübh vaxtı mənasında işlənmişdir.

Soŋra. Türkoloji ədəbiyyatda “son+ğaru” modelinin inkişafı əsasında yarandığı göstərilir. “Kitab”da “soŋra” şəklindədir: “Soŋ-

ra oğlana gərək olur, a bəglər!" (D-126). Bu cümlədə temporallığın leksik və qrammatik ifadə vasitələri eyni semantik şaxədə birləşir: soŋra (gələcək zaman anlayışlı zərf), -ur qeyri-qəti gələcək zamanın qrammatik forması; gərək olur=gərək olar).

Taŋla. "Kitab"da həm ayrılıqda, həm də birləşmə daxilində işlənib: taŋla (sabah, yarın...). "Taŋla qızıŋı maŋa verərsən" (D-183); ala taŋla (sübh tezdən). "Ala taŋla yeriŋdən turı gəldiŋ, oğulı tutdurduŋmı? (D-194). Dialektologiyaya dair ədəbiyyatda taŋ, taŋla sözlərinin şivələrimizdə müxtəlif fonetik variantlarda mühafizə olunduğu göstərilir: danna (Bakı şivəsi) danna//dannarı (Göyçay şivəsi), daŋ, dəŋzü – dan üzü (Qazax-Borçalı şivəsi). Yeri gəlmişkən, "Kitab"ın dilində "səhər tezdən", "sübhdən" anlamlı "erkən" sözünə də rast gəlinir (cəmi bir dəfə işlənib): "Erkən bindilər, av yerinə vardılar" (D-272). O.Ş.Gökyayın fikrincə, "Kitab"da "erkən" sözü ayrılıqda yox, birləşmə daxilində işlənib: "erken binmek – erkenden atlanmak, erkenden atlara binmek, erkenden atlanıp yola çıkmak"[1]. Bizə görə, "erken" sözü "Kitab"da tam müstəqil şəkildə işlənib. Yəni həmin cümlədə "erkən" sözü zaman zərfliyi, "bindilər" isə feli xəbər vəzifəsindədir. Konkret desək, "erkən bindilər" vahidi bir sintaktik suala cavab vermədiyi üçün bir cümlə üzvü kimi götürülə bilməz. Bu isə "erkən" sözünün "Kitab"ın dilində müstəqil şəkildə işləndiyini təsdiqləyir.

Universal zaman məzmunlu zərflər

Dünli-günli (gecəli-gündüzlü). "Kitab"da yan-yana işlənmiş antonimlərdəndir, daha çox zaman müddətinin uzunluğunu ifadə edən vahidlər sırasında verilir. Dünli-günli sözünün "Kitab"dakı antonimliyinə mətn daxilində diqqət yetirək: "Üç gün dünli-günli yortdı" "Kitab"da bu antonimliyin sinonim variantlarına təsadüf olunur ki, bu da "Dastan"ın zənginlik göstəricilərindən biri kimi dəyərləndirilə bilər: "Gecə-gündüz deməyüb yüridilər"

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.205.

(D-95). Ə.Rəcəbli göytürk dilində işlənmiş tünli-künli (gecəli-gündüzlü) sözünü həm sifət, həm də zərf kimi səciyyələndirib: "...bu şəkilçi ilə əmələ gələn sözlər istər ayrılıqda, istərsə mürəkkəb söz kimi sifətin öz funksiyasında – təyin kimi işlənmir, daha çox mürəkkəb zərf səciyyəsi daşıyır, hər halda, cümlənin zərfliyi vəzifəsində çıxış edir"[1]. Deməli, müəllif "tünli-künli" sözünü şərti olaraq zərf hesab edir ki, bu da dilçiliyimizdəki uyğun nəzəriyyələrlə üst-üstə düşür.

Daim. Ərəb dilinə məxsus olan bu söz türkologiyada, əsasən, zaman müddətinin daimliyini, uzunluğunu ifadə edən sözlər sırasında izah olunur, "Kitab"da cəmi dörd dəfə işlənib: "Həmişə Qazanın başına buŋlu gəlsün, tayısı Aruzı daim aŋa tursun" (D-293). Bu cümlədə həmişə və daim temporal zərflərin sinonimliyi ilə poetik mənanın qüvvətləndirilməsi də özünü göstərir (fars mənşəli həmişə temporal zərfi "Kitab"da cəmi bir dəfə işlənib).

Genə//yenə. Türkologiyada etimologiyası, əsasən, belə göstərilir: yenə (yan – qayıtmaq, geri dönmək + -a//ə feli bağlama şəkilçisi; lüğəti mənası – geri dönərək, qayıdaraq)[2]. "Kitab"da iki variantda müşahidə olunur: genə. "Genə toy edib, atdan–ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı" (D-10); yenə. "Yenə evini dikdi" (D-65). "Kitab"ın dilində "genə" sözünün ardıcıl verilmiş cümlələrdə üç dəfə təkrarlanması ilə ahəngdarlığın yaradılmasına, eyni zamanda poetik mənanın qüvvətləndirilməsinə təsadüf olunur: "Zamanla Oğuz genə yaylaya köçdi. Çoban genə bu binara gəldi. Genə qoyun ürkdi" (D-215). Bu cümlələrdəki "genə" sözünün işlənmə yeri də maraq doğurur. Belə ki, "genə" sözü birinci cümlədə üçüncü, ikinci cümlədə ikinci, üçüncü cümlədə isə birinci söz kimi işlənib. Heç şübhəsiz ki, bu cür sıralanma mətndəki "genə" sözünün semantik yükünün qabardılması ilə bağlıdır. Bir cəhəti də qeyd edək ki, "Kitab"ın dilindəki "genə" sözü müasir ədəbi dilimizdə "yenə" formqasında sabitləşib. Semantik yükü isə

[1] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin leksikası. Bakı, 2004, səh.222.
[2] Müasir Azərbaycan dili. II cild, Bakı, "Elm", 1980, səh.394.

bir sıra dilçilər tərəfindən izah olunub. Məsələn, İ.Tahirov “yenə” sözünü düzgün olaraq “hərəkət, proses və hadisələrin zaman daxilində təkrarlılığını ifadə edən sözlərdən” biri hesab edir[1].

Temporal isimlər

Bu tip vahidlərin səciyyəvi cəhətlərini aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

“Kitab”da üstün mövqedə görünən temporal isimlər (zaman məzmunlu isimlər), əsasən, bunları əhatə edir: ay, gecə, gün, güz, yil, zəman və s.;

“Kitab”dakı temporal isimlərin əksəriyyəti türk mənşəlidir: ay, gün, yil... Ərəb-fars mənşəli temporal isimlərə isə az rast gəlinir: zəman, məhəl, dəm...;

“Dastan”ın dili baxımından səciyyəvi olan temporal isimlərin əksəriyyəti müasir Azərbaycan ədəbi dilində eynilə, bir hissəsi isə cüzi fonetik dəyişmələrlə sabitləşib: ay, gün, gecə, yaz, qış, yil... Müasir ədəbi dilimiz üçün arxaizm hesab olunan temporal isimlərin əksəriyyəti şivələrimizdə, əsasən, “Kitab”dakı forma və semantikasına uyğun işlənir: güz, öylən, ekindü...;

“Kitab”dakı türk mənşəli temporal isimlər digər qədim türk abidələrinin dili üçün də səciyyəvidir: “Kitab”da: ay, yil, güz, qış...; Orxon-Yenisey abidələrində: ay, yıl, küz, kış...; M.Kaşğarinin “Divan”ında: ay, yıl, küz, kış...; Yusif Xas Hacibin “Qutadğu Bilig” poemasında: ay, yıl, güz, kış... Bu sözlərin hər birində qədim türkün tarixi yaşayır;

“Kitab”dakı zaman anlayışlı isimlərin leksik-semantik qrupları rəngarəngliyi ilə fərqlənir: günün (24 saat mənasında) hissələrinin adı kimi çıxış edən sözlər: dün (gecə) gündüz, ekindü...; fəsil adları: yaz, yay, güz, qış; vaxtın, zamanın hesablanmasını ifadə edən sözlər: ay, gün, yil... **Aydındır ki, gün (günəş) nə çıxır, nə**

[1] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.120.

də ki batır. Yer isə öz oxu və günəş ətrafında fırlanır. Dəqiq desək, yerin öz oxu ətrafında fırlanma dövrü bir gün, Günəş ətrafında fırlanma dövrü isə bir ulduz ilidir. Amma qədim türkün, ümumən qədim dövrlərdə yaşamış insanların düşüncəsinə görə, gün (günəş) doğur (çıxır) və batır. Yəni qədim dövrün insanları işıq və qaranlığı daha çox Günəşin hərəkət trayektoriyası ilə (Günəşin hərəkət trayektoriyası: bu birləşmə sonrakı səhifələrdə də şərti olaraq verilir) əlaqələndirməyə çalışıblar. Bu, eynilə müasir dilimizdə də yaşamaqdadır: Gün çıxdı, hava işıqlandı: Gün batdı, hava qaraldı. Bu mənada Günəşin bir gün ərzində (bir gecə və bir gündüz = 24 saat) görünmə vəziyyətinə görə günün hissələrinin adlandırılmasını “Kitab”ın dili kontekstində nəzərdən keçirək. Bəri başdan qeyd edək ki, “Kitab”ın dili bu müstəvidə daha zəngin görünür. İlk olaraq günün hissələrinin adlarını zaman kəsiklərinə uyğun şəkildə sıralayaq:

“Taŋ ötdi, gün toğdı” (D-90) = dan vaxtı, üfüq qızaran vaxt, gün çıxan vaxt, gündüz;

“Mərə qocalar, ekindü vəqti munı maŋa çevirəsiz, yiyəm” (D-226) = ekindü vəqti = günün ikinci yarısı, günorta;

“Qaranqu axşam olanda qayğılu çoban” (D-40) = axşam, qaranlıq olanda, şər qarışanda;

“Arxu beli, Ala tağı dünin aşdın” (D-186);

“Dün uyxusından kafər otağa qoyuldı” (D-90) = dün//dünin gecə;

“...dün burcuğında Qazan bəgiŋ ordısına gəldi” (D-38) = dün burcuğı = gecə yarısı.

Bu cümlələrdə işlənmiş günün hissələrinin adlarını aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

gün toğdı (gün çıxan vaxt, gündüz) → ekindü vəqti (günün ikinci yarısı, günorta) → qaranqu axşam (axşam, şər qarışanda) → dün//dünin (gecə) → dün burcuğı (gecə yarısı) → gün toğdı (gün çıxan vaxt, gündüz = bir gün (bir gecə və bir gündüz = 24 saat). Bu sistemdəki söz və birləşmələrin semantikası onu deməyə əsas verir ki, qədim türk bir gün ərzindəki konkret zaman kəsiklərini

Günəşin hərəkət trayektoriyasına (əslində, yerin öz oxu ətrafında fırlanmasına) uyğun şəkildə adlandırıb. S.Xəlilov yazır: “Cisim mərkəz kimi götürüldükdə buna məkanın (mühitin) dəyişməsi kimi də baxmaq olar. Yəni cisim fəzada (astronomik məkanda) nisbi yerini dəyişmir, amma zaman hər halda keçir; bir məkan – mühit başqası ilə əvəzlənir. Mexanikada və ya həndəsi təsəvvürlərə görə, əgər cisim (nöqtə) yerini dəyişməyibsə, deməli, hərəkət etməmişdir və ya başqa sözlə, zaman keçməmişdir”[1]. Müəllifin fikirləri də yuxarıda təqdim etdiyimiz sistemə daxil olan dil vahidlərinin təsadüfi olmadığını əsaslandırır.

Günəşin “gün” (24 saat mənasında) adlandırılmasını M.Füzuli “Leyli və Məcnun” poemasında poetik şəkildə canlandırıb:

Gün şərti demişlər afitabı
Billah ki, bu nüktədir hesabı,
Hər gün ki, görünməz afitabım.
Mən gün deməzəm, budur hesabım.

Bu misralarda şair obrazın həyəcanlı, sarsıntılı anlarını Günəşin “gün” adlandırılması, daha dəqiqi, “afitab (günəş) = gün şərti” kontekstində təqdim edir: əgər afitab (günəş) görünmürsə, deməli, Məcnun üçün həmin gün hesabda yoxdur.

Nəsiminin şeirlərində bir beyt daxilində zaman məzmunlu isimlərin ardıcıl sıralanması ilə poetik mənanın gücləndirilməsi müşahidə olunur:

Ruzumü şəbüm, ayü yilim, həftəvü günüm
Novruzumü eydüm, diləgüm, qədrü bəratum.

Göründüyü kimi, şairin lirik “mən”i üçün ən müqəddəs gün bəratdır. Ərəb mənşəli “bərat” sözünün beytdəki mənası isə belədir: “...islam dininə görə: Məhəmmədə peyğəmbərlik xəbərinin verilməsi, qızı Fatimənin toyu, 12-ci imam Mehdinin anadan olan

[1] Əbu Turxanın hikmət dünyası. Prof. Dr.Səlahəddin Xəlilovun təqdimatında. Bakı, 2012, səh.104.

günü və gecəsi (bütün bu hadisələr hicri-qəməri təqviminin 8-ci ayı şəbanın 15-də olmuşdur)”[1]. “Bərat” lirik “mən” üçün gündüzdən, gecədən, həftədən, aydan, ildən, hətta Novruz bayramından da gözəl və müqəddəsdir – bütün günlərin fövqündə duran bir gündür. Çünki həmin gün Məhəmmədə peyğəmbərlik verilib. Bu mənada yuxarıdakı beytdə semantik dinamikanın “ruz” (gündüz) sözü ilə başlanıb “bərat” sözü ilə tamamlanması məhz poetik mənanı qüvvətləndirməyə xidmət edir. Bir cəhəti də qeyd edək ki, beytdə işlənmiş ərəb-fars mənşəli ruz, həftə və Novruz kimi zaman məzmunlu isimlərə “Kitab”ın dilində təsadüf olunmur. Daha dəqiqi, “Kitab”ın dilində bu sözlərdən ikisinin sinonimi müşahidə olunur:“ruz” – gecə, gündüz; həftə - yedi gün (“Yedi günlük azuğla “çıqayın” – D-126). Sonuncu nümunədəki “yedi gün”(lük) birləşməsi ilə “həftə” sözünün semantik tutumu eyni xətdə birləşir. Bu da həmin zaman kəsiyinin “Kitab”ın dilində leksik yox, sintaktik temporallıq vasitəsi ilə ifadə olunduğunu açıq-aydın şəkildə göstərir.

M.Kaşğarinin “Divan”ında Günəşin doğması, yeddi qardaş ulduzunun dönməsi kimi məsələlər bədii mətnlərə istinadən izah olunur:

“Kara tünüg keçürsədim,
Ağır unı uçursadım,
Yetigənig kaçur sadım.
Sakış içrə künüm toğdı.

* * *

Qara gecənin keçməsini dilədim,
Ağır yuxunu uçurmaq istədim,
Yeddi qardaş ulduzunu neçə dəfə saydım,
Sayarkən günəşim doğdu.

[1] Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lüğəti. Bakı, 1981, səh.22.

Qaranlıq gecənin keçməsini, ağır yuxunun uçmasını istədim. Yeddi qardaş ulduzunun (Böyük Ayı bürcü) dönməsini dəfələrlə saydım, mən sayarkən, nəhayət, günəşim də doğdu"[1]. İlkin təsəvvürə görə, "Günəş" (gün işığı) günortadan sonra qayıtmağa, dönməyə başlayır. Bu cür təsəvvürlərin ifadəsinə müasir dilimizdə də rast gəlinir: Günün dönən vaxtıdır; Gün dönəndə gələrsən. Bu semantik yük, daha doğrusu, "Günəşin dönməsi, qayırması" mənası M.Kaşğarinin "Divan"ında belə verilib: "kün kıyıldı=günəş zenitdən endi" (III cild, s.185). Qeyd edək ki, "kün kıyıldı" "günəş zenitdən keçdi" mənasına daha çox uyğun gəlir. Yaxud "Divan"dakı başqa fakta diqqət yetirək: "tünərdi yer = qaranlıq oldu. Zaman üçün də belə deyilir: tünərür-tünərmək" (II cild, s.119). Buradakı "tün" sözü "dön" felinin ilkin formalarından biri kimi görünür.

Maraqlıdır ki, Günəşin həmin zaman kəsiyindəki hərəkəti müasir dilimizdə "əyilmək" feli ilə ifadə olunur: "Əyilmək. Batmağa doğru meyil etmək (Günəş haqqında): Gün əyilər, saralar ... (Bayatı)... Gün əyiləndən sonra sahənin üzərində dəstə-dəstə quşlar uçuşurdu (İ.Hüseynov)..."[2]. Çoxmənalı "əyilmək" feli bu məna yükünə görə (axşama yaxın günəşin üfüqdən çəkilməsi mənasında işlənmiş "gün əyilmək" frazeminin semantikası nəzərdə tutulur) "dönmək" (Günəşin hərəkətini ifadə etmək kontekstində) feli ilə eyni semantik yuvaya daxil olur ki, bu da dediklərimizi başqa bucaqdan təsdiqləyir. Deməli, yuxarıdakı sistemdə (günün hissələrinin adları sıralanmış sxem nəzərdə tutulur) "günorta" anlamlı "ekindü vəqti" birləşməsindən sonra "günün dönən vaxtı", "gün dönəndə" və ya "gün əyiləndə" tipli ifadələr verilə bilər ki, bu da həmin cərgədəki semantik dinamika ilə birbaşa bağlanır. Digər tərəfdən, bu assosiativlik gecə anlamlı "dün" sözünün çoxmənalı "dön" (mək) felinin semantik konversiyası əsasında yarandığını düşünməyə əsas verir (ö→ü əvəzlənməsi də mümkündür: döndün). Belə ki, qədim türk dilində olduğu kimi, "Kitab"ın dilində

[1] M.Kaşğari. Divanü lüğat-it-türk. III cild, Bakı, 2006, səh.233.
[2] Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. II cild, Bakı, 1980, səh.243.

də “gün dönəndən tan ötənə qədərki müddət” (gün dönəndən gün çıxana qədərki zaman kəsiyi) “gecə” və “dün//dünin” sözləri ilə ifadə olunub (yuxarıdakı nümunələrə bax). Bu dinamikliyi belə davam etdirmək olar: “Kitab”ın dilində “bu gündən əvvəlki gün, keçən gün, irəliki gün” mənası “dün “sözü ilə ifadə olunub ki, bu da arxada qalan gecəyə və gündüzə işarə kimi başa düşülə bilər: “Dün yoq, ötəki gün eviŋ bundan keçdi” (D-47). Diqqətçəkən məqamlardan biri də budur ki, müasir dilimzdəki keçmiş zaman anlayışlı “dünən” sözü türkologiyada məhz “dün+gün=dünün= dünən” modelində izah olunur. Bu isə “gecə anlamlı “dün” sözü keçmiş zaman anlayışlı “dünən” zaman zərfində daşlaşmış vəziyyətdədir” − mülahizəsini söyləməyə imkan verir.

S.Rzasoy doğuluşla bağlı ritual-mifoloji semantikadan bəhs edərkən göstərir: “Qadın ritual-mifoloji kontekstdə hərəkəti bildirir, hərəkət funksiya ilə bağlıdır. Bu, hərəkətlə bağlı leksik-semantik söz yuvasından çıxmış ilkin köklərinin qadının funksional semantikası ilə bağlı ilkin söz kökləri ilə bağlılığı boyunca daha aydın başa düşülür:

doğmaq ---------- “do” kökü
törətmək---------- “to” kökü (Qadın)
tərpənmək ---------- “tə” kökü
durmaq ---------- “du” kökü (Hərəkət)”[1].

Bu cəhət Günəşin (gün işığının) hərəkətinə uyğun olaraq adlandırılmış müddəti müəyyən olan zaman kəsiklərinin adlarında da özünü göstərir:

Künəş//günəş toğdı//doğdu – to//do kökü, kün//gün (gündüz)

Künəş//günəş töndü//döndü – tö//dö kökü, tün//dün (gecə)

Tün//dün, kün//gün ötdü – tünkün//düngün//dünən (arxada qalan bir gün, dünən)

Fikrimizcə, keçmiş zamanın qrammatik forması olan -dı[4] şəkilçisi də çoxmənalı “dön” felinin semantik konversiyası ilə ya-

[1] S.Rzasoy. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, 2004, səh.27.

ranmış "dün" (dünən) sözü əsasında reallaşıb. İlk olaraq -dı[4] şühudi keçmiş zaman şəkilçisinin etimologiyası ilə bağlı türkoloji ədəbiyyatdakı çoxsaylı fikirlərdən bir neçəsinə diqqət yetirək: "-dı şəkilçisi sonu -dı (-tı) ilə qurtaran feli ad əsasında yaranıb" (R.M.Melioranski); "-dı şəkilçisi feli adların yaranmasında iştirak edən -duq şəkilçisi əsasında formalaşıb (O.Bötlinq); "-dı şəkilçisi -t mənsubiyyət şəkilçisi ilə -ıt[4] feli isim şəkilçisi əsasında reallaşıb (N.K.Dmitriyev); "-dı şəkilçisi tur (dur) morfemindən törəmədir" (V.V.Radlov); "-dı şəkilçisi forma və semantikasına görə -t şəkilçisi qoşulmuş feli adlarla eyni xətdə birləşir, onun bir variantı kimi çıxış edir" (V.M.Nasilov)... K.Bəşirov bu cür fikirləri təqdim etdikdən sonra A.M.Şerbakın mövqeyini müdafiə edərək yazır: "A.M.Şerbak bu qənaətə gəlir ki, -dik, -duq variantı ilə yanaşı, türk dillərində -duğ, -düg forması da olmuşdur ki, -dı[4] forması bundan törəmişdir. Müəllif türk dilində mövcud olan yazduk (yazılmış) - yazdı (o yazdı) və zavallılıq (yazıqlıq) – zavallı paralellərinə istinad edərək sübuta çalışır ki, hər iki nümunədə səsdüşümünün mahiyyəti xaraktercə eyni əsasla baş vermişdir"[1]. İ.Vəliyev isə -dı şəkilçisinin etimologiyasına tam başqa bucaqlardan yanaşır. Müəllif ilk olaraq -dı şəkilçisinin etimologiyası ilə bağlı fikirlərin, demək olar ki, hamısını təhlil süzgəcindən keçirir. Sonra isə müxtəlif mənbələrə istinad edərək yazır: "Bizim fikrimizcə, -dı şəkilçisi qədim türk dillərində keçmiş zamanı ifadə edən -duq//-dük şəkilçisindən törəmişdir. Qədim türk tayfalarının bir neçəsində -dı//-di şəkilçili keçmiş zaman forması əvəzində onunla eyni funksiyaya malik olan -duq//-dük keçmiş zaman şəkilçisi də işlənir və bu formanın qoşulduğu fel -dı//-di şəkilçili keçmiş zamanın ifadə etdiyi mənanı bildirir, yəni bu forma vasitəsi ilə də keçmişdə icra olunmuş iş və hərəkət haqqında şahidlik yolu ilə xəbər verildiyi göstərilir: məsələn, ...Ol ya kurduk – o, yay qurdu; men ya kurduk – mən yay qurdum... Mahmud Kaşğarinin "Divanü lüğat-it-türk"

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər. Bakı,2009,səh.136.

əsərində -duq//-dük forması qəbul etmiş feil təsriflənərkən şəxs sonluğu qəbul etmədən bütün şəxslər üzrə işlənmişdir...:

tək	**cəm**
I şəxs - mən kurduk	biz kurduk
II şəxs – sən kurduk	siz kurduk
III şəxs – ol kurduk	onlar kurduk

İ.Vəliyev fikirlərini belə yekunlaşdırır: "Ola bilsin ki, bu forma "mən gəldük" şəklində ifadə olunmuş, sonralar tədricən şəxs əvəzliyi olan "mən" feildən sonra əlavə olunmuş (mən gördük mən), nəticədə isə gördüm forması əmələ gəlmişdir (mən gördük>mən gördük mən)>mən gördü mən>mən gördüm> gördüm)"[1]. Müəllifin M.Kaşğarinin "Divan"ından təqdim etdiyi nümunələr də təsdiq edir ki, qədim dövrlərdə feildən sonra nə şəxs şəkilçiləri, nə də ki onların etimoloji əsası olan şəxs əvəzlikləri işlənib. Yəni keçmiş zaman funksiyasını yerinə yetirmiş -duq, -dük şəkilçisindən sonra heç bir qrammatik morfemə rast gəlinmir. Burada sual yaranır: keçmiş zamanın qrammatik forması kimi işlənmiş -duq, -dük şəkilçisinin arxetipi kimi hansı söz götürülə bilər? Müqayisə və qarşılaşdırmalar keçmiş zamanın ilkin qram-matik formalarından biri hesab olunan -duq, -dük şəkilçisi, eləcə də şühudi keçmiş zamanın qrammatik forması kimi sabitləşmiş -dı[4] şəkilçisi ilə keçmiş zaman anlayışlı "dün" (dünən) zaman zərfi arasında semantik-qrammatik bağlılıq olduğunu göstərir. Bu fikrin düzgünlüyünü belə arqumentləşdirmək olar: hər ikisi keçmiş zamanı ifadə edir, daha doğrusu, keçmiş zaman mənası birində leksik (dün, dünən), digərində qrammatik (-duq, -dük; -dı[4]) vasitə ilə ifadə olunub; hər ikisi, əsasən, eyni fonetik tərkibə malikdir: dün//dünən (keçmiş zaman anlayışlı zərf); -duq, -dük (keçmiş zamanın sabitləşmiş qrammatik forması); dün (dünən anlamlı) sözünün sonundakı "n" səsinin düşməsi ilə -dı[4] formasının sabitləşməsi mümkündür (müq.et: örtülü – qapalı hecadan örtülü-açıq he-

[1] İ.Vəliyev. Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində keçmiş zamanın ifadə formaları. Bakı, 2009, səh.45-46.

caya keçid nəticəsində sabitləşmiş sözlər: qapıq-qapı, qoraq-qora...); keçmiş zamanın ilkin forması kimi çıxış edən -duq, -dük morfemindəki “q” və “k” səslərinin düşməsi də mümkündür (yuxarıdakı sözlər kimi). Amma burada istər-istəməz yeni bir sual yaranır: keçmiş zaman anlayışlı dün (dünən) sözünün sonundakı “n” səsi ilə -duq, -dük şəkilçisindəki “q” və “k” səsləri arasında hansı bağlılıq var, onları birləşdirən cəhət nədir? Birincisi, “gecə” və “dünən” mənasında işlənmiş “dün” sözünün çoxmənalı “dön”-mək felinin semantik konversiyası əsasında yarana bilməsini ehtimal etmişik (bax: gecə anlamlı “dün” sözünün “Günəş döndü” tipli cümlələr kontekstində izahı). İkincisi, F.Cəlilov “dön” felinin türk dillərindəki allomorflarından bəhs edərkən onun “dön-dondün; töŋ-tönq-tünq” kimi variantlarını göstərir[1]. Bu mənada “dön” felinin ilkin formasını bərpa etməyə çalışaq: tönq//dönq. Sonuncunun -duq, -dük formasına düşə bilməsi də mümkün hadisələrdəndir. Yəni “dönq” felindəki qovuşuq “nq” səsinin “q” və “k” səsləri ilə əvəzlənməsi türk dilləri üçün səciyyəvidir. Belə ki, “... “ŋ” səsinin qədim şəkli qovuşuq nq, nğ, ng olmuşdur ki, bunu türk dillərinə aid qədim abidələrdə, klassiklərimizdə və dialektlərimizdə görə bilərik... Daha sonralar qovuşuq “nq” səsi get-gedə öz hissələrinə parçalanmış, bir qrup dialektlərdə bu səsin “n” ünsürünə, başqa bir qrup dialektlərdə isə q, ğ, g ünsürünə üstünlük verilmişdir”[2]. M.Məmmədli isə qovuşuq “nq” səsinin qıpçaq qrupu türk dillərində “k” və “q” səsləri ilə əvəzlənməsini konkret faktlarla əsaslandırılıb[3]. Bir cəhəti də qeyd edək ki, müasir ədəbi dilimizdəki “dönmək” feli qərb şivələrində ilkin forma və semantikasına uyğun işlənir: Soŋra döŋərsəŋ; Geri döŋməx` tezdi. Yaxud “nq” səs birləşməsi Şəki şivəsində eynilə mühafizə olunur: donqur (donur), danqır (danır)[4]. Deməli, -duq, -dük keçmiş zaman forması

[1] F.Cəlilov. Azərbaycan dilinin morfonologiyası. Bakı, 1988, səh.183.
[2] M.Şirəliyev. Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı, 1962, səh.76.
[3] M.Məmmədli. Azərbaycan dilində ismin qrammatik kateqoriyaları. Bakı, 2003, səh.123.
[4] M.İslamov. Azərbaycan dilinin Nuxa dialekti. Bakı, 1968, səh.40-41.

"dönq"(mək) felinin konversiyası əsasında yaranıb − fikri də mümkün mülahizələrdən hesab oluna bilər. Bütün bunlar keçmiş zaman anlayışlı "dün" zərfinin -dı[4] qrammatik zaman formasına transformasiyasını modelləşdirməyə də imkan verir: Dün get dün = Dünən getdi. Belə bir sistem isə şəxs-xəbərlik şəkilçilərinin şəxs əvəzlikləri əsasında yarandığını təsdiqləyən nümunələrlə səsləşir: "Bən bunıŋ alnına niyə tayaq olurbən – tururbən = Mən niyə bunun alnına dayaq olub dururam?" ("Kitab"); "-mən tənqrigə sığınur mən = mən tanrıya sığınıram" (M.Kaşğari. "Divan").

Keçmiş zamanı ifadə edən -dıq feli sifət şəkilçisi qədim türk abidələri, o cümlədən "Kitab"ın dili üçün səciyyəvi olub. Müqayisə və qarşılaşdırmalar göstərir ki, müasir türk dillərində fərqli fonetik tərkiblərdə müşahidə olunan bu şəkilçinin etimologiyası ilə bağlı müxtəlif fikirlər var: B.Serebrennikovun fikrincə, "-dıq feli sifət şəkilçisi -t və -ik şəkilçilərinin sintezi əsasında yaranıb"[1]; S.Əlizadəyə görə, "...-dığı, -digi formalı feli sifətlər nisbət şəkilçiləri ilə fərqlənir. Həmin şəkilçilərlə formalaşan feli sifətlərin feli adlar, substantivləşmiş məsdərlər kimi dərk olunması XVI əsrin yazı dilində xüsusi nəzərə çarpan qrammatik meyillərdən idi"[2]; H.Mirzəzadə isə -dıq feli sifət şəkilçisinə tam başqa prizmadan yanaşır: "...Birincilərdən fərqli olaraq -dığı, -digi şəkilçisi tərkib etibarilə mürəkkəbdir. Buraya şühudi keçmiş zaman şəkilçisi -dı[4] və isim düzəldən -q, -k, nəhayət, bir də şəxs sonluğu daxildir. -dığı, -digi şəkilçisi üçüncü şəxsi ifadə etməsinə baxmayaraq, yerinə görə hər üç şəxsin təki və cəminə görə də işlənə bilir[3]; Qeyd edək ki, bu fikirlər yuxarıda təqdim etdiyimiz -dıq morfeminin etimoloji əsasları ilə əks qütbdə dayanır. Fikrimizcə, -dıq şühudi keçmiş zaman forması ilə -dıq feli sifət şəkilçisi eyni xətdə birləşir. Daha doğrusu, -dıq feli sifət şəkilçisi -dıq şühudi keçmiş zaman şəkilçi-

[1] Б.Серебренников, Н.Гаджиева. Сравнительно историческая грамматика тюркских языков. Баку, 1979, стр.230.
[2] S.Əlizadə. Orta əsrlərdə Azərbaycan yazı dili. Bakı, 1985, səh.69.
[3] H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 1990, səh.170.

sindən törəmədir: birincisi, ona görə ki, hər ikisi fonetik tərkibcə eynidir; ikincisi, hər ikisi keçmiş zaman mənasını ifadəetmə xəttində birləşir; üçüncüsü, -duq feli sifət şəkilçisinin -dıq şühudi keçmiş zaman şəkilçisindən əvvəl yarana bilməsi məntiqə ziddir. Qeyd etdiyimiz kimi, -dı[4] qrammatik zaman forması ilə -dıq keçmiş zamanın ilkin qrammatik forması eyni semantik yuvaya daxildir. Bu sistemdə isə "-dı[4]" şəkilçisi "-dıq[4]"-dan törəmə hesab olunur: "-dıq şəkilçisi də vaxtilə zaman şəkilçisi kimi işlənmişdir. Başqa sözlə, hazırda dilimizdə şühudi keçmiş zaman şəkilçisi kimi məhsuldar olan -dı, -di, -du, -dü qədimdə -dıq formasında olmuşdur. Zaman keçdikcə q səsi düşmüş, -dıq, -dı şəklində sabitləşmişdir. Deməli, -dıq formasını -dı şəkilçisinin adyektiv variantı adlandırmaq olar"[1]. Bütün bu qeydləri (eyni zamanda -dıq[4] feli sifət şəkilçisinin -dıqda[4] və -dıqca[4] feli bağlama şəkilçilərində iştirakını) leksik və qrammatik temporallıq vasitələrinin dinamikası kontekstində sistemləşdirək:

tönq//dönq (Günəşin dönməsini ifadə edən "dön" felinin qədim formaları) → dünq//düŋ//dün ("dünən" sözünün ilkin formaları) = -duq, -dük (keçmiş zamanın ilkin qrammatik forması = -dı, -di, -du, -dü (şühudi keçmiş zamanın tam sabitləşmiş forması);

-duq, -dük (keçmiş zamanın ilkin qrammatik forması) → -dıq, -dük (keçmiş zamanı ifadə edən feli sifət şəkilçisinin ilkin forması)→ + mənsubiyyət şəkilçiləri = -dığım[4], -dığın[4], -dığı[4], -dığımız[4], -dığınız[4], -dıqları[4] (müasir Azərbaycan ədəbi dilində sabitləşmiş feli sifət şəkilçiləri);

-duq, -dük (keçmiş zamanı ifadə edən feli sifət şəkilçisinin ilkin forması) → + -da[2] = -dıqda[4] (feli bağlama şəkilçisi);

-duq, -dük (keçmiş zamanı ifadə edən feli sifət şəkilçisinin ilkin forması) → = -ca[2] = -dıqca[4] (feli bağlama şəkilçisi).

Göründüyü kimi, Günəşin hərəkət trayektoriyası ilə bağlı olaraq yaranmış sözlər zaman məzmunlu isim və zərfləri, keçmiş zamanı ifadə edən -dı[4] qrammatik şəkilçisini, keçmiş zaman

[1] C.Cəfərov. Nitq hissələrində keçid prosesləri. Bakı, 1983, səh.55.

məfhumunu özündə ehtiva edən -dıq[4] (-dığım[4], -dığın[4], -dığı[4], -dığımız[4], -dığınız[4], -dıqları[4]) feli sifət şəkilçisini, hətta -dıqda[4], -dıqca[4] kimi feli bağlama şəkilçilərini də əhatə edir.

Dün//gecə, gündüz sözlərini, eyni zamanda fəsil adlarını Günəşin (işığın) hərəkəti trayektoriyası və düşmə dərəcəsi baxımından nəzərdən keçirək. Bəri başdan qeyd edək ki, M.Kaşğarinin "Divan"ında "qış" sözünün "kışar" (Günəş göyün ortasından çəkilsə. Yenə belə deyilir – kışar-kışmak (MK. III, səh.179), "güz" (payız) sözünün "küzər" (öd küzərdi= mövsüm payızlaşdı. Payız fəsli girdi...küzərür – küzərmək. MK.II. səh.113) şəklində işlənməsinə rast gəlinir. "Kitab"dakı "dan vaxtı, üfüq qızardığı vaxt" anlamlı "alar" ("Alar sabah Dirsə xan qalqubanı yerindən uru turıb...") sözü də həm müəyyən zaman kəsiyini ifadə etməsinə, həm də formasına görə M.Kaşğarinin "Divan"ında işlənmiş kışar (qış), küzər (güz-payız) sözləri ilə səsləşir, onlarla eyni semantik yuvaya daxil olan sözlərdən biri kimi çıxış edir. Bu mənada günün hissəslərini ifadə edən sözlərin (gecə. gündüz...)? həmçinin fəsil adlarının (yaz, yay, güz (payız), qış) izahında həmin formaya uyğun (kışar – qış; küzər-güz; alar – sübh vaxtı) bərpa məqbul hesab oluna bilər. Məsələn, belə:

− kün//gün (işıq) al + ar = alar (qızarmaq) = alar vaxtı, üfüq qızaranda;

− kün//gün (işıq) tüş//duş+ər=küntüşər//gündüşər →küntüşər //qündüşər = küntüş//küntüs → küntüz = gündüz (gün düzər = gündüz modelində də düşünülə bilər);

− kün//gün (işıq) tön//dön + ər = tönər//dönər = tün//dün (gecə);

− kün//gün (işıq) keç + ər = keçər→keçə = gecə;

− kün//gün (işıq) yar + ar = yarar (məcazi mənada: göyü iki yerə bölər) → yarar → yazar + yaz;

− kün//gün (işıq) yay + ar = yayar (işığın çox yayılması, işıqlanma dərəcəsinin çox olması) = yay;

− kün//gün (işıq) + küz (köz) + ər=küzər→küz=güz (payız);

− kün//gün (işıq) kış//qış + ar = kışar//qışar = kış//qış = qış...

Maraqlıdır ki, 30 günün (əslində, 29,5 günün) ay adlandırılması gecələr Günəş işığı ilə işıqlanan Ayın yer ətrafında 1 dəfə dövrə vurması ilə bağlıdır. 12 ay və ya 365 günün yıl//yil//il adlandırılması da assosiativ olaraq Günəş işığını, işıq, od anlamlı yal//yıl morfemini yada salır. Buraya qədər dediklərimiz “Kitab”da işlənmiş zaman məzmunlu isimlərin hər birini ayrılıqda, həm də tarixi-linqvistik müstəvidə nəzərdən keçirməyi diktə edir. “Kitab”dakı zaman anlayışlı isimləri leksik-semantik xüsusiyyətlərinə görə üç istiqamətdə qruplaşdırmaq olar:

Günün hissələrinin adları

İlk olaraq qeyd edək ki, türkologiyada alar, ayda, gecə, yazın kimi sözlər işlənmə yerinə görə bəzən isim, bəzən də zərf başlığı altında verilir. “Kitab”ın dilində işlənmiş bu tip sözlərin ümumi mənzərəsi daha aydın görünsün, - deyə onların hər birinin isim başlığı altında verilməsini daha məqbul hesab edirik.

Alar. “sübh vaxtı, dan vaxtı, üfüq qızardığı vaxt” və s. anlamlı “alar” sözü “Kitab”da I növ təyini söz birləşməsinin birinci tərəfi kimi çıxış edir: alar sabah. “Alar sabah Dərsə xan yerindən uru turdı” (D-21); alar taŋla (səhər tezdən). “Alar taŋla yerindən turan yigit, nə yigitsən?” (D-287). Qorqudşünaslıqda “alar taŋ” daha çox I növ təyini söz birləşməsi modelində izah olunur. Amma bu sinonim qoşa sözlər baxımından da şərh edilə bilər (müq.et: alar – üfüq qızardığı vaxt, sübh vaxtı; taŋ – sabah açılarkən, günəşin üfüqdə ilk ağarması...). Digər tərəfdən, o da qeyd oluna bilər ki, müasir dilimizdəki “səhər çağı, səhər gün çıxmaq üzrə olanda, dan yeri sökülən vaxt” anlamlı “ala-toran” sözü “Kitab”dakı “alar taŋ” ifadəsinin fonetik deformasiyalarla sabitləşmiş forması kimi görünür. Müq.et: alar taŋ; ala–toran. Bunlardan birincisi, yəni “alar taŋ” metateza ilə işlənərsə, belə bir forma alınar: alatran. Bu fonetik tərkibdəki “tr” samitlərinin arasına “o” saitinin artırıla bilməsi də dilimizdəki mümkün fonetik hadisələrlə səsləşir (alatran=ala-toran). Amma onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, müasir

dilimizdə “toran” sözü müstəqil şəkildə təkcə “sübh gün çıxan vaxt, səhər çağı” yox, həm də “axşam qaranlığı çökdüyü zaman” mənasında işlənir. Fikrimizcə, bu, işıqdan qaranlığa (gündüzdən gecəyə) və əksinə, qaranlıqdan işığa (gecədən gündüzə) keçidi ifadə edən sözlərdən biri kimi götürülə bilər. Təsadüfi deyil ki, müasir dilimizdəki “ala-toran” sözünün birinci mənası da məhz “bir az qaranlıq, yarıqaranlıq, yarıişıq” kimi sözlər kontekstində təqdim olunur.

“Kitab”da “alar sabah” birləşməsinin “alan sabah” (səhər çağı) şəklində işlənməsi də müşahidə olunur: “Alan sabah sapa yerdə dikiləndə” (D-204). A.Məmmədova bunlardan birincisini qırmızı anlamlı “al” morfemi ilə əlaqələndirir: “Alar kəlməsi hər halda qırmızı mənasını da ifadə edən **al** kökü ilə bağlıdır. Ola bilsin ki, səhər tezdən günəşin çıxmasından öncə göy üzünün qırmızı rəngə boyanması **alar** sözünün “sübh vaxtı” anlamını ifadə etməsinə gətirib çıxarıb”[1]. Müəllifin güman şəklində təqdim etdiyi “alar” sözü formasına görə zaman məzmunlu “kışar” (qış) və küzər (güz, payız) sözləri ilə eyni xətdə birləşir. Digər tərəfdən, “Kitab”da qızarmaq anlamlı “alarmaq” felinin dissimilyasiya hadisəsi nəticəsində “alalmaq” şəklində işlənməsinə təsadüf olunur: “Qazan bəg alaldı” (D-124)_. M.Kaşğarinin “Divan”ında isə “alar” şəklindədir: “talka alardı = üzüm qızardı” (III c., səh.229). Bu mənada “alan” sözü də “alar”ın fonetik variantı hesab oluna bilər. Maraqlıdır ki, “Kitab”da “alar” sözünün təkcə “alan” yox, həm də “ala” formasında işlənməsinə rast gəlinir: ala taŋla (sübh tezdən, səhər çağı). “Ala taŋla yeriŋdən turı gəldiŋ, oğulu tutdurduŋmu?” (D-194). Bunların üçü də eyni semantik yükə malikdir: alar taŋla – sübh vaxtı, səhər çağı; alar sabah – sübh vaxtı, səhər tezdən; ala taŋla – səhər tezdən. Bu isə həm də onu deməyə əsas verir ki, “alar” sözü müasir dilimizdəki “ala-toran” sözündə fonetik dəyişikliyə uğramış vəziyyətdə sabitləşib (yuxarıdakı şərhlərə bax: alar taŋla = ala-toran).

[1] A.Məmmədova. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı, 2009, səh.22.

Taŋ. “Kitab”da “tan ötmək” (dan yeri qızarmaq) və “taŋ yelləri əsmək” (dan yelləri əsmək) kimi birləşmələrdə müşahidə olunur: “Taŋ ötdi, gün toğdı” (D-90); “Salqum-salqum tan yelləri əsdigində, Saqallu boz ac turğay sayradıqda” (D-21). Poetik siqlətli bu tip misralar türk poetik təfəkkürünün zənginliyini açıq-aydın şəkildə göstərir. Burada onu da vurğulayaq ki, təbiət hadisələrinin, xüsusən də dan yerinin sökülməsinin bu cür obrazlı ifadəsi başqa xalqların ədəbiyyatı üçün də səciyyəvidir. Rus şeirinin klassiklərindən biri Afonisi Fetin “Dan sökülәndə” şeiri də deyiklərimizi sübut edir. Həmin şeiri Qoca Xalidin tərcüməsində eynilə təqdim edirik:

Gecə yanıb-tökülür:
Ta dan yeri sökülür;
Kölgə, tayaya doğru
Çəkilir oğrun-oğrun;
Üfüq nura bölünür;
Safdı soyuq hava da,
Quşlar dinir yuvada...
Gün əzilib-büzülür,
Qəlbə fərəh süzülür.

Bədii tərcümənin bütün prinsiplərinə əməl olunmuş bu şeir parçasında Qoca Xalidin poetik ruhu, şirin və obrazlı dili qabarıq şəkildə görünür. O, sanki “Dan sökülәndə” şeirini tərcümə etməyib, onu yenidən yaradıb. Açığını deyim ki, son dövrlərdə bu cür bədii tərcümələrə çox az rast gəlinir.

Gün. (“gün” sözü həm də “gündüz” mənasını ifadə etdiyi üçün şərti olaraq bu bölməyə daxil edilir). “Kitab”da “gün” sözünün üç əsas mənada işlənməsi müşahidə olunur: gün (günəş mənasında); gün (“24 saat” mənasında); gün (gündüz mənasında).

Müqayisə və qarşılaşdırmalar göstərir ki, “Kitab”da “planet sisteminin işıq və istilik verən, közərmiş böyük şar şəklində olan mərkəzi göy cismi” anlamlı “gün” (günəş) sözü üstün mövqedə görünür:

“Taŋ ötdi, **gün** toğdı” (D-90); “Köksi gözəl qaba tağlara **gün** dəgəndə” (D-21); “Dəpəgöz **günə** qarşu arxasın vermiş” (D-225). ... “Günəş” anlamlı “gün” sözünün digər işlənmə məqamları isə belədir: toponimik vahiddə birinci komponent kimi işlənməsinə rast gəlinir.: Günortac (Qalarda – qoparda yerim Günortac); antroponimik vahiddə ikinci komponent kimi müşahidə olunur: Qaragünə; bir sıra təşbeh və epitetlərin daxilində ən həlledici detal kimi görünür: “Aydan arı, **gündən görkli** qız qardaşıŋ Banıçiçəgi Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm!” (D-83); “Toz yarıldı, **gün kibi şıladı,** dəŋiz kibi yayqandı” (D-127).

“24 saat” anlamlı “gün” sözünün də intensivliyi özünü göstərir. Bir neçə məqama diqqət yetirək:

− hər gün anlamlı “gündə” zaman zərfində kök morfemi kimi çıxış edir: **“Gündə** altmış adam veriŋ yeməgə!” (D-219);

− “ol gün” I növ təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfi kimi işlənərək keçmiş zaman mənasını reallaşdırır: “**Ol gün** qara polat uz qılıclar çalındı” (D-132);

− indiki zaman məzmunlu “bu gün” söz birləşməsində əsas tərəf kimi işlənib: “Bən **bu gün** Qoŋur ata qaqaram, üç günlük yolı bir gündə aluram...” (D-43);

− “bir gün” I növ təyini söz birləşməsində həm keçmiş, həm də gələcək zaman mənası ifadə olunur ki, burada da əsas tərəf kimi məhz “gün” sözü çıxış edir: keçmiş zaman mənasında − “**Bir gün** Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən turmışdı” (D-10); gələcək zaman mənasında − “**Bir gün** ola, düşəm öləm, yerimdə-yurdımda kimsə qalmıya!” (D-68).

“Gündüz” anlamlı “gün” sözünə isə az təsadüf olunur: “Üç gün **dünli-günli** yortdı” (D-263). Buradakı “dünli-günli” mürəkkəb sözünün birinci komponenti gecə(li), ikincisi isə gündüz(lü) mənasındadır. Konkret desək, həmin arxaik formanı sadələşdirdikdə belə olur: gecəli-gündüzlü. Qeyd etdiyimiz kimi, “Kitab”da bu formaya da təsadüf olunur: gecə-gündüz. “**Gecə-gündüz** demədilər, yortma oldı” (D-301). Deməli, “Kitab”ın poetik strukturunda antonimlik və sinonimliyin sintez şəklində təzahüründən də bəhs

etmək olar: dünli-günli//gecə-gündüz. Hər iki söz daim, vaxt bilmədən, bütün günü və gecəni kimi mənaları ifadə edir.

“Kitab”da “gündüz” və “24 saat” anlamlı “gün” sözünün məna fərqi mətnin semantik yükünə, xüsusən də həmin mətndəki dün və gecə sözlərinə görə müəyyənləşir: “Qırq gün-qırq gecə toydügün eylədilər” (D-120). Heç şübhəsiz ki, “qırq gün” modelindəki “gün” isminin “gündüz” mənasında işləndiyini əlavə arqumentlərlə təsdiqləməyə ehtiyac yoxdur.

“Gün “ sözü ilə bağlı bir məqama da diqqət yetirmək lazım gəlir: “Kitab”da “el-gün” sözünün mətn daxilində yurd, el-oba mənasında işlənməsi özünü göstərir: “Elim-günim çapılmadın...” (D-299). A.Məmmədova “gün” sözünün çoxmənalılığından bəhs edərkən “el-gün” sözünə də münasibət bildirir: “...dildə qarışıqlıq və dolaşıqlığı aradan qaldırmaq üçün dil özü təbii-morfoloji yolla üç sözü bir-birindən ayırmışdır (gün, günəş, gündüz). Ancaq leksemin “el, oba” mənası hələ də el-gün birləşməsi halında işlənir və S.Vurğunun bir misrası ilə daha da məşhurlaşmışdır (Elim, günüm, obam sənsən)”[1]. Bu fikrin davamı olaraq onu da qeyd edək ki, “el-gün”ün şivələrimizdə mühafizə olunması dialektologiyaya dair əsərlərdə xüsusi olaraq göstərilir. Məsələn, E.Əzizov arxaik “elkün” sözünün Şəki şivəsində “qohum-qardaş” mənasında işləndiyini faktlarla əsaslandırır[2]. Bu sətirlərin müəllifi də “el-gün” sözünün qərb şivələrində ilkin forma və semantikasına uyğun işləndiyini göstərib: Toyda eliŋ-günüŋ başda olmalıdı; Elŋizəgünüŋzə noluf kin?[3].

“Gündüz”. “Kitab”da “gecə-gündüzün işıqlı hissəsi, gündoğandan günbatana qədər müddət” anlamlı “gündüz” sözü cəmi dörd dəfə, həm də “bütün günü və gecəni, vaxt bilmədən...” anlamlı “gecə-gündüz” mürəkkəb sözünün tərkibində işlənib: “Gecə-gündüz yortdılar. Nagahandan yetdilər” (D-192). Müasir ədəbi di-

[1] A.Məmmədova. “Dədə Qorqud” kitabının leksikası. Bakı, 2009, səh.103.
[2] E.Əzizov. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999, səh.268.
[3] Ə.Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, 2007, səh.232.

limizdə eynilə işlənən “gündüz” sözü Orxon-Yenisey abidələrində “küntüz” şəklindədir. Burada Ə.Rəcəblinin bir fikrini eynilə xatırlatmaq lazım gəlir: “-tüz şəkilçisi Göytürk dilində qeyri-məhsuldar sözdüzəldici şəkilçidir, isimlərə artırılıb isim əmələ gətirir. Göytürk (Orxon-Yenisey yazılı abidələrinin) dilində təkcə bir sözə artırıldığı müşahidə edilmişdir; məsələn: kün “gün” – küntüz (KT. s.27) “gündüz”. Türk bodun üçün tün udımadım, küntüz olurmadım (KT. s.27) “Türk xalıqı üçün gecə uyumadım, gündüz oturmadım”[1]. Fikrimizcə, küntüz (gündüz) sözündəki “tüz” (düz) morfemi tam müstəqil leksik mənaya malik söz kimi təhlil olunmalıdır.

Ə.Abdullayev “gündüz” sözünün “düz” hissəsini şəkilçi yox, kök morfemi hesab edir: “A.Qaben “gündüz” sözünün qədim türk dilində “küntüri (kunturi) şəklində işləndiyini qeyd edir. İndi də Azərbaycan dialektlərində “küntürrük” sözü işlənir. Məsələn, günüm – dürrigim yoxdi. Sənə gəldim-gəlmədim bir kündirriyim olmadı (Şamaxı rayonu, Məlik-çobanı kəndi). Mənası odur ki, günüm yaxşı keçməyib, gün görməmişəm. Üdür (üldür) isə qədim monqolca “gün” “день” deməkdir”[2]. Bu fikir eynilə, yəni “gündüz” sözündəki “dür” morfemi “день” anlamlı “üldür”ün bir forması kimi qəbul edilərsə, “gündür” sözünün ifadə etdiyi semantik yük bu cür olur: gün+üldür (24 saat) = gündür. Bu isə məntiqə ziddir. Amma bu da var ki, “küntüri” sözü kün (gün) + turmaq //durmaq (olmaq) = “gündüz” mənasına uyğun gəlir. Yaxud monqol dilindəki “üldür” sözünə belə bir yozum vermək olar: “ül” işıq anlamlı “yal” arxetipinin “yil” (il) forması ilə “dür” isə “olmaq” anlamlı “tur-dür”lə eyni xətdə birləşir: ül(işıq)+dür=üldür (gündüz). Günəşin hərəkət trayektoriyasına uyğun şəkildə verdiyimiz bu şərhlər məntiqə zidd deyil. Deməli, “gündüz” sözünü tam yeni

[1] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin leksikası. II, Bakı, 2004, səh.242.
[2] Ə.Abdullayev. Azərbaycan dilində r~z nisbəti. Azərbaycan dilçiliyi müntəxəbatı. III c., Bakı, 2013, səh.17.

müstəvidə araşdırmaq lazım gəlir. İlk olaraq qeyd edək ki, “gündüz” sözünün assosiativliyi “Gün (günəş) işığı düşür ki, gündüz olur” cümləsini yada salır. Bu da belə bir modeli reallaşdırır: Gün düşər = gündüz. Bu fikrin düzgünlüyü üç arqumentlə təsdiqlənə bilər: “güney” sözü gün düşən yer, “quzey” isə gün düşməyən yer mənasındadır; “kün tüşər” (gün düşən vaxt) modeli formasına görə kışar (qış), küzər (güz – payız), alar (dan söküləndə) kimi zaman məzmunlu sözlərlə eyni xətdə birləşir; “kün tüşər” modelinin fonetik dəyişmələrlə “gündüz” şəklinə düşə bilməsi türk dillərinin, o cümlədən Azərbaycan dilinin tarixi fonetikası baxımından məqbul hesab oluna bilər (k→g, t→d, ş→s→z səs əvəzlənmələri və “ər” hecasının düşməsi). Belə bir izah təkcə formasına deyil, həm də semantikasına görə “gündüz” sözünün etimoloji əsaslarına uyğun gəlir. Amma “gecə” anlamlı “dün” sözünün birbaşa Günəş işığının hərəkətini ifadə edən “Gün döndü”, “Gün əyildi” tipli cümlələrin semantikası ilə bağlandığını (əvvəlki səhifələrə bax) əsas götürdükdə istər-istəməz “gündüz” sözünün etimologiyasını həmin cümlələrin semantikası ilə əks qütbdə dayanan cümlələr kontekstində təhlil etmək zərurəti yaranır. Heç şübhəsiz ki, Gün döndü//Gün əyildi tipli cümlələrin semantik yükü ilə əks qütbdə dayana bilən cümlələrdən ilk yada düşəni məhz “Gün düzədi” cümləsidir (müq.et: günün dönən//əyilən vaxtı=dün//gecə; günün düzələn vaxtı = gündüz). Bu cümlənin semantikasına uyğun olan ilkin formanı, arxetipi bərpa etməyə çalışaq: kün tüzər (gün işığı düz olan vaxt) → küntüz = gündüz (k→g; t→d səs əvəzlənmələri türk dilləri üçün səciyyəvidir). Belə bir bərpa isə tarixən işlənmiş zaman məzmunlu alar (dan söküləndə), güzər (güz, payız), kışar (qış) kimi sözlərin ilkin formaları ilə eyni xətdə birləşir. Nəhayət, onu da qeyd etmək yerinə düşür ki, “gündüz” sözünün birbaşa gün işığı ilə bağlılığını Y.V.Çəmənzəminli obrazlı şəkildə canlandırıb: “Dan yeri yenicə sökülürdü ... ay və ulduzlar günün parlaq şüaları qarşısında işıqdan düşüb, sönük bir halda gözdən itirdilər”.

Ekindü. "Günorta üstü, günün ikinci yarısı, günortadan sonrakı vaxt" və s. anlamlı "ekindü" sözü "Kitab"da cəmi bir dəfə həm də II növ təyini söz birləşməsinin birinci tərəfi kimi işlənib: ekindü vəqti. "Mərə qocalar, ekindü vəqti muni maŋa çevirəsiz yiyəm" (D-226). "Ekindü" sözü şivələrimizdə müxtəlif fonetik variantlarda mühafizə olunur. Bu barədə dialektologiyaya dair ədəbiyyatda kifayət qədər məlumat var: Şəki şivəsində ilkindi (günortadan sonra axşama yaxın vaxt); Lənkəran şivəsində ikitdi (axşamüstü); qərb şivələrində ikindi//ilkindi (günbatan vaxt). A.Məmmədova "Kitab"da işlənmiş bu sözün "ekindü" deyil, "ikindi" şəklində transkripsiyasını məqbul hesab edərək yazır: "Ədəbi dilimizdə işlənmə məqamı uzun müddət daralan ikindi leksik vahidinə islam dininin yeni bir axında müasir dövrümüzə və həyatımıza girməsi nəticəsində (ikindi vaxtı qılınan namaz) daha tez-tez rast gəlirik"[1]. Burada onu da qeyd etmək yerinə düşür ki, "ikindi" sözü M.Kaşğarinin "Divan"ında məhz "ikindi namazı vaxtı" mənasında işlənib (MK.I, səh.196). "Kitab"da "ekindü" sözü ilə eyni semantik yuvaya daxil olan öylə//öyni sözü də müşahidə olunur: "Öylədən sonra evinə gəldi (D-2); "Yanmış arpa ətməgi acı soğan öyni deyil! (D-144). "Kitab"da "günorta", "günorta yeməyi" mənasında işlənmiş bu söz Azərbaycan dili şivələrində ilkin fonetik-semantik tərkibinə uyğun şəkildə mühafizə olunur: Qərb şivələrində: öynə; Quba şivəsində: öynə, ö:nə.

Axşam. Günün əsas hissələrindən birinin adı olan "axşam" (günün axırından gecənin başlanmasına qədər olan vaxt, günbatan vaxt) sözü "Kitab"da bir neçə dəfə işlənib: "Qaranqu axşam olanda qayğılu çoban!" (D-40); "Öylən varub axşam gəlmək olmaz" (D-172). Birinci nümunədə Günəşin batmasından əvvəlki zaman kəsiyini ifadə edən "qaranqu axşam" birləşməsi belə sadələşdirilib ("Kitab"ın 1988-ci il Bakı nəşri nəzərdə tutulur): qaranlıq axşam. Qeyd edək ki, birinci nümunədəki "qaranqu" ilə müasir dilimizdəki hava qaralmaq, axşam olmaq anlamlı "qaranlıq düşmək" (çök-

[1] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası. Bakı, 2009, səh.39.

mək, qovuşmaq, qarışmaq) frazemi eyni semantik yuvaya daxil olur. Daha doğrusu, bu semantik yuvada "qaranqu" nüvə söz kimi görünür. Azərbaycan dilinin qərb şivələrində "şər qarışanda" anlamlı "qaranlıq qarışanda" ifadəsi işlənir ki, bu da "Kitab"dakı "qaranqu" ilə səsləşir. Yeri gəlmişkən, İ.Tahirov -anda[2] şəkilçili feli bağlamalarla yaranan tərkiblərdən bəhs edərkən göstərir: "...Bəlkə, axşam qaranluq qarışanda oğurlanıb sizə gəldim (İ.Şıxlı). Qeyd edək ki, **şər qarışanda** birləşməsi **qaranlıq qarışanda** ifadəsindən daha məqbuldur"[1]. Heç şübhəsiz ki, müasir ədəbi dilimizin normaları baxımından yanaşdıqda "şər qarışmaq" ifadəsi daha məqbuldur. Amma bədii üslub, konkret desək, obrazın dili baxımından yanaşdıqda məhz "qaranlıq qarışmaq" ifadəsi düzgündür. Belə ki, İ.Şıxlı yaratdığı obrazı qərb şivələrinə uyğun şəkildə danışdırıb. Bu da obrazlılığın gücləndirilməsindən, poetik mənanın qüvvətləndirilməsindən başqa bir şey deyil.

Dün//dünin. Gecə anlamlı "dün" sözünün Günəşin batması, yaxud batmağa doğru meyil etməsini ifadə edən "dön" felinin, daha doğrusu, onun "dün" allomorfunun semantik konversiyası əsasında yarana bilməsi şübhə doğurmur (əvvəlki səhifələrə bax). Müqayisələr göstərir ki, bu söz "Kitab"da təkcə "gecə" yox, həm də "dünən" mənasında işlənib: "gecə" mənasında − "Dün qatdı köçdi" (D-190); "Üç gün dünli-günli yortdı" (D-263)...; "dünən" mənasında − "Dün yoq, ötəki gün eviŋ bundan keçdi" (D-47). Qeyd edək ki, "Kitab"da "gecə" anlamlı "dün", eyni zamanda onun "dünin" formasının üstün mövqedə işlənməsi açıq-aydın şəkildə görünür. "Dünin" formasının epifora yaratmada iştirakı da dediklərimizi sübut edir:

"Arxu beli, Ala tağı **dünin** aşdın
Aqındılı suyın **dünin** keçdiŋ,
Qanlu kafər elinə **dünin** girdiŋ..."

[1] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.252.

"Dün" sözünün "gecə yarısı" anlamlı "dün burcuğı" birləşməsində tərəflərdən biri kimi çıxış etməsi də yuxarıdakı tezisləri qüvvətləndirir: "...dün burcuğında Qazan bəgiŋ ordısına gəldi" (D-38).

Bir cəhəti də vurğulayaq ki, "dün" sözü müasir dilimizdəki "dünən" və "tünlük" (adamların bir yerə çox yığılması...) sözlərində fonetik və semantik dəyişmələrlə işlənir. Türk dillərində işlənmə səviyyəsi isə belədir: "...müasir türk dillərindən Türkiyə türkcəsində "dünən" mənasında "dün", başqırd, qazax, qırğız, özbək, tatar, uyğur və s. türkcələrdə də "gecə" mənasında fonetik variantlarla tön//tün şəklində işləkliyini davam etdirməkdədir"[1].

Gecə. İlk olaraq "gecə" sözünün "Kitab"da işlənmə mövqeyinə diqqət yetirək: müstəqil şəkildə işlənib: gecə. "Gecə yaturkən Qaracıq çoban qara qayğulu vaqeə gördi" (D-39)...; "gecədən" düzəltmə sözündə kök morfemi kimi çıxış edib: gecədən. "...gecədən bir quzı bişürüb dururam" (D-49); "gecə-gündüz" mürəkkəb sözünün birinci tərəfi kimi işlənib: "gecə-gündüz". "Gecə-gündüz demədilər, yortma oldı" (D-301).

Ə.Rəcəbli Orxon-Yenisey abidələrindəki "kiçə" (gecə) sözündən bəhs edərkən yazır: "...Bu şəkilçi (-ə şəkilçisi nəzərdə tutulur – Ə.T.) zərfdən isim düzəldir; məsələn, kiç "gec" – kiçə (MÇ 13) "gecə". Kiçə yaruq batur erigli süŋüşdim (MÇ 13) "Gecə ay batırkən döyüşdüm". Kiçə "gecə" sözünü isim kimi də (zaman adını bildirən isim kimi) zərf kimi də götürmək olar. Bu söz adverbiallaşdıqda zərf kimi götürülür və cümlənin zərfliyi olur"[2]. "Gecə" sözünü kök morfemi kimi "adi və ya müəyyənləşdirilmiş, qərarlaşdırılmış vaxtdan sonra" anlamlı "gec" sözünün götürülməsi inandırıcı görünür. Amma "gecə" sözünün etimologiyasına başqa bucaqlardan da yanaşmaq olar. Bəllidir ki, günün əsas hissələrindən birinin adı kimi işlənən "gecə" sözü "günün günbatandan günçıxana qədər, axşamdan səhərə qədər olan hissəsi" mənasında-

[1] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası. Bakı, 2009, səh.39.
[2] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin leksikası. Bakı, 2004, səh.241.

dır. Yaxud Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində “gecə” sözü ilə bağlı verilmiş digər şərhlərə nəzər salaq: ...gecə qaralmaq (düşmək) – gündüz qurtarıb gecə başlamaq...; gecə keçmək – gecənin gec vaxtı olmaq...”[1]. Bu qeydlər aydın şəkildə göstərir ki, gün batanda, yəni gün işığı düşməyəndə “gecə” olur. Burada assosiativ olaraq çoxmənalı “keçmək” felinin “sönmək” mənasında işlənməsi yada düşür: “Keçmək – sönmək: Lampa keçdi; Çıraq keçdi”. Bu nümunələrdəki “lampa” və “çıraq” sözləri şərti olaraq “gün işığı” birləşməsi ilə əvəzlənərsə, belə bir model alına bilər: “Gün işığı keçdi = qaranlıq oldu, gecə oldu = gecə”. Bu mənada zaman anlayışlı “gecə” sözünün sönmək, ötüb keçmək, ötüb getmək, çəkilib getmək və s. anlamlı “keçmək” feli əsasında yarana bilməsi şübhə doğurmur, əksinə, məntiqli görünür. Burada lampa işığının keçməsini metaforik–metonimik ifadələrlə canlandırmış Ə.Məmmədxanlının bir cümləsini xatırlatmaq yerinə düşür: “Otağımdakı işığı keçirəndə xəfif, qırmızı bir parıltının pəncərə şüşələrində titrədiyini görürdüm...” Maraqlıdır ki, H.K.Sanılı da gündüz sözünə işıq, gecə sözünə qaranlıq, kölgə kontekstində aydınlıq gətirməyə çalışıb: “Yer öz başına fırlanan zaman gah bu tərəfi günə baxır, gah da o tərəfi. Gün tərəfi işıq olur, o biri tərəfi qaranlıq (kölgə). İşıq tərəfə biz gündüz, kölgə tərəfə gecə deyirik”[2].

“Gecə” sözünün ilkin formasını alar (dan söküləndə...), kışar (qış), güzər (güz, payız) kimi zaman məzmunlu sözlərin tarixən işlənmiş formalarına uyğun şəkildə bərpa etməyə çalışaq: Gün (işıq) keçər vaxtı=keçər=gecə (ç→c əvəzlənməsi dilimiz üçün səciyyəvidir, “r” səsinin düşməsi də mümkündür. Müq.et: alar taŋla (səhər çağı)// ala taŋla (səhər çağı). Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, “gecə” və “dün” (gecə mənasında) sözləri eyni semantik şaxədə birləşir. Bu da təbiət hadisəsinin, daha dəqiqi, günün batmasının eyni semantik şaxədə birləşən sözlərlə ifadəsi ilə bağlıdır.

[1] Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. III cild, Bakı, 1983, səh.146.
[2] S.Bayramova. Hacı Kərim Sanılının pedaqoji fəaliyyəti və maarifçilik görüşləri. Bakı, 2014, səh.62.

Gələcək zaman mənasını ifadə edən isimlər

Türkologiyada gələcək zaman məzmunlu isimlərin ayrılıqda öyrənilməsinə rast gəlinmir. Fikrimizcə dünən, indi, sonra və s. kimi sözlər keçmiş, indiki və gələcək zaman məzmunlu zərflər başlığı altında öyrənildiyi kimi, “yarın” (sabah, gələcək gün) sözünün də gələcək zaman məzmunlu isimlər başlığı altında izahı məqbul hesab oluna bilər. Bu mənada “Kitab”da işlənmiş “yarın” sözü ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

– müstəqil şəkildə gələcək zaman mənasını ifadə edir: “Yarın qızıŋı maŋa vergil” (D-185).

– indiki zaman məzmunlu “bu gün” birləşməsindən sonra, daha doğrusu, onunla yanaşı işlənir ki, bu da obrazlılığı qüvvətləndirməyə xidmət edir: “Bu gün – yarın qanda isə, gəlür” (D-26). Maraqlıdır ki, bu vahidlərin antonimliyi eyni cümlə daxilində də özünü göstərir: “**Bu gün** bən geydim, yarın naibim geysün” (D-89);

– yarınkı (sabahkı) sifətində kök morfemi kimi çıxış edir: “Yarunkı gün zəman dönib, bən ölib sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr...” (D-125);

– “yarın qiyamət güni” frazemində semantik dinamika məhz “yarın” sözü ilə başlanır: “Yarın qiyamət günində mənim ələm Qazan xanıŋ yaqasında olsun...” (D-298).

Türkiyə türkcəsində ədəbi dil səviyyəsində işlənən “yarın” sözü Azərbaycan ədəbi dili üçün arxaikləşib. Amma burada “yarın” sözünün bədii ədəbiyyatımızda, xüsusən də şeir dilindəki obrazlılıq yaratma imkanlarını da qeyd etmək lazım gəlir (məsələn, R.Rzanın şeirlərində: Mübarizə bu gün də var, yarın da...).

Qeyd etdiyimiz kimi, Günəşin (işığın) hərəkətini, daha doğrusu, onun dönməsi və ya əyilməsini ifadə edən çoxmənalı “dönmək” felinin ikiqat semantik konversiyası əsasında keçmiş zaman məzmunlu “dünən” sözünün yarana bilməsi məntiqli görünür. Bu baxımdan “dünən” sözü bu günə nisbətdə “bu gündən əvvəlki

günü, keçən günü" ifadə edirsə, "yarın" da sonrakı günü (24 saat) işarələndirir. Bu assosiativlik belə düşünməyə əsas verir ki, "yarın" sözü gün işığının sonrakı günə keçməsini, sonrakı günün açılmasını ifadə edir. Yəni "yarın" sözünün "yar(maq) + ın = yarın (sabah, gələcək gün)" modeli əsasında düzələ bilmə ehtimalı təbii qarşılanır. Bu ehtimalın düzgünlüyünü isə bir neçə faktla arqumentləşdirmək olar: Orxon-Yenisey abidələrində işıq, parıltı anlamlı yarık//yaruk sözünə rast gəlinir ki, bu da sonrakı günə keçən işıq anlamlı "yarın" sözünün kök morfemi ilə eynidir; Orxon-Yenisey abidələrindəki "yaruk" sözünün Günəş, həm də Ay mənasında tərcümə edilməsini də təsadüfi hesab etmək olmaz: "Kiçə yaruk batur erigli sünüşdim – Gecə ay batarkən döyüşdüm[1]; Gecə günəş batarkən döyüşdüm"[2]; qədim türk dilindəki işıq, parıltı anlamlı "yaruk" sözü rus dilinə keçərək ilkin forma və semantikasına uyğun şəkildə sabitləşib: ярκий (parlaq, aydın-açıq), ярκо (parlaq, aydın, açıq), ярκость (parlaqlıq, aydınlıq, açıqlıq); "yar" sözü bir sıra türk dillərində işıqlı, işıq buraxmaq, işıqlı olmaq kimi mənalarda işlənir[3]. Maraqlıdır ki, M.Kaşğarinin "Divan"ında qışdan yaza keçid, yazın gəlişi də məhz açılmaq anlamlı "yarılmaq// yazılmaq" sözləri kontekstində verilib. Bu mənada yarın (sabah) və yaz sözləri bir zaman kəsiyindən digər zaman kəsiyinə keçidi ifadəetmə xəttində birləşir: bu gün→yarın (sabah); qış→yaz. Coğrafiya və astronomiyaya dair ədəbiyyatda göstərilir ki, Günəş ekliktika boyunca yerini dəyişərək cənub yarımkürəsindən şimala keçir (20-21 mart) və yaz gecə-gündüz bərabərliyi nöqtəsində olur. Bu an şimal yarımkürəsində yazın başlanğıcı hesab edilir[4]. Aydındır ki, bərabərlik nöqtəsi Günəşin (işıq) yer kürəsini iki yerə bölməsi, yarması (şərti olaraq belə ifadə edirik) nəticəsində reallaşır. Bu da "Günəş (işıq)→yarar →yar=yaz" modelinin məntiqə

[1] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin leksikası. Bakı, 2004, səh.241.
[2] Yenə orada, səh.344.
[3] M.Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989, səh.55.
[4] Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. IV cild, Bakı, 1980, səh.419.

zidd olmadığını göstərir. Yaxud “yarın” sözünün ilkin semantik yükü növbəti günə (24 saat) keçən, növbəti gecəni, qaranlığı yaran Günəş (işıq) mənasına uyğun gəlir. Bu mənada işıq, parıltı anlamlı “yar” sözü çoxmənalı “yarmaq” felinin semantik konversiyası əsasında yaranıb – qənaətinə də gəlmək mümkündür.

Həftənin günlərinin adlarını bildirən isimlər

Ayna. Cümə, cümə günü anlamlı “ayna” sözünə “Kitab”da az rast gəlinir: “Sağış günində ayna görkli, ayna güni oqıyanda qütbə görkli” (D-6). Bir həqiqəti də söyləmək lazım gəlir: “Kitab”da həftənin digər günlərinin adları işlənməyib.

Nisbətən böyük zaman kəsiklərini ifadə edən isimlər

Yerin Günəş ətrafında bir dəfə fırlanma müddəti 365 gün 5 saat 48 dəqiqə 46, 1 saniyəni əhatə edir ki, bu da yıl//yil//il sözü ilə ifadə olunur. Bir il ərzindəki zaman kəsiklərinin adlarına nəzər salaq: saniyə, dəqiqə (60 saniyə), saat (60 dəqiqə), gün (24 saat), həftə (7 gün), ay (29,5 gün), yaz (74 gün), yay (148 gün), güz// payız (84 gün), qış (59 gün, hər dörd ildən bir 60 gün) (fəsilləri əhatə edən günlərin sayı Azərbaycandakı, daha dəqiqi, Bakıdakı iqlim bölgüsünü əks etdirir). Bu sistemdəki ərəb mənşəli saniyə , dəqiqə, fars mənşəli həftə və payız sözləri istisna olunmaqla qalanları “Kitab”ın dilində işlənib. Qeyd etdiyimiz kimi, 24 saat anlamlı “gün” sözünün yaranması birbaşa Günəşin (işığın) hərəkəti ilə bağlıdır (qaranlıq – işıq; gecə-gündüz). 29,5 gün anlamlı ay sözü də Ayın yer ətrafında bir dəfə tam dövrə vurmasını ifadə edir. Qəməri təqvimində 29,5 gün bir ay hesab olunur ki, bu da 29,5 dəfə gecə və elə bir o qədər də gündüz deməkdir. Türk dillərindəki fəsil adları da birbaşa Günəşin hərəkət trayektoriyasını, daha dəqi-

qi, müxtəlif zaman kəsiklərindəki düşmə bucağını əks etdirir (sonrakı səhifələrə bax). Fəsillərə daxil olan günlərin cəmini (365 gün 5 saat 48 dəqiqə 46,1 saniyə) ifadə edən yıl//yil//il sözü isə od, işıq anlamlı “yal” arxetipi ilə bağlanır, onun allomorflarından biri kimi görünür. Bu isə o deməkdir ki, 365 gecə və elə bir o qədər də gündüzü əhatə edən zaman kəsiyinin yıl//yil (il) sözü ilə ifadəsi təsadüfi hesab oluna bilməz. Bütün bunlar “Kitab”ın dilindəki nisbətən böyük zaman kəsiklərini ifadə edən isimləri bir il ərzindəki zaman kəsiklərinin dinamikası kontekstində nəzərdən keçirməyi diktə edir. Yəni belə: ay, yaz, yay, qış = yil (il);

29,5 və ya 30 gün mənasını ifadə edən “ay” sözü

“Kitab”ın dilində “yer kürəsinin peyki olub, onunla birlikdə günəşin ətrafında fırlanan və gecələr inikas edən günəş işığı ilə işıqlanan göy cismi” anlamlı “Ay” sözü daha çox obrazlı ifadələrdə müşahidə olunur: aydan arı. “Aydan arı gündən görkli qız qardaşıŋ Banıçiçəgi Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm!” (D-83); ayın on dördü – on dörd gecəlik ay kimi gözəl. “Baqdı gördü kim, ayıŋ on dördinə bəŋzər” (D-266). Sonuncu nümunədəki “ayın on dördü” ifadəsi Nəsiminin dilində “iki həftəlik qəmər” şəklindədir: “Saçun şəbində yüzin iki həftəlik qəmərdir// Bu sirri bilən bilür kim, bu necə nəzərdür”. Bu qarşılaşdırmalarda iki cəhət maraq doğurur: “Kitab”ın dilində işlənmiş təşbehdəki sözlər türk mənşəlidirsə, Nəsiminin dilindəki təşbehdə “həftə” sözü fars, “qəmər” isə ərəb mənşəlidir; “Kitab”ın dilindəki “on dörd” ədədi Nəsiminin dilində daha yuvarlaq ədədlə ifadə olunub (iki həftəlik). Burada bir həqiqəti də deyək ki, “Kitab”da “həftə” sözünün işlənməməsi onun VII əsrdən əvvəl formalaşdığını göstərir. Belə ki, qədim türklərdə həftənin yeddi gününün adı yoxdur, çünki həftə anlayışı islamiyyətdən sonra meydana çıxmışdır (M.Kaşğari. “Divan”, I c., səh.356). “Müqəddimə”də işlənmiş cümə, cümə günü anlamlı “ayna” sözü isə “Kitab”a sonradan əlavə edilmiş sözlərdən biri hesab oluna bilər.

“Kitab”ın dilində “ilin on iki ayından hər biri” anlamlı “ay” sözü daha çox müəyyən miqdar saylarından sonra işlənib: “Bir ay baqsun, - Bir ayda varmazsam, iki ay baqsun! İki ayda varmazsam, üç ay baqsun!...” (D-144); “Toquz ay tar qarnımda götürdigim, oğul!” (D-164).

Astronomiya və coğrafiyaya dair mənbələrdə göstərildiyi kimi, “Ay təqviminin əsasını təşkil edən sinodik (qəməri) ay – Ay səfhələrinin dəyişmə dövrü olub, 29, 581 orta Günəş sutkasına bərabərdir”. Bu mənada türk dillərində hər 29,5 və ya 30 günün “ay” adlandırılması təbiidir. Heç şübhəsiz ki, qədim türklər yaz, yay, güz (payız), qış sözlərini yaradarkən Günəşin hərəkət trayektoriyası, işığı ilə yanaşı, gecələr inikas edən “Günəş” işığı ilə işıqlanan göy cismini – “Ayı” da müşahidə ediblər, onun işığını da nəzərə alıblar. Bu müasir dilimizdə mühafizə olunan “boz ay” (qışın axırıncı ayı, mart ayı), “elqovan ay” (yayın axırıncı ayı) kimi ay adlarında, eyni zamanda “ay qaranlığı” (ay işığı olmayan gecə, qaranlıq gecə), “ay doğmaq” (gecə ayın doğması, çıxması), “ay görünmək” (hər ayın əvvəlində hilalın (ayparanın) ilk dəfə görünməsi) və s. ifadələrdə də özünü göstərir. Burada S.Cəfərovun omonimlərin əmələ gəlmə yolları ilə bağlı söylədiyi fikirlərdən biri yada düşür: “Çoxmənalı sözlərdə mənalarından biri inkişaf edərək, müstəqim məfhum ifadə etməyə başlayan yeni sözə çevrilməsi ilə; məsələn, ay (otuz gün) – Ay (yerə ən yaxın məsafədə olan peyk), hər ikisi isim...”[1]. Maraqlıdır ki, M.Kaşğari “ay” sözünün semantikasını daha dəqiq, həm də poetik mətnlər kontekstində şərh edib: “...ay (30 gündən ibarət olan ay). Bu, beytdə də işlənmişdir:

“Kışka etin, kəlsə kalı kutluğ yay,
Tün, kün keçə alkınur ödhlək bilə ay”
Qışa hazırlaş sən, gəlsə qutlu yay,
Gecə-gündüz keçərək başa çatır zamanla ay”.

[1] S.Cəfərov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1982, səh.23.

(Mübarək yay gələndə sən qışa hazırlıq gör, çünki gecənin və gündüzün keçməsi ilə ay və zaman başa çatır).

İlin 12 parçasından hər birinə ay deyilməsinin səbəbi odur ki, bu müddət ayın keçməsi ilə başa çatır. Bu məsələdə də işlənir: "ay tolun bolsa, əligin imləməs = bəbir ay əllə göstərilməz. Çünki gözü olan hər kəs onu görür"[1].

"Kitab"da ilin aylarının adlarına rast gəlinmir. Daha doğrusu, bu, əsasən, fəsil adları ilə ifadə edilir: Yaz, güz (payız), qış. "Yay" sözü isə müstəqil şəkildə fəsil adı kimi işlənməsə də, yer-məkan məzmunlu "yaylaq", "yayla" kimi sözlərdə kök morfemi kimi çıxış edir. Çox güman ki, bu, qədim türklərdə yaz sözünün həm də yay mənasında işlənməsi ilə bağlıdır. Bu, öz təsdiqini M.Kaşğarinin "Divan"ında da tapır: "...yaylağ. Bu, yaz demək olan yay sözündən alınmışdır"[2]. Yeri gəlmişkən, M.Kaşğari "ay" adlarına da münasibət bildirib: "Ayların adlarına gəlincə, şəhərlərdə ay adları ərəbcə işlənir. Köçərilər və müsəlman olmayan türklər ili dörd fəslə bölərək ad verirlər. Hər üç ayın bir adı var, ilin keçməsi bununla bilinir. Novruzdan sonra yaza "oğlak ay", sonra "uluğ oğlan ay" deyirlər. Çünki bu ikinci zaman parçasında oğlaq böyüyür. Bundan sonra "uluğ ay" gəlir, çünki bu dövr yay ortasıdır, yer üzərində nemət artır, heyvanlar böyüyür, süd çoxalır. Digər aylarda bu şəkildə davam edir, az işləndiyi üçün bunların adını təktək saymıram"[3]. Müəllifin bu qeydləri qədim türk tarixi, etnoqrafiyası və coğrafiyası baxımından olduqca dəyərlidir.

ilin fəsillərinin adları. Heç şübhəsiz ki, fəsil adlarının (yaz, yay, güz (payız), qış) yaranma səbəbləri, etimoloji əsasları müəyyənləşdirilərkən təkcə dilçilik yox, həm də mifologiya, astronomiya kimi elmlərin nəzəri əsaslarına istinad olunmalı, problemə kompleks və sistemli şəkildə yanaşılmalıdır. Araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycan dili, eləcə də türk dillərinin əksəriyyəti üçün sə-

[1] M.Kaşğari. "Divanü lüğat-it-türk". I cild, Bakı, 2006, səh.148-149.
[2] Yenə orada, səh.63.
[3] Yenə orada, səh.356.

ciyyəvi olan yaz, yay, güz (payız) və qış sözlərinin etimologiyası qeyd etdiyimiz elmlərin sintezi kontekstində tədqiq olunmayıb. Konkret desək, ümumi vəziyyət belədir: Azərbaycan fizikləri və ya astronomlarının əsərlərində ilin fəsillərinin adlarını bildirən sözlərin semantikası ilə bağlı şərhlərə, demək olar ki, rast gəlinmir. Bu, təbii qarşılana bilər: birincisi, ona görə ki, bu, astronomun işi deyil; ikincisi, qədim türk dilinin incəliklərinə dərindən bələd olmayan heç bir astronom yaz, yay, güz (payız) və qış sözlərinin semantikası ilə bağlı dəqiq fikir söyləyə bilməz... Türkoloq və mifoloqlarımız isə həmin sözlərlə bağlı müəyyən mülahizələr söyləyərkən astronomiyanın nəzəri əsaslarına yetərincə istinad etməyiblər. Amma bu heç də onların fikirlərinin inkarı kimi başa düşülməməlidir. Bu mənada Azərbaycan dilçiliyi və folklorşünaslığında ilin fəsillərinin adları ilə bağlı deyilmiş fikirlərin ümumi mənzərəsini canlandırmaq lazım gəlir:

Dilçiliyimizdə ilin fəsillərinin adları həm leksikologiya, həm də morfologiya daxilində təqdim olunur. Dəqiq desək, eyni sözlər (yaz, yay, payız, qış, gün, ay, il...) leksikologiya daxilində daha çox zaman məfhumu bildirən sözlər, morfologiyada isə zaman bildirən isimlər başlığı altında ümumi şəkildə verilib. Yəni yaz, yay, güz (payız) və qış sözləri tarixi-linqvistik baxımdan, demək olar ki, araşdırılmayıb. Amma onu da qeyd edək ki, son dövrlərdə B.Məhərrəmli “yaz” sözünü “təbiət hadisələrini bildirən isimlər” başlığı altından geniş şəkildə təhlil edib[1]. Müəllifin fikirlərini belə səciyyələndirmək olar:

− “yaz” sözünün türk dillərində müxtəlif fonetik variantlarda işləndiyini göstərməklə yanaşı, onun müasir türk dilində “yay fəsli” mənasının daha aktiv olduğunu da qeyd edir;

− yaz//yay sözlərini eyni kökün fonosemantik şaxələnməsi hesab edərək Y.Məmmədovun mövqeyində dayanır, eyni zamanda

[1] B.Məhərrəmli. Türk dillərində isim köklərində leksik-semantik inkişaf. Bakı, 2012, səh.217.

“ya” morfeminin həmin sözlər üçün praforma olduğunu ehtimal edir;

− müəllif müxtəlif mənbələrə istinad edərək Altay dillərindəki “yaz” sözü ilə digər dillərdəki bahar, bahar fəsli anlamlı sözlərin genetik əlaqəsini təsdiqləyə bilən faktları təqdim edir: яpa (bolqar), яp (ukrayna), jarо (çex), jarz (polyak)...

B.Məhərrəmlinin izahları, eləcə də onun istinad etdiyi çoxsaylı mənbələr bir daha sübut edir ki, fəsil anlamlı “yaz” sözünün semantikası Günəşin hərəkəti kontekstində araşdı-rılmayıb:

Azərbaycan folklorşünaslığında “qış” və “yaz” fəsillərinə dair izahlara daha çox rast gəlinir. Bu da, heç şübhəsiz ki, “Novruz bayramı” ilə bağlıdır. Burada bəzi fikirlərə münasibət bildirməklə kifayətlənmək olar:

M.Seyidov ilin fəsillərindən birinin digərini əvəz etməsini təbiətin təbii dinamikası baxımından araşdırarkən “Kosa-kosa” mərasiminin semantikasına söykənir: “Əksliklərin bir-birindən doğması anlayışına yazla bağlı “Kosa-kosa” mərasimində də rast gəlirik. Qışın rəmzi kosa ikicanlıdır:

Mənim kosam canlıdır,
Qolları mərcanlıdı,
Kosama əl vurmayın,
Kosam ikicanlıdı.

Kosa – qış yaza hamilədir. İstər-istəməz o, bu “uşağı” – yazı doğmalıdır. Təbii əksliklər arasındakı mübarizə həyatı irəli (yaza, yazda yaya və s.) aparır”[1].

M.Həkimov “Novruz bayramı”nın səciyyəvi cəhətlərindən bəhs edərkən göstərir: “...Oğuz tərəkəmələrinin təqvim hesabında qış bahara qədər təxminən aşağıdakı kimi hesablanır: böyük çilə (22 dekabr – 19 yanvar), kiçik çilə (20 yanvar – 18 fevral), boz ay (19 fevral – 20 mart). Yeni ilə - Novruza hazırlıq məhz böyük çillə (çilə -Ə.T.) çıxandan sonra 40 gün müddətinə davam edir. Yəni

[1] M.Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989, səh.178.

təxminən 20 yanvardan sonrakı gələn çərşənbə, əslində, Su çərşənbəsini əhatə edir. Yəni, əslində, Su, Od çərşənbələri kiçik çilləni (çiləni – Ə.T.) və boz ayın müəyyən gününü əhatə edir..."[1]. Müəllifin fikirlərinin davamı olaraq onu da qeyd edək ki, qışın üç hissəyə bölünməsi (böyük çilə, kiçik çilə və boz ay) müasir etnoqrafiyamızda eynilə yaşamaqdadır;

R.Qafarlı Günəş işığını ilkin dünyagörüşü formalaşdıran bir varlıq kimi təhlil süzgəcindən keçirir: "İşıq-qaranlıq. Qədim türklər təbiətlə bağlanan bayramlara xüsusi önəm verirdilər. İlk olaraq işığın (istinin, xeyirin) mənbəyinə – günəşə, aya, ulduzlara tapınan əcdadlarımız bütün zamanlarda başını uca tutmuş, həmişə ümidini göylərə dikmiş, təsəllisini göylərdən almış və əllərini göyə qaldırıb göy üzündən pənah diləmişlər. İşıq–istilik–canlılıq Xeyirin, qaranlıq–soyuq–ölüm isə Şərin əlamətləri sayılımışdır..."[2].

S.Rzasoyun fikrincə, "mifin ilkin materialını və hərəkət dinamikasını Gündüz – Gecə, Günəş – Ay, Yay (yaz) – Qış (payız) və s. ikili qarşıdurma blokları təşkil edir..."[3].

Araşdırmalar göstərir ki, konkret zaman kəsiyini ifadə edən fəsil adları birbaşa Günəşin hərəkət trayektoriyasına, onun işığının düşmə bucağına uyğun şəkildə adlandırılıb. Bu fikrin düzgünlüyünü arqumentləşdirən tutarlı faktlar isə müxtəlif mənbələrdədir. Bunlardan biri və birincisi M.Kaşğarinin "Divan"ı hesab oluna bilər. Ona görə ki, Günəş işığının çəkilməsinin və ya azalmasının "kışar" (qış) (...Günəş göyün ortasından çəkilsə, yenə belə deyilir. Kışar – kışmak. MK. III, səh.179), payızın girməsinin "küzər" (güz) (...öd küzərdi + mövsüm payızlaşdı, payız fəsli girdi, küzərür – küzərmək. MK. II, səh113) şəklində ifadəsinə digər qədim mənbələrdə, demək olar ki, rast gəlinmir. Ən maraqlısı, həm də ən unikal olanı isə budur ki, "Divan"da "kışar" (qış) və "küzər" (güz,

[1] M.Həkimov. Oğuz-Tərəkəmə xalq mərasimləri və meydan tamaşaları. Bakı, 1997, səh.19.

[2] R.Qafarlı. Novruz – yaranış, oyanış və yeniləşmə bayramı. Xalq qəzeti, 20 mart 2013-cü il.

[3] S.Rzasoy. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, 2004, səh.146.

payız) şəklində işlənmə “yaz” və “yay” fəsil adlarının ilkin formalarını da bərpa etməyə imkan verir. Məsələn, belə: yarar//yazar = yaz; yayar = yay. M.Kaşğarinin “Divan”ında “yazıl”maq sözünün “yaz” mənasında işlənməsinə rast gəlinir ki, bu da bərpa etdiyimiz “yarar” (yaz) sözü ilə həm fonetik tərkib, həm də semantika baxımdan oxşardır:

“Türlük çəçək yarıldı,
Barçın yadhım kərildi,

Uçmak yeri körüldi,
Tumluğ yana kəlgüsüz”

* * *

Yazın gəlişini vəsf edərək deyir ki, əlvan çiçəklər açdı, ipək parçadan xalı sərildi, cənnətin yeri göründü, hava qızdı, daha qar, soyuq geri gəlməyəcək”[1]. Qarşılaşdırmalar, xüsusən də mətnin semantik yükü “yarılmaq” sözünün “yaz” fəsli ilə bağlı işləndiyini açıq-aydın göstərir.

Türk dilləri üçün səciyyəvi olan yaz, yay, güz (payız) və qış sözləri ilə bağlı yuxarıda göstərdiyimiz ilkin formalar (yarar// yazar, yayar, küzər//güzər, kışar) onu deməyə əsas verir ki, bu sözlər, əslində, tarixən Günəşin hərəkətini ifadə edən feillər olub, sonrakı dövrlərdə isə zaman məzmunlu isimlərə transformasiya edilib.

Yarar//yazar, yayar, küzər//güzər və kışar sözlərinin semantik yükü açıq-aşkar şəkildə göstərir ki, bu sözlər Azərbaycanda, eyni zamanda ona yaxın olan türk ərazilərində Günəşin hərəkəti və istiliyinin düşmə dərəcəsini aydın şəkildə, hətta dəqiqliklə ifadə edir. Bu mənada ilin fəsillərinin adlarının birbaşa təbiət hadisələri ilə bağlı olaraq yarandığını astronomiya və dilçiliyə dair fikirlər kontekstində nəzərdən keçirək:

[1] M.Kaşğari. “Divanü lüğat-it-türk”. I cild, 2006, səh.179.

Yaz. Qeyd etdiyimiz kimi, 20-21 martda Günəş mərkəzi ekliktika boyunca yerini dəyişərək cənub yarımkürəsindən şimala keçir ki, həmin vaxtda da günəş yazın gecə-gündüz bərabərliyi nöqtəsində olur. Şübhəsiz ki, bərabərlik nöqtəsi Günəş şüalarının yer kürəsini iki yerə bölməsi, yarması nəticəsində meydana gəlir. Bu da məntiqə zidd olmayan belə bir sxemi təqdim etməyə imkan verir: “Günəş (şüa, işıq) yarar = yarar→yar→yaz. “Yarar” felinin assosiativliyi kontekstində təqdim etdiyimiz bu sxem yaz fəslinin başlanğıc günü (20-21 mart), eyni zamanda onun daxil olduğu zaman kəsiyi ilə birbaşa bağlanır. Bəllidir ki, “yaz” fəsli 20-21 martdan (Yerin şimal yarımkürəsində yaz gecə-gündüz bərabərliyindən) 21-22 iyuna (yay günəş duruşunadək) qədər davam edir. Bu dövrdə Azərbaycan və onunla eyni enlikdə yerləşən ölkələrdə (Türkiyə, Türkmənistan, Özbəkistan...) Günəşin düşmə bucağı 50˚ dərəcəyə bərabər olur (bu, qış fəslində 26,5 dərəcə olur). Deməli, “yarar→yar→yaz” (r→z keçidi mümkündür: yarmaq-yazmaq) sxemindəki dinamika həqiqətə uyğundur. Yəni “yarar→yar→yaz” modelindəki çoxmənalı “yarar” (yarmaq) feli “yaz” fəslində Günəşin düşmə bucağının 50˚ -yə bərabər olmasını birbaşa ifadə edir. Bu fikrin reallığına “qış” sözünün ilkin forması kontekstində də aydınlıq gətirmək mümkündür. Belə ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz enliklərdə yerləşən ölkələrdə qış fəslində Günəşin düşmə bucağı 26,5 dərəcəyə bərabərdir ki, bu da qədim türk dilində “kışar” (çəkilər, azalar, qısalar) sözü ilə ifadə olunub. Bu qeydlərə sxemlər şəklində diqqət yetirək:

Günəşin düşmə bucağı 50˚ - yarar→yar→yaz

Günəşin düşmə bucağı 26,5˚ - kışar→kış→qış

Bu qanunauyğunluq “yay” və “güz” (payız) fəsil adlarında da özünü göstərir:

Günəşin düşmə bucağı 73,5˚ - yayar (Günəş işığının çox yayılması) → yay

Günəşin düşmə bucağı 50˚ - küzər//güzər (Günəş işığının zəifləməyə başlaması, közərməsi) → küz//güz (payız)

Şərti olaraq təqdim etdiyimiz bu sxem ilin fəsillərinin adları ilə Günəşin düşmə bucaqları (Azərbaycan və onunla eyni enlikdə yerləşən ölkələrdə) arasında olan məntiqi bağlılığı aydın şəkildə göstərir. Burada bir həqiqəti vurğulamaq lazım gəlir: heç bir texniki vasitə olmadan təbiətdəki qanunauyğunluğu, o cümlədən Günəşin hərəkət trayektoriyasını müşahidə edərək onu sözlərlə zərgər dəqiqliyi ilə ifadə edən qədim türkün zəngin dünyagörüşünə, düha sahibi olmasına heyrətlənməyə bilmirsən. Necə də heyrətlənməyəsən! Axı bu sözlərin hər biri VII-VIII yüzilliklərə aid Orxon-Yenisey abidələrində tam sabitləşmiş sözlər kimi işlənib: yaz, yay, küz, kış. Bu isə o deməkdir ki, həmin sözlərin yaranma tarixi Orxon-Yenisey abidələri dövründən çox qədimdir.

Yuxarıda qeyd etdik ki, “yazar” sözü də “yaz”ın ilkin formalarından biri kimi görünür. Maraqlıdır ki, “yazar” sözü ilə M.Kaşğarinin “Divan”ında işlənmiş “yazılmaq” (açılmaq) sözü arasında təkcə fonetik yox, həm də semantik yaxınlıq müşahidə olunur. Daha doğrusu, bu yaxınlıq yazın gəlişini əks etdirən parçanın ümumi semantikası kontekstində müəyyənləşir:

“Tümən çəçək tizildi,
Bükündən ol yazıldı,
Öküş yatıb üzəldi,
Yerdə kopa adhrışur.

Yazdan bəhs edərək deyir: min bir çiçək qönçəsindən çıxaraq açıldı, yer altında çox yatmaqdan sıxılan bitkilər filizlənərək ayağa qalxır və bir-birindən ayrılır”[1].

Bütün bunlardan sonra “Kitab”da işlənmiş “yaz” sözü ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

– konkret zaman kəsiyini ifadə edir: “Bir **yazın,** bir güzin buğayla buğrayı savaşdırarlardı” (D-15). Buradakı “yazın” sözü “yaz” ismi əsasında yaranmış “yazda” anlamlı zaman zərfidir; bu sistemə -da şəkilçisi ilə düzəlmiş “yazda” zaman zərfini də əlavə

[1] M.Kaşğari. “Divanü lüğat-it-türk”. I cild, Bakı, 2006, səh.271.

etmək olar: “Qışda – yazda qarı-buzı ərinməyən Qazılıq dağına gəldi çıqdı” (D-26);

–“yapa-yapa qarlar yağsa, yaza qalmaz” (D-3) atalar sözündə “yaz” lekseminin məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış etməsi qabarıq şəkildə görünür. Digər tərəfdən, “ya” hecasının təkrarlanması məhz “yaz” sözündəki “ya” ilə tamamlanır ki, bu da mətndəki lirizmi, ahəngdarlığı qüvvətləndirir.

“Kitab”da “Novruz bayramı”nın adı çəkilmir, amma bir sıra sintaktik bütövlərdə təbiətin bir günü elə təsvir edilir ki, istər-istəməz yazın gəlişinin bayram edilməsi yada düşür:

“Salqum-salqum taŋ yelləri əsdigində,
Saqallu boz ac turğay sayradıqda,
Bədəvi atlar issin görüb oğradıqda,
Saqalı uzun tat əri baŋladıqda,
Ağlı-qaralı seçilən çağda,
Qalın Oğuzıŋ gəlini-qızı bəzənən çağda,
Köksi gözləl qaba tağlara gün dəgəndə.
Bəg yigitlər cılasınlar bir-birinə qoyulan çağda”(D -21)

Göründüyü kimi, bu parçada nə “yaz”, nə də ki “Novruz” sözü işlənib. İlin digər fəsillərinin də adları çəkilmir. Ancaq mətnin ümumi semantik yükü yaz fəslinin hər hansı bir gününün yox, məhz başlanğıc gününün (21-22 mart) təsvir edildiyini göstərir. Bu qənaətin reallığını aşağıdakı kimi arqumentləşdirmək olar:

− qız-gəlinin bəzənməsi (Qalın Oğuzıŋ gəlini-qızı bəzənən çağda) birbaşa bayram əhvali-ruhiyyəsini əks etdirir. Bu, müasir etnoqrafiyamızda eynilə yaşamaqdadır: “Növruz bayramı idi. Kənd uşaqları səbirsizliklə axşamın düşməsini gözləyir, tez-tez xırman yerinə topladıqları ota baxırdılar... Qızlar da sakit oturmurdular. Özlərinə təzə paltar tikir, axşama qədər hazır edib geyinməyə çalışırdılar...” (İ.Şıxlı. “Dəli Kür” romanı, Bakı, 1982).

− sonuncu misrada igidlərin, pəhləvanların bir-birilə güləşməsi ifadə olunur ki, bu da “Novruz bayramı” üçün xarakterikdir;

− dan yellərinin əsməsi, səhər çağı, turğayın ötməsi, atların kişnəməsi, dağlara gün düşməsi də adi bir yaz gününü yox, məhz yazın ilk gününü şərtləndirir...

Yay. Bu sözün ilin fəsillərindən birinin, daha dəqiqi, ikincisinin adı kimi işlənməsini təsadüfi hesab etmək olmaz. Belə ki, yay fəsli Yerin şimal yarımkürəsində yay günəş duruşu anından (21-22 iyun) payız gecə-gündüz bərabərliyinədək (23 sentyabr) davam edir[1]. Bu dövrdə Azərbaycanda, həmçinin onunla eyni enlikdə yerləşən ölkələrin ərazisində Günəşin düşmə bucağı 73,5˚-yə bərabər olur (müq.et: bu, qış fəslində 26,5˚-yə bərabər olur). Deməli, sadə bir məntiqlə təsdiqlənir ki, ən isti fəslin “yay” sözü ilə ifadə olunması (həmin enlikdə yerləşən ölkələr nəzərdə tutulur) birbaşa Günəş işığının daha çox yayılması ilə bağlıdır. Bu isə bərpa etdiyimiz “yayar→yay” modelinin həqiqətə uyğunluğunu, zaman məzmunlu “yay” sözünün çoxmənalı “yaymaq” felinin mənalarından birinin (ətrafa saçılmaq...) inkişafı nəticəsində yarandığını göstərir.

“Kitab”da “yay” sözü konkret olaraq ilin fəsillərindən birinin adı kimi işlənməyib. Bəlkə də, elə bunun nəticəsidir ki, qorqudşünaslıqda “yaz” sözünün həm də “yay” mənasında işləndiyi göstərilir. Türkologiyada da bu cür fikirlərə rast gəlinir: qədim türk dilində “yaz” sözü həm də “yay” mənasında çıxış edib; “yaz” və “yay” sözləri eyni kökün fonosemantik şaxələnməsi nəticəsində yaranıb. Bütün bunlarla yanaşı, “Kitab”da “yay” (ilin fəsli mənasında) sözünün yer-məkan məzmunlu düzəltmə isimlər daxilində kök morfemi kimi çıxış etməsi də qeyd olunmalıdır: yaylaq. “Qarşu yatan qara tağı sorar olsam, yaylaq kimüŋ?” (D-102); yayla. “Ağam Beyrək gedəli yayladım yoq” (D-103).

Yuxarıda qeyd etdik ki, yay fəslində Günəşin düşmə bucağı 73,5˚-yə, qış fəslində isə 26,5˚-yə bərabər olur (Azərbaycan və onunla eyni eynilikdə yerləşən ölkələr nəzərdə tutulur). Maraqlıdır ki, təbiətdəki bu ziddiyyətlər qədim türk ədəbiyyatında poetik

[1] Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. V cild, Bakı, 1981, səh.50.

şəkildə canlandırılıb. Burada M.Kaşğarinin "Divan"ında verilmiş bir parçanı təqdim etməklə kifayətlənmək olar:

"Kış yay bilə tokuştı,
Kınqır közün bakıştı,
Tutuşkalı yakıştı,
Utğalımat oğraşur.
Qış yay ilə toqquşdu,
Qızmış gözlə baxışdı,
Tutuşmaqçun yaxlaşdı,
Bir-birini udmağa əlləşir.

Yay ilə qış bir-birilə döyüşə girişdilər, qəzəblə bir-birini süzdülər, tutuşmaq üçün yaxınlaşdılar, biri digərini udmaq üçün əlləşir" (MK. I c., 2006, s.222).

Güz (payız). İlk olaraq ilin üçüncü fəslinin "güz" sözü ilə ifadə olunmasına aydınlıq gətirmək zərurəti yaranır. Bu mənada güz (payız) fəslində (23 sentyabr – 22 dekabr) Günəşin hərəkət trayektoriyasında baş verən dəyişmələri izləyək: "Şimal yarımkürəsində payızın başlanma anında (23 sentyabr) Günəş ekvatoru payız gecə-gübdüz bərabərliyi nöqtəsində kəsərək cənub yarımkürəsinə keçir. Bu an bütün Yer kürəsində gündüz gecəyə bərabərdir..."[1]. Qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanda və onunla eyni enlikdə yerləşən ölkələrin ərazisində Günəş işığının düşmə dərəcəsi yaz fəslindən yay fəslinə doğru getdikcə artırsa (yazda: 50˚; yayda: 73,5˚), güz (payız) fəslində qış fəslinə doğru getdikcə azalmağa, zəifləməyə başlayır (güzdə - payızda: 50˚; qışda: 26,5˚). Burada assosiativ olaraq "gün işığı az düşdüyü üçün ilin bu zaman kəsiyi "gün+az" modelinin inkişafı əsasında yaranmış "güz" sözü ilə ifadə olunub" fikri yarana bilər. Maraqlıdır ki, bu fikrin düzgünlüyünü müxtəlif bucaqlardan əsaslandırmaq mümkündür. Məsələn, belə: "gün + az = güz" (apokopa hadisəsi müşahidə olunan sözlərlə müq.et: ay qız = az; ay kişi = əşi...); gün düşməyən, kölgəli yer

[1] Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. IV cild, Bakı, 1980, səh.419.

anlamlı "quzey" sözü ilə payız anlamlı "güz" sözü eyni fonetik-semantik yuvaya daxil ola bilir. Bu fikri M.Kaşğarinin "Divan"ına istinadən qüvvətləndirmək olar: "...kuz tağ = günəş görməyən dağ (oraya ancaq günortadan sonra gün düşür, dağ günəşin solunda qalır, soyuq və qar çox olur)"[1]. Bütün bu qeydlər həqiqətə uyğun görünsə də, razılaşmaq olmaz. Daha doğrusu, M.Kaşğarinin "Divan"ında payız fəslinin girməsinin məhz "küzər" şəklində ifadə olunması "güz" sözünü tam başqa müstəvidə təhlil süzgəcindən keçirilməyi diktə edir. "Divan"da göstərilir: "küzərdi" öd küzərdi = mövsüm payızlaşdı, payız fəsli girdi, küzərür – küzərmək"[2]. Buradakı "küzərmək" sözü ilə dilimizdəki "zəif işıq vermək, işarmaq, işıldamaq" anlamlı "közərmək" sözü nəinki eyni semantik yuvaya daxil ola bilir, hətta bu leksemlər bütün parametrlərinə görə eyni söz kimi götürülə bilər (ü→ö; ö→ü sait əvəzlənmələri türk dilləri üçün səciyyəvidir). Yuxarıda qeyd etdik ki, şimal yarımkürəsində Günəş işığının düşmə dərəcəsi güz (payız) fəslindən qışa doğru getdikcə azalır, zəifləyir. Deməli, bu hadisənin qədim türk dilində "zəif işıq vermək, işarmaq, işıldamaq" anlamlı "küzərmək//közərmək çoxmənalı feli ilə ifadə oluna bilməsi təbii və məntiqli hesab oluna bilər. Yeri gəlmişkən, "Kitab"da "közərmək" anlamlı "şılamaq" feli də məhz günlə bağlı təşbeh daxilində işlənib: "Toz yarıldı, gün kibi şıladı, dəŋiz kibi yayqandı..." (D-127). Buraya qədər dediklərimizi belə ümumiləşdirmək olar: "od yanandan sonra qalan alovsuz, qızmar kömür" anlamlı küz (köz) isminə -ar[2] leksik şəkilçisinin qoşulması ilə "küzər//közər feli yaranıb (müq.et: ağ + ar = ağarmaq, suv + ar = suvarmaq...); sonrakı dövrlərdə "küzər+//közər" sözündəki -ar[2] şəkilçisinin düşməsi nəticəsində "küz//güz" şəklində sabitləşib (müasir ədəbi dilimiz üçün arxaizmdir, yalnız danışıq dili və şivə səviyyəsində bəzi düzəltmə sözlərin daxilində işlənir: güzəm – payızda qırxılan yun; güzdək – payızlıq taxıl...); "küz//köz + ər = küzər//közər →güzər

[1] M.Kaşğari. Divanü lüğat-it-türk. I cıld, Bakı, 2006, səh.340.
[2] Yenə orada, II cild, səh.113.

+ güz (türk dillərində k→g; ü→ö səs əvəzlənmələri və -ər şəkilçisinin ixtisarı mümkün hadisələrdəndir). Bu qeydlərin düzgünlüyünü qüvvətləndirən digər faktlara müraciət edək. S.Əlizadə “Oğuznamə”də işlənmiş “Qış közi qırağu olur” deyimindəki köz və qırov sözlərinin poetik semantikası barədə yazır: “Qışın közü qırov olur” cümləsində metaforik təfəkkürün sərrastlığı heyrətləndiricidir; poetik obraz ustalıqla yaradıldığı kimi, sətiraltı məna da sənətkarlıqla ifadə olunmuşdur: zahiri görünüşünə, rənginə görə köz qırova, qırov da közə çox bənzəyir. Lakin köz yandıran istilik mənbəyidirsə, qırov yandıran soyuqluq mənbəyidir. Demək, qırovun köz adlandırılması, xəfif bir kinayənin təcəssümü kimi başa düşülməlidir (yəni qışın qırovu da yandırır, amma qızdırmır, dondurur)”[1]. Bizə belə gəlir ki, “Kitab”ın “müqəddimə”sində işlənən “Yapa-yapa qarlar yağsa, yaza qalmaz”, “Yapağlu” gökcə çəmən güzə qalmaz” atalar sözlərində olduğu kimi, “Oğuznamə”də işlənən “Qış közi qırağu olur” deyimində də təbiət hadisəsi real, amma obrazlı şəkildə canlandırılıb. İlk olaraq qeyd edək ki, “Qış közi qırağu olur” deyimi motivləşmə baxımından folklorumuzdakı “Qış dumanı qar gətirər, yaz dumanı bar” nümunəsi ilə səsləşdiyi üçün belə yozula bilər: “Qış közü (günəşi) qırov yaradar (gətirər)”. Bu mənada S.Əlizadənin “...qırovun köz adlandırılması, xəfif bir kinayənin təcəssümü kimi başa düşülməlidir (yəni qışın qırovu da yandırır, amma qızdırmır, dondurur)” fikrini eynilə qəbul etmək olmaz. Belə ki, “qırov” “payızın axırlarında soyuqlar düşəndə gecələr yerə, yarpaqlar və s. üzərinə kiçik kristallar şəklində qonan qar kütləsi, şehin donmuş zərrələri”[2] mənasındadır. Bu isə o deməkdir ki, “qırov” Günəş işığı zəiflədiyi, közərdiyi zaman kəsiyində, yəni payızın (əslində, güzün) axırlarında yaranır. Deyimdəki “qış közi” ifadəsi də məhz qış günəşi, yaxud qışda (əslində, payızın sonlarında) günəş işığının azalması, közərməsi mənasına uyğun gəlir. Deməli, deyimdəki ilkin məna belə yozula bilər: “Qı-

[1] S.Əlizadə. Müdriklərin sönməyən işığı. Oğuznamə. Bakı, 1987, səh.14.
[2] Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. I cild, Bakı, 1964, səh.521.

şın közü (günəşi) qırov yaradır”. Heç şübhəsiz ki, həmin deyimdəki məcazi məna da bu kontekstdən kənar deyil. Bu qeydlər “Qış közi qırağu olur” deyimindəki “köz” sözü ilə payız anlamlı “güz” sözü arasında məntiqi bağlılıq görünür” – qənaətini də söyləməyə imkan verir.

“Kitab”da işlənən “güz” sözünün səciyyəvi cəhətləri ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

− konkret zaman kəsiyini ifadə edən bir söz kimi çıxış edir: “Yapağlu gökçə çəmən güzə qalmaz” (D-3);

− “güzin” sözündə kök morfemi kimi işlənməsi müşahidə olunur: “Bir yazın, bir güzin buğayla buğrayı savaşdırarlardı” (D-15). Buradakı “güzin” payızda anlamlı düzəltmə zaman zərfidir, müasir ədəbi dilimiz üçün arxaikləşmiş vahidlərdəndir;

- bir sıra təşbehlərdə semantik dinamika məhz “güz” sözü ilə başlanır: “Güz almasına bənzər al yanaqlım!” (D-12); “Güz alması kibi al yanağını tartdı, yırtdı” (D-92). “Güz” sözü, daha dəqiqi, “güz alması” (payız alması) ifadəsi ilə başlanan bu təşbehlərdən birincisində qadın obrazının gözəlliyi, ikincisində isə onun qəmli, kədərli anları qabardılır...

Yuxarıdakı dil faktları və şərhlər göstərir ki, “güz” sözü ədəbi dilimizə qaytarılmalıdır: birincisi, ona görə ki, qədim türk abidələrində, xüsusən də “Kitab” kimi sanballı bir abidənin dilində intensiv şəkildə işlənib; ikincisi, müasir ədəbi dilimizdəki “payız” sözü fars mənşəlidirsə (“payız” bəzi araşdırmalarda qıpçaq mənşəli söz kimi göstərilir), bərpa etmək istədiyimiz “güz” sözü türk mənşəlidir; üçüncüsü, “güz” sözü formasına görə müasir ədəbi dilimizdə ilin fəsillərinin adlarını bildirən sözlərə çox yaxındır. Konkret desək, bu sözlərin dördü də (yaz, yay, güz, qış) üç səsdən ibarətdir, ən əsası isə dördü də örtülü-qapalı heca tipindədir. “Payız” sözü isə bu sistemə daxil ola bilmir; dördüncüsü, yaz, yay və qış sözləri kimi “güz”də Günəş işığının düşmə dərəcəsinə uyğun olaraq yaradılıb; beşincisi, “güz almasına bənzər al yanaqlım!” kimi obrazlı ifadələrdəki “güz” sözü “payız”la əvəzlənərək oxuculara təqdim olunur ki, bu da həmin ifadələrin poetik çəkisini xeyli

azaldır; altıncısı, "güz" sözü şivələrimizin əksəriyyətində mühafizə olunur ki, bu da onun ədəbi dilimizdə sabitləşməsinə təkan verə bilər.

Qış. İlin fəsillərindən dördüncüsünün "qış" sözü ilə ifadə olunması təsadüfi deyil. Belə ki, qış fəsli şimal yarımkürəsində dekabrın 22-dən martın 21-nə və ya 22-nə qədər davam edir. Bu dövrdə Azərbaycanda və onunla eyni enlikdə olan ölkələrin ərazisində Günəşin düşmə bucağı 26,5°-yə bərabər olur, bu zaman kəsiyində gündüz qısa, gecə isə uzun olur. Bu hadisələrin assosiativliyi azalmaq, gödəlmək anlamlı "qısalmaq" sözünü yada salır. Bu sözün kök morfemi (qıs) isə fəsil anlamlı "qış" sözü ilə səsləşir, daha doğrusu, s → ş səs əvəzlənməsi nəzərə alınmazsa (belə bir səs keçidi türk dilləri üçün səciyyəvidir), tam eyni fonetik tərkibli sözlər hesab oluna bilər. Bu da, heç şübhəsiz ki, "qısalmaq" sözünün çoxmənalılığı ilə bağlıdır. Bu mənada həmin zaman kəsiyinin (22 dekabrdan – 22 marta qədər) "qış" sözü ilə ifadə olunması təbii görünür. Digər tərəfdən, bu fikri M.Kaşğarinin "Divan"ındakı "çəkilmək" anlamlı "kışar" sözü də qüvvətləndirir: "...Günəş göyün ortasından çəkilsə, yenə də belə deyilir. Kışar–kışmaq)"[1]. "Qış" sözü ilə bağlı dediklərimizi belə modelləşdirmək olar: "kış + ar = kışar → kış = qış".

İlin ən soyuq fəsli anlamlı "qış" sözü "Kitab"da cəmi bir dəfə işlənib: "Qışda-yazda qarı-buzı ərinməyən Qazılıq tağına gəldi, çıqdı" (D-26). Bu cümlədəki "qışda" sözünü belə səciyyələndirmək olar: zaman məzmunlu isim əsasında düzəlmiş zaman zərfidir; antonimi (yazda) ilə yanaşı işlənib; bədii təyin daxilində ilk söz kimi çıxış edib, daha doğrusu, bədii təyindəki semantik dinamika məhz "qışda" sözü ilə başlanıb...

365 gün mənasını ifadə edən yıl//yil (il) sözü

Məlumdur ki, Yerin Günəş ətrafında fırlanma müddəti 365 gün 5 saat 48 dəqiqə 46,1 saniyədir. Bu zaman kəsiyi qədim türk

[1] M.Kaşğari. Divanü lüğat-it-türk. III c., Bakı, 2006, səh.179.

dilində yıl//yil sözü ilə ifadə olunub. Müasir ədəbi dilimizdə isə "il" şəklində sabitləşib. Sual yaranır: 365 günü əhatə edən bir zaman kəsiyi qədim türk dilində nə üçün məhz yıl//yil sözü ilə ifadə olunub? Bunların arasında hansı semantik bağlılıq var? Qədim türk dilində yıl//yil sözünün mənasına diqqət yetirək. Məsələn, "Oğuznamə"də işıqlandırmaq, parlatmaq anlamlı "yıldırmaq" sözünə rast gəlinir: "Yıldırayıq yana gəlsə, yaza bun yoq". Bu deyimdəki birinci söz məhz işıqlandırmaq mənasındadır. Yaxud "Yalab-yalab yalabıyan incə tonlum!" ("Kitab") misrasındakı "yal" kök morfeminin parlaq mənasında işlənməsi açıq-aydın şəkildə görünür. Bir cəhəti də qeyd edək ki, yıldız (ulduz), yıldırım (ildırım), yılğım (ilğım) kimi sözlərin ilk hissəsindəki "yıl"da parlaq, işıqlı anlamlıdır. Bu tip sözlərin "yal" kök morfemindən törəmə olması türkologiyaya bəllidir: "Azərbaycan dilində "al" kökü yaldız sözündə də işlənir. Ona görə də daha qədim dövrdə "al" sözünün "od" anlamlı "yal" kökündən törəmə ehtimalı vaxtilə Q.Vamberi tərəfindən irəli sürülmüşdür. O, "al" sözünü "parlamaq" anlamında olan "yal" sözü ilə bağlamışdır"[1]. Bu mənada 365 gün anlamlı yıl//yil sözünü də həmin semantik şaxəyə daxil etmək olar: birincisi, ona görə ki, yıl//yil sözü fonetik tərkibcə həmin vahidlərə çox yaxındır; ikincisi, yaz, yay, güz (payız) fəsillərini əhatə edən ayların və ya günlərin cəmi yıl//yil adlanır ki, bu da təsadüfi deyil. Belə ki, fəsil adları məhz Günəşin (işığın) düşmə dərəcəsinə uyğun şəkildə adlandırılıb (əvvəlki səhifələrə bax). Qeyd etdiyimiz kimi, qədim türk dilində yıl//yil sözü həm də işıq mənasında işlənib. Bu mənada belə bir bərpa məqbul hesab oluna bilər: Günəş yılı//yili = Günəş işığı. Deməli, parlaq, işıq anlamlı yıl//yil sözü əsasında zaman məzmunlu yil (il) ismi yaranıb – qənaətinə gəlmək mümkündür. Bir məsələni də qeyd edək ki, Günəşin (işığın) bir gün (24 saat) ərzində keçməsi və görünməsi "gecə" və "gündüz" sözləri ilə ifadə olunubsa, 365 gecə və gündüzü əhatə edən zaman kəsiyi də (Yerin Günəş ətrafında fırlanma müddəti)

[1] F.Cəlilov. Azərbaycan dilinin morfonologiyası. Bakı, 1988, səh.150-151.

işıq anlamlı yıl//yil sözü ilə adlandırılıb. Deməli, bu tip sözlərin hər biri Günəş və onun hərəkət trayektoriyasına uyğun şəkildə yaradılıb.

“Kitab”da “yil” sözünün işlənmə məqamlarına diqqət yetirək:

– birinci növ təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfi kimi işlənib: “Qız, sən maŋa **bir yil** baqğıl!” (D-261);

– “yildə” zaman zərfində kök morfemi kimi çıxış edir: “Bir yildə gəlməzsəm, iki yil baqğıl!” (D-261). Bu cümlədəki “yildə” zaman zərfi də birinci növ təyini söz birləşməsinin əsas tərəfi kimi işlənib. Diqqətçəkən məqamlardan biri də budur ki, yil və yildə sözləri “Kitab”ın dilində daha çox I növ təyini söz birləşməsinin 2-ci tərəfi kimi çıxış edir: “**İki yildə** gəlməzsəm, **üç yil** baqğil!” (D-261).

Vaxt, zaman anlayışını ümumi şəkildə ifadə edən sözlər

Çağ. Vaxt, zaman anlamlı “çağ” sözünə Kitab”da beş dəfə rast gəlinir: “Ağlı-qaralı seçilən çağda” (D-21); “Qalın Oğuzıŋ gəlini-qızı bəzənən çağda” (D-21); “Bəg yigitlər cilasınlar birbirinə qoyulan çağda” (D-21)... Bu nümunələrin hər üçündə “çağ” sözü ismin yerlik halında işlənib, eyni zamanda hər üç məqamda “çağ” sözünün indiki zaman məzmunlu -an[2] feli sifət şəkilçili sözdən sonra (seçilən, bəzənən, qoyulan) işlənməsi özünü göstərir. Bu da mətndəki poetik semantikanı, eləcə də eyni zamanlılığı qabarıq şəkildə nəzərə çarpdırma ilə bağlıdır.

Dəm. Fars mənşəli an, vaxt, zaman anlamlı “dəm” sözü, əsasən, üç məqamda müşahidə olunur: “ol” sözü ilə birlikdə keçmiş zaman məzmunu ifadə edir. “Məgər **ol dəm** Bayındır xan bəglər ilə seyrana yetmişlərdi” (D-216); “həman” sözü ilə birlikdə indiki zaman məzmunu ifadə edir: “Dedi, **həman dəm** günbəd yarıldı, yedi yerdən qapu açıldı” (D-229); keçmiş zaman məzmunlu -dığıŋ feli sifət şəkilçili sözlə birlikdə keçmiş zaman məzmunu ifadə

edir: “Evin **yağmalatdığıŋ dəm** Taş Oğuz bilə bulınmadı, səbəb, oldur” (D-292). Bu nümunələrin hər üçündə “dəm” sözü I növ təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfi kimi işlənib: ol dəm, həman dəm, evin yağmalatdığıŋ dəm.

Məhəl. Ərəb mənşəli, “vaxt”, zaman” anlamlı bu söz “Kitab”da iki məqamda müşahidə olunur: birləşmə daxilində “ol” işarə əvəzliyi ilə birlikdə keçmiş zaman məzmunu ifadə edir: “**Ol məhəldə** Qanturalınıŋ babası-anası çıqa gəldi” (D-194); birləşmə daxilində “bu” işarə əvəzliyi ilə birlikdə indiki zaman məzmunu ifadə edir: “**Bu məhəldə,** sultanım, Salur Qazanla Qaraca çoban çapar yetdi” (D-56).

“Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənən (on dəfə işlənib) “məhəl” sözü ədəbi dilimiz baxımından arxaizmdir. Şivələrimizdə isə “Kitab”dakı, həm də mənbə dildəki forma və semantikasına uyğun işlənir. Yeri gəlmişkən, Azərbaycan dilinin Başkeçid şivəsində məhəl//məhəli şəklində mühafizə olunan bu sözə V.Canqidze tam başqa bucaqdan yanaşıb. Müəllifə görə, türkmən dilindəki “maxal” Başkeçid şivəsində “məhəli” şəklində mühafizə olunur[1]. Bu fikirlərlə razılaşmaq olmaz: birincisi, “məhəl” sözü dilimizə türkmən dilindən yox, ərəb dilindən daxil olub; ikincisi, həmin söz təkcə Başkeçid deyil, ümumən qərb şivələri üçün səciyyəvidir; üçüncüsü, məhəl sözü qərb şivələrində iki formada mühafizə olunur: məhəli, məhəl.

Son. “Axır” anlamlı bu sözün “Kitab”dakı səciyyəvi cəhətlərini belə ümumiləşdirmək olar: sinonimi ilə yanaşı işlənib (bir neçə dəfə). “Axır- soŋ ucı” ölumlü dünya!” (D-65); “uc” sözündən əvvəl işlənməklə zaman mənasını, zaman hüdudunu ifadə edib (bu semantik yük birinci cümlədəki “son” sözünə də aiddir). “Soŋ ucı ölümli dünya!” (D-201). Bu tipli cümlələr daha çox boyların sonunda Dədə Qorqudun dilindən verilib. Müqayisələr göstərir ki, “soŋ” sözü digər obrazların dili üçün səciyyəvi deyil. Daha dəqiqi,

[1] В.Джангидзе. Дманисский говор казахского диалекта азербайджанского языка. Баку, 1965, с.96.

cəmi bir dəfə Qazan obrazının dilində işlənib: “... bən ölib sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr, – deyü soŋımı aŋdım, ağladım...” (D-125).

Vədə. Ərəb mənşəli, “bir işin görülməsi üçün iki tərəfin razılığı ilə müəyyən edilmiş “vaxt, müddət” anlamlı “vədə” sözü “Kitab”da müstəqil şəkildə yox, frazeoloji vahidlər daxilində işlənib: vədə irmək (ömrü tamam olmaq...). “Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz” (D-3); Vədə qoymaq (vaxt qoymaq). “Ulu dügüninə vədə qodı” (D-94). “Vədə eyləmək” (vəd etmək, söz vermək) tərkibi felindəki “vədə” isə “vəd” mənasındadır. “...qızımı aŋa verirəm deyü vədə eyləmişdi” (D-173). Sonuncu nümunədə vaxt, zaman mənası mətn kontekstində anlaşılır.

Vəqt. Müasir ədəbi dilimizdə “vaxt” formasında sabitləşmiş bu söz “Kitab”da ərəb dilindəki fonetik tərkibinə uyğun işlənib. “Vəqt” sözünün “Kitab”da işlənmə məqamları əsasən aşağıdakı kimidir:

− bir neçə dəfə “vəqt+in” modelində işlənib ki, bu da “vaxtda” mənasına uyğun gəlir: “Savaşdügiŋ vəqtin kəndüŋi tutdurasan” (D-143). “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində belə sadələşdirilib: “Vuruşarkən özünü tutdurasan”[1]. Buradakı “vuruşarkən” feli bağlaması “vuruşduğun vaxtda” mənasındadır;

− birləşmə daxilində “ol” işarə əvəzliyi ilə birlikdə keçmiş zaman məzmunu ifadə edib: ol vəqt (o zaman, onda, o vaxt). “…ol vəqt Qazan evin yağma edərdi” (D-293);

− “ekindü” sözündən sonra işlənməklə “günorta üstü” mənasını reallaşdırıb. Bu da, qeyd etdiyimiz kimi, günün hissələrinin adları sırasına daxildir: “...Mərə qocalar, ekindü vəqti munı maŋa çevirəsiz, yiyəm” (D-226);

− birləşmə daxilində “qocalıq” sözündən sonra işlənməklə zaman məzmunu ifadə edir: “Qocalığım vəqti aldırduğım yalŋuz oğul! – dedi” (D-141). Burada temporallığın leksik (qocalıq, vəqt), morfoloji (-duğım: keçmiş zaman məzmunlu feli sifət şəkilçisi) və

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.172.

sintaktik vasitələri (feli birləşmə:qocalığım vəqti aldurduğım – qocalığımda itirdiyim) sintez şəklindədir.

Zəman. Ərəb mənşəli, “zəmanə, dövr” anlamlı bu söz “Kitab”da mənbə dildəki fonetik tərkibinə uyğun işlənib. “Kitab”ın birinci cümləsində üçüncü sözün məhz “zəman” olması onun intensivliyini şərtləndirən bir detal kimi götürülə bilər: “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı” (D-2). “Zəman” sözünün digər işlənmə məqamları isə, əsasən, belədir:

− birləşmə daxilində “axır” sözündən sonra işlənməklə müəyyən zaman hüdudunu ifadə edir: “**Axır zəman** olıb qiyamət qopınca bu didügi Osman nəslidir” (D-2);

− Oğuz cəmiyyəti ilə bağlı müəyyən bir zaman kəsiyini reallaşdıran vahid kimi çıxış edir: “**Oğuz zəmanında** bir yigit ki evlənsə, ox atardı” (D-89);

− birləşmə daxilində “ol” işarə əvəzliyi ilə birlikdə keçmiş zaman mənasını ifadə edir: **“Ol zəmanda** Oğuz yigitlərinə nə qəza gəlsə, uyxudan gəlürdi” (D-191);

− zaman anlayışlı frazemin tərkibində müşahidə olunur: zəman dönmək (günü gəlmək, vaxtı çatmaq). “Yarınkı gün zəman dönib, bən ölıb sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr...” (D-125);

−qeyri-məhsuldar -la şəkilçisini qəbul etməklə (zəmanla) “zaman gəlmək” mənasını ifadə edir: “Zəmanla Oğuz genə yaylaya köçdi” (D-215)...

Yuxarıdakı nümunələr bir daha təsdiq edir ki, ərəb mənşəli “zəman” (zaman) sözü “Kitab”da xüsusi çəkiyə malikdir. Digər tərəfdən, onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, “Kitab”ın poetik strukturunda “zəman” (zaman) sözünün vəqt (vaxt), dəm, əyyam, vədə kimi sinonimləri də qabarıqlığı ilə seçilir. Bu cəhət M.Ə.Sabirin poetik dilində də üstün mövqedə görünür. Şairin dilindəki zaman anlayışlı sözlərə, eləcə də “zaman” sözünün sinonimlərinə müxtəlif prizmalardan yanaşan R.Məhərrəmova yazır: “...Zaman, dövr, dövran sözləri dilimizin mütləq sinonimlərindəndir. Xüsusilə da-

nışıq dilində zaman və dövr sözləri əsaslı dəyişiklik olmadan bir-birini əvəz edib işlənir. Şifahi ədəbiyyatda, xüsusən nağıllarda zaman, vaxt (keçmiş zamanlarda, keçmiş vaxtlarda) ədəbi dildə isə dövr, əsr sinonimləri işlənir. Sabirin satiralarında dövr anlayışı müxtəlif məna çalarlığı ilə zaman-əyyam-dövr-dövran-əsr ilə də ifadə olunmuşdur: "Getdi o zaman xalq sizə eyləyə hörmət... Ax keçən əyyam olasan indilər!..."[1]. Bütün bunlar bir daha göstərir ki, "zaman" sözünün sinonimliyi ədəbi dilimizin zənginliyi, həm də təkmilləşməsi ilə bağlıdır.

Temporal sifətlər (zaman məzmunlu sifətlər)

Araşdırmalar göstərir ki, "Kitab"da temporal sifətlər isim və zaman zərfləri ilə müqayisədə üstün mövqedə görünmür və cəmi bir neçə sözü əhatə edir. Bu sözlərin hər birini ayrılıqda nəzərdən keçirək:

Ağlı-qaralı. Bu söz "Kitab"ın 1988-ci il Bakı nəşrində müstəqil leksik mənaya malik düzəltmə sifətlər kimi verilib: "Ağlı, qaralı seçən çağda"[2]. Mətnin semantik yükü isə "ağlı, qaralı" düzəltmə sifətlərini bir leksik mənanı ifadə edən mürəkkəb söz kimi düşünməyə imkan verir.Təsadüfi deyil ki,"ağlı-qaralı"nı O.Ş.Gökyay da məhz mürəkkəb söz kimi təqdim edir: "Aklı karalı – alaca, iki renk, gece ile sabah arası"[3]. "Kitab"da eyni sintaktik bütöv daxilində iki dəfə təkrarlanmış "ağlı-qaralı" sözü günün hissələrindən birinin adı hesab oluna bilər.

Ötəki. "Kitab"da "gün" sözü ilə birlikdə, daha doğrusu, I növ təyini söz birləşməsinin birinci tərəfi kimi işlənməsi müşahidə

[1] R.Məhərrəmova. Mirzə Ələkbər Sabirin söz dünyası. Bakı, 2006, səh.138.
[2] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.34.
[3] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. Ankara, 2000, səh.160.

olunur: “Dün yoq, ötəki gün eviŋ bundan keçdi” (D-47). Bu cümlədəki “ötəki gün” birləşməsi “o biri gün” mənasındadır.

Yarınkı. “Sabahkı” anlamlı bu sözə “Kitab”da az təsadüf olunur: “**Yarınkı gün** zəman dönib, bən ölib sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr...” (D-125). Bir cəhəti də qeyd edək ki, “yarınkı” sözü “Kitab”da yalnız I növ təyini söz birləşməsinin birinci tərəfi kimi işlənib.

Temporal qoşmalar (zaman məzmunlu qoşmalar)

“Kitab”da zaman anlayışının ifadə olunmasında soŋra, əvvəl, bərü və s. kimi qoşmaların da rolu qabarıq şəkildə görünür. Həm qoşma, həm də zaman zərfləri kimi işlənmiş bu tip vahidlərin hər birinə mətn daxilində diqqət yetirək:

Bərü. Bu söz “Kitab”da zərf və qoşma kimi müşahidə olunur: zərf kimi – “Bərü gəlgil, başum bəxti, evüm təxti!” (D-12); qoşma kimi. “Ərə varalıdan **bərü** dəxi qarnım toymadı” (D-8). Bu cümlədəki “bərü” qoşması -dan çıxışlıq hal şəkilçisi qəbul etmiş feli bağlamadan (-alı şəkilçili feli bağlama) sonra işlənməklə zaman mənasının reallaşmasına xidmət edir. Daha dəqiqi, feli bağlama ilə birlikdə hərəkətin başlanğıc zamanını bildirib. Müasir ədəbi dilimiz üçün səciyyəvi olmayan “bərü” qoşmasını H.Mirzəzadə belə səciyyələndirir: “Bərlu qoşması müasir canlı danışıq dilində və ya dialektlərimizdə feli bağlama şəkilçisi -əli, -alı ilə əvəz edilərək zaman məzmununu mühafizə edir: alandan bəri (bərlu) – alalı; oxuyandan bəri (bərlu) – oxuyalı və s.” [1].

Soŋra. “Son+ğaru” modelinin inkişafı əsasında yaranmış bu söz “Kitab”da təkcə gələcək zaman məzmunlu zərf yox, həm də qoşma kimi üstün mövqedə çıxış edir: zaman zərfi kimi: “**Soŋra** oğlana gərək olur, a bəglər!” (D-126); qoşma kimi: Öylədən

[1] H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 1990, səh.196.

soŋra (öynədən sonra). “Öylədən soŋra evinə gəldi” (D-8); andan soŋra (ondan sonra) “Andan soŋra Qazan ilə işimiz xeyir ola!” (D-295). Bəzi cümlələrdə “soŋra” qoşmasının ellipsisə uğraması müşahidə olunur. Məsələn, “Emdi mən varayım, əlin-ayağın bağlıyayım, andan siz gələsiz” (D-266) cümləsində “andan” sözündən sonra “siz” sözü işlənib. Əslində isə belə olmalı idi: “andan soŋra”. Həmin cümlənin sadələşdirilmiş şəkli də dediklərimizi təsdiqləyir: “İndi mən gedim, əl-ayağını bağlayım, ondan sonra siz gələrsiz”[1].

Əvvəl. Ərəb mənşəli “əvvəl” sözü “Kitab”da iki məqamda özünü göstərir: keçmiş zaman məzmunu ifadə edən zərf kimi. “Qızlarıŋ yolu **əvvəldir, əvvəl** sən at!” (D-199); keçmiş zaman məzmunlu qoşma kimi. “Oğuzıŋ ögincə bundan **əvvəl** kimsə köçməzdu” (D-214). Bu cümlədəki “əvvəl” qoşması çıxışlıq hal şəkilçisi qəbul etmiş sözlə birlikdə (bundan) hadisənin baş verdiyindən əvvəlki zamanı, konkret desək, keçmiş zamanı ifadə edir.

Dəkin. Çoxmənalı “dəkmək” felindən törəmə hesab olunan bu qoşma “Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənir: “Şimdiyə dəkin Qazanıŋ evin bilə yağma edərdik” (D-292); “Qırq günə dəkin sıravardı geyəgüz” (D-89)... Birinci nümunədəki “dəkin” qoşması hərəkət və əlamətin qurtaracaq zamanını, ikinci nümunədə isə müəyyən zaman kəsiyini ifadə edir. Amma burada onu da qeyd etmək yerinə düşür ki, “dəkin” qoşması hər iki halda zaman zərfliyinin yaranmasında iştirak edib. “Kitab”dakı “dəkin” qoşması müasir ədəbi dilimizdə şəkilçiləşib, konkret desək, -dək şəklində sabitləşib.

“Kitab”da eyni mənanı ifadə edən iki qoşmanın paralel işlənməsinə təsadüf olunur: “Öyləyədəncə gəzdi” (D-8). Buradakı -dən və -cə qoşmaları “günorta” anlamlı “öylə” sözündən sonra işlənməklə müəyyən bir zaman həddini ifadə edir. Bu qoşmaların “Kitab”dakı funksiyasına, eyni zamanda müxtəlif şəkillərdə transkripsiya olunması kimi məsələlərə S.Əlizadə tarixi-linqvistik müs-

[1] Kitabi-Dədə Qolrqud. Bakı, 1988, səh.211.

təvidə aydınlıq gətirib: "Öyləyədəncə... Drezden nüsxəsində zaman mənalı "öylə" ismi ilə "dən", "cə" (cən) qoşmalarının paralelizmi və şəkilçiləşib zərf əmələ gətirməsi daha inandırıcıdır.

V-də (Vatikan nüsxəsi – Ə.T.) isə "dəgincə" feli bağlaması işlədilmişdir"[1]. Müəllif haqlıdır. Amma "öyləyədəncə" "öynəyədək" formasında sadələşdirilə bilirsə, deməli, -dən və -cə morfemləri müəyyən zaman həddini bildirən qoşmalar kimi izah oluna bilər.

Yuxarıdakı qoşmaların ismin halları ilə işlənmə səviyyəsini belə qruplaşdırmaq olar: yönlük hal tələb edənlər (-dəkin, -dən, -cə); çıxışlıq hal tələb edənlər (bərü, soŋra, əvvəl).

Zaman məzmunlu bağlayıcı sözlər

Q.Kazımov haqlı olaraq qeyd edir ki, "elmi ədəbiyyatda bağlayıcı sözlər mənşə etibarilə yalnız nisbi əvəzliklərlə məhdudlaşdırılır. Verilən fakt və nümunələr isə bağlayıcı sözlərin əvəzliyin başqa növləri və başqa nitq hissələri ilə bağlı olduğunu göstərir. Misallara diqqət yetirək: o gündən ki, nə zaman ki ..."[2]. "Kitab"dakı bağlayıcı sözlərə, o cümlədən zaman məzmunlu bağlayıcı sözlərə də məhz bu kontekstdə yanaşmaq lazım gəlir. "Kitab"da zaman budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələr rəngarəngliyi ilə diqqəti cəlb edir. Bu tip tabeli mürəkkəb cümlələrdə budaq cümlənin baş cümləyə bağlayan vasitələr sırasında bağlayıcı sözlər də qabarıq şəkildə müşahidə olunur. Müasir dilimizdə olduğu kimi, "Kitab"dakı bağlayıcı sözlər də, əsasən, budaq cümlələrin əvvəlində işlənib: qaçan (haçan). "Qaçan Qazan evin yağmalatsa, hələlınıŋ əlin alur, tışra çıqar, andan yağma edərdi" (D-291); qaçan kim (haçan ki). "Qaçan kim Budaq atsa, Beyrək "Əlüŋ var olsun! – dedi" (D-107); ol vəqt kim (o vaxt ki, o zaman ki). "Mərə Qılbaş, ol vəqt kim Üç, Boz oq yığnaq olsa, ol vəqt Qazan evin

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.228.
[2] Q.Kazımov.Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000, səh.309.

yağma edərdi" (D-293). Burada bir həqiqəti də qeyd edək ki, zaman anlayışlı bağlayıcı sözlər "temporallıq sahəsinin uzaq periferiyasına aid edilir"[1].

Zaman anlayışlı frazeoloji vahidlər

"Kitab"da frazeoloji vahidlər rəngarəngliyi və zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir. Qorqudşünaslıqda bu tip vahidlərin səciyyəvi cəhətlərindən, eyni zamanda leksik-semantik qruplarından kifayət qədər bəhs olunsa da, zaman anlayışlı frazeoloji vahidlərə, demək olar ki, münasibət bildirməyib. Fikrimizcə, "Kitab"dakı temporal frazeoloji vahidlərin araşdırılması təkcə zaman anlayışının uzaq periferiyasını müəyyənləşdirməyə yox, həm də "Kitab"dakı bir sıra gizli məqamları aşkarlamağa, ümumən dilimizdəki zaman anlayışlı frazemlərin inkişaf tarixini izləməyə imkan verə bilər. Bəri başdan qeyd edək ki, "Kitab"dakı zaman anlayışlı frazeoloji vahidlərin əksəriyyətinin tərkibində gün, dün (gecə), vədə, gecə, gündüz kimi zaman məzmunlu isimlər işlənib. Amma bu da var ki, bir sıra frazeoloji vahidlərin tərkibində zaman anlayışlı sözlər iştirak etməsə də, zaman mənası frazeoloji vahidin ümumi semantik yükündə açıq-aydın şəkildə müşahidə olunur. Bu mənada "Kitab"ın dilindəki zaman anlayışlı frazeoloji vahidləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

− ***tərkibində zaman məzmunlu sözlər iştirak edən frazeoloji vahidlər***:

dün qatmaq (gecəni gündüzə qatmaq). "Dün qatdı, yort eylədi" (D-263);

dünli-günli yortmaq (gecəli-gündüzlü at çapmaq). "Üç gün dünli-günli yortdı" (D-263);

[1] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası.Bakı,2007,səh.69.

güni gəlmək (günü gəlmək). Bu frazemin Uruzun dilindən verilmiş parçada altı dəfə təkrarlanması ilə poetik məna qüvvətləndirilib:

“Güni gəldi, ağ meydanda səgirdərin sənıŋ içün!..
Güni gəldi, qaba qarın-geŋ köksdə oynadam sənıŋ içün!...
Güni gəldi, sası dinlü kafər başın kəsdirəyim sənıŋçün...
Güni gəldi, yeŋ-yaqalar dikdürəyim sənıŋçün...
Güni gəldi, qaba çomaq altında yorğadım sənıŋ içün...
Güni gəldi, kafər başın kəsdürəyim sənıŋçün” (D-129);

sağış güni (sayılan gün). “Sağış günində ayna görkli...” (D-6);

qiyamətin bir güni (qiyamətin bir günü). “Qiyamətin bir güni oldı. Bəg nökərdən, nökər bəgdən ayrıldı” (D-152);

qiyamət güni əli yaxasında olmaq. “Yarın qiyamət günində mənim ələm Qazan xanıŋ yaqasında olsun, mənim qanım Aruza qoarsa!” – dedi” (D-298);

günlərdə bir gün (günlərin bir günü). “Günlərdə bir gün Düzmürd qələsinə gəldi” (D-202). E.Tağıyeva “amanın bir günü”, “günlərin bir günü”, “gecənin bir aləmi” kimi frazeoloji vahidlərdən bəhs edərkən göstərir: “Günlərin bir günü üçüncü növ təyini söz birləşməsi quruluşunda formalaşmışdır və xalq danışıq dili, şifahi xalq ədəbiyyatının dili üçün xarakterik formadır. Burada “gün” sözünün iki dəfə təkrar olunması obrazlılıq yaratmağa xidmət edir. Təsadüfi deyil ki, həmin ifadə “günlərin birində” formasında da işlədilir. Hər iki formada “bir” birləşmə üçün əhəmiyyətli rol oynayır”[1]. Bu fikirləri eynilə qəbul etmək olmaz. Çünki “günlərin bir günü” frazeoloji vahidinin ilkin forması heç də müəllifin qeyd etdiyi kimi deyil. Konkret desək, ilkin forma məhz “Kitab”dakı “günlərdə bir gün”dür. Bu frazemin ilk sözündəki -də çıxışlıq hal şəkilçisi funksiyasındadır, yəni yerlik hal çıxışlıq halın qrammatik semantikasını yerinə yetirib. Bu isə “Kitab”dakı həmin

[1] E.Tağıyeva. Müasir Azərbaycan dilində “bir” sayının söz yaradıcılığında rolu. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası. Bakı, 2013, səh. 106.

frazemi “günlərdən bir gün” şəklində sadələşdirməyə imkan verir. Yeri gəlmişkən, “Kitab”ın dilindəki “günlərdə bir gün” frazemi “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində düzgün sadələşdirilib: **“Günlərin bir günü** Düzmürd qalasına gəldi” (səh.192). Bütün bu qeydlər onu deməyə əsas verir ki, “günlərdə bir gün” frazemi dilimizin sonrakı inkişaf dövrlərində müəyyən deformasiyalara uğrayıb. Yəni birinci sözdəki -da şəkilçisinin (-dən funksiyalı) -in yiyəlik hal şəkilçisi ilə əvəzlənməsi (günlərdə-günlərin) və sonuncu komponentin (gün)-ü mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etməsi ilə “günlərin bir günü” şəklində sabitləşib;

vədə irmək (ömrü tamam olmaq...). “Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz” (D-3);

vədə qoymaq (vaxt qoymaq. “Ulu dügünə vədə qodı” (D-94). Bu cümlədən əvvəl işlənmiş cümləyə diqqət yetirək: “Kiçi dügünin eylədi”. Deməli, “vədə qomaq” (vaxt qoymaq) frazeoloji vahidi nişanla toy arasındakı zaman kəsiyini ifadə edir – qənaətinə də gəlmək mümkündür.

Təqdim etdiyimiz zaman anlayışlı frazeoloji vahidlərin əksəriyyəti müasir ədəbi dilimizdə eynilə mühafizə olunur.

- ümumi semantik yükündə zaman mənası ifadə olunan frazeoloji vahidlər:

“Kitab”dakı “Göz açuban gördügim, Köŋül verüb sevdügim” misraları intensivliyinə və poetik siqlətinə görə xüsusilə fərqlənir. Burada ilk sevginin təməlinin çoxdan qoyulması, onun paklıq və müqəddəsliyi feli sifət tərkibi daxilindəki temporallıq vasitələri kontekstində canlandırılıb. Bu vasitələrə danışıq vaxtı və ya nitq anı baxımından diqqət yetirək: həmin misralar oğlu Uruzu axtaran Burla xatunun dilindən verilib. Bu, onu deməyə əsas verir ki, Burla xatun təqribən 40 yaşındadır. Belə bir zaman kəsiyinin ifadə olunması, heş şübhəsiz ki, temporallıq vasitələri ilə bağlıdır. Daha doğrusu, həmin zaman kəsiyi leksik (göz açmaq, könül vermək), morfoloji (-dügim keçmiş zaman məzmunlu feli sifət şəkilçisi) və sintaktik (feli sifət tərkibi) temporallıq vasitələrinin sintezi ilə reallaşdırılıb. Burada bir məqam da yada düşür: həmin misralar

Banıçiçəyin dilində, demək olar ki, eynilə təkrarlanıb: “Göz açuban gördigim, köŋül ilə sevdigim...” (D-92).

Günəş və ayın hərəkət trayektoriyasına uyğun şəkildə yaradılmış zaman məzmunlu sözlərin, eləcə də bir sıra əsas və ikinci dərəcəli morfoloji zaman göstəricilərinin ümumi mənzərəsi daha aydın görünsün, – deyə onları aşağıdakı kimi təqdim etməyi məqsədəuyğun hesab edirik:

Ayla bağlı sözlər

ay – 29, 5 gün mənasında

Günəşlə bağlı sözlər

alar taŋ (ala-toran)
gün – “24 saat” mənasında
gün – gündüz mənasında
gündüz
dün (gün) – gündüz mənasında
ekindü (günorta üstü)
günorta
dün (gecə)
gecə
dün burcuğı - gecə yarısı
dün (dünən) – keçən gün, irəliki gün
yarın (sabah)
yaz
yay
güz (payız)
qış

yıl//yil (il) – 365 gün 5 saat 48 dəqiqə 46,1 saniyə (yıl//yil morfeminin işıq mənasında işlənməsi əsas götürülə bilər)

Günəşlə bağlı yaranmış morfoloji zaman göstəriciləri:

“dön” feli əsasında yaranmış şəkilçilər:

-duq, -dük şühudi keçmiş zamanın ilkin qrammatik forması (tam sabitləşmiş forması: -dı[4])

-duq, -dük feli sifət şəkilçisi (müasir ədəbi dilimizdə sabitləşmiş forması:-dığım[4], -dığın[4], -dığı[4], -dığımız[4], -dığınız[4], -dığı[4])

-dıqda[4], -dıqca[4] feli bağlama şəkilçiləri (-dıq morfeminə görə bu sistemə daxil edilir)

işıq anlamlı “yar” ismi əsasında yaranmış şəkilçilər:

-ur, -ür, -ar, -ər indiki və gələcək zaman şəkilçiləri (müasir forması: -ır[4] (indiki zaman), -ar[2] (qeyri-qəti gələcək)

-acaq[2] qəti gələcək zaman şəkilçisi (“-a+caq” modelindəki “-a” elementinin “yar” ismi əsasında yarandığı ehtimal edilir)

-ar[2]//-an[2] feli sifət şəkilçisi:

-anda[2], -araq[2], -arkən[2] feli bağlama şəkilçiləri (-ar[2] //-an[2] morfeminə görə bu sistemə daxil edilir)

Təqdim etdiyimiz söz və şəkilçi morfemlərinin hər biri qədim türk dilinin zənginlik göstəriciləri kimi çıxış edir.

TEMPORALLIĞIN QRAMMATİK ŞƏKİLÇİLƏRLƏ İFADƏSİ

Heç şübhəsiz ki, temporallığın qrammatik şəkilçilərlə ifadəsi dedikdə, ilk növbədə, felin zaman formaları yada düşür. Türkologiyada, o cümlədən Azərbaycan dilçiliyində felin zamanları həm şəkil kateqoriyası (xəbər şəkli), həm də zaman kateqoriyası daxilində təqdim olunur. Necə təqdim olunmasından asılı olmayaraq temporallığın qrammatik şəkilçilərlə ifadəsi ayrılıqda, həm də sistemli şəkildə tədqiq olunmalıdır.

Ümumi dilçilikdə birmənalı olaraq göstərilir ki, qrammatik zaman kateqoriyası birbaşa şüurumuzdan asılı olmayaraq mövcud olan, təkrarlanan obyektiv zamanla bağlıdır. Yəni qrammatik zamanın nüvəsində məhz obyektiv zaman dayanır.

Dilimizdəki qrammatik zaman formaları, əsasən, bunlardan ibarətdir: keçmiş zaman (şühudi keçmiş, nəqli keçmiş), indiki zaman, gələcək zaman (qəti gələcək, qeyri-qəti gələcək). Dilçiliyimizdə qrammatik zaman formaları müxtəlif başlıqlar altında öyrənilib. Məsələn, İ.Tahirovun fikrincə, qrammatik zamanın morfoloji komponentləri iki yerə bölünür: əsas morfoloji komponentlər; ikinci dərəcəli morfoloji komponentlər[1]. Müəllifin mövqeyi düzgündür. Amma qrammatik zaman formaları kontekstində əsas və ikinci dərəcəli morfoloji göstəricilər daha məqbul hesab oluna bilər. Fikrimizcə, "Kitab"dakı hər bir qrammatik zaman məhz əsas və ikinci dərəcəli morfoloji göstəricilər baxımından izah olunmalı, bu göstəricilərin hər birinin inkişaf tarixi izlənilməli, qrammatik semantikası dəqiqləşdirilməli, müasir ədəbi dilimizdə sabitləşməsi və s. kimi məsələlərə aydınlıq gətirilməlidir. Bəri başdan deyək ki, tədqiqatın bu müstəvidə aparılması "Kitab"ın məhz Azərbaycan dilində yazılması ilə bağlı çoxsaylı arqumentlərin də sırasını zənginləşdirə bilər. Məsələn, bir daha təsdiqlənə

[1] İ.Tahirov. İngilis və Azərbaycan dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.155-210.

bilər ki, "Kitab"da işlənmiş -ub, -üb nəqli keçmiş zaman şəkilçisi (Yürəginə qaynar yağlar **qoyulubdır?;** Kölgəlicə qaba ağacım **kəsilübdir**) Türkiyə türkcəsində işlənmir, müasir Azərbaycan ədəbi dilində isə -mış[4] şəkilçisinin qrammatik sinonimi kimi intensivliyi ilə diqqəti cəlb edir. Yaxud bir daha aydın olar ki, "Kitab"ın dilindəki -ar, -ər, -ur, -ür indiki zaman (həm də gələcək zamanın forması kimi işlənib) şəkilçisi ("Oğlancuğın öldi bilur") müasir Türkiyə türkcəsində -yor, türkmən dilində -yar, -yər şəklindədirsə, müasir Azərbaycan ədəbi dilində "Kitab"dakı formasına uyğundur, daha dəqiqi, -ır[4] şəklindədir...

Keçmiş zamanın əsas morfoloji göstəriciləri

Türkologiyada keçmiş zamanın şühudi və nəqli olmaqla iki yerə bölünməsindən, qrammatik göstəricilərinin etimologiyası və semantikasından kifayət qədər bəhs olunub. M.Kaşğari, M.Kazım bəy, N.K.Dmitriyev, A.N.Kononov, Ə.Dəmirçizadə, A.Axundov kimi görkəmli alimlərin keçmiş zamanla bağlı dəyərli tədqiqatları bu gün də öz əhəmiyyətini itirməyib. Burada M.Kaşğarinin bir fikrini xatırlatmaqla kifayətlənmək olar: "Təsirsiz feillərdə keçmiş zamanda əksər hallarda -mış, -miş əlavə olunur: əvgə barmış= mənim xəbərim olmadığı halda evə gəlmiş; ol manqa kəlmiş=mənim xəbərim olmadan mənim yanıma gəlmiş cümlələrindəki kəlmiş, barmış sözləri kimi... bardı, kəldi sözlərindəki keçmiş zaman felinin şəkilçisi olan -dı, -di əvəzinə, burada –mış, -miş əlavə olunur. Bunların arasındakı fərq ondadır ki, söyləyən adam işin və hərəkətin icrası zamanı orada hazır olur və şahidlik edir... "bardı" deyilən zaman o getdi, mən də onun getdiyini gözlərimlə gördüm deməkdir. Lakin -mış, -miş şəkilçisi hal və hərəkətin söyləyən adamın orada olmadığı bir zamanda icra edildiyini bildirir... ol barmış, ol ketmiş deyilir ki, o getmiş, mən getdiyini görmədim, o gəlmiş, mən gəldiyini görmədim deməkdir" ("Divan", II, 77). "Kitab"ın dilində işlənmiş keçmiş zamanın qrammatik formaları məhz bu cür tədqiqatlar müstəvisində işıqlandırılmalıdır.

Şühudi keçmiş zaman. İş və hərəkətin icra olunduğunu şahidlik yolu ilə bildirən şühudi keçmiş zamanın “Kitab”dakı qrammatik forması belədir: -dı, -di. Bu şəkilçinin etimologiyası ilə bağlı belə bir ehtimalı qeyd etmişik (əvvəlki səhifələrdə ətraflı verilib): dönq (Günəşin dönməsini (əyilməsini) ifadə edən “dön” felinin ilkin formalarından biri) → dünq → düq (keçmiş zamanın ilkin forması) = -dı[4] (şühudi keçmiş zamanın tam sabitləşmiş forması). “Kitab”da şühudi keçmiş zamanın ilkin (-dıq) yox, tam sabitləşmiş qrammatik forması (-dı, -di) müşahidə olunur:

I şəxsin təkində: bindim. “Yelisi qara Qazlıq atın bütün bindim”;

II şəxsin təkində: baqdıŋ, sevindiŋ. “Solına baqdıŋ, çoq sevindiŋ”;

III şəxsin təkində: turdı, kişnədi. “...iki ayağının üzərinə turdı, kişnədi”;

I şəxsin cəmində: asi oldıq, and içdik. “Qazana biz asi oldıq, and içdik”;

II şəxsin cəmində: “Bir əski qaftan verdiŋüz...”;

III şəxsin cəmində: yortdılar. “Yedi gün yedi gecə yortdılar”.

Nümunələr bir daha sübut edir ki, “Kitab”dakı -dı, -di şühudi keçmiş zaman şəkilçisi və ondan sonra işlənmiş şəxs sonluqları, əsasən, müasir ədəbi dilimizdəki kimidir.

Araşdırmalar “Kitab”da şühudi keçmiş zaman şəkilçili feillərin üstün mövqedə çıxış etdiyini aydın şəkildə göstərir. Bu da, heç şübhəsiz ki, “Dastan” poetikası, təhkiyəçi dili ilə bağlıdır. Burada bir həqiqəti də vurğulamaq lazım gəlir: “Kitab”da sühudi keçmiş zamanda işlənmiş “Binmək” (minmək) və “yetmək” feillərinin intensivliyi boyların, demək olar ki, hər birində qabarıq şəkildə görünür. Məsələn, bindi. “Qazan... Qoŋur atın çəkdirdi, bütün bindi”; “Təpəl-qaşğa ayğırına Tondaz bindi”; yetdi. “Qazan bəgiŋ qartaşı Qaragünə çapar yetdi”; “... Boz ayğurlu Beyrək çapar yetdi”. Birmənalı olaraq demək mümkündür ki, bu cür intensivlik at belində döyüşən, atı özünə qardaşdan artıq bilən türk ərənlərinin

“Kitab”da obrazlı şəkildə canlandırılması ilə bağlıdır. Çünki “...çapar yetdi” ifadəsindən sonra verilmiş nida cümləsi Oğuz igidlərinin Qazan xana hesabatını xatırladan ən əsas atributlardandır: “Çal qılıcıŋ ağam Qazan yetdim! – dedi”. Şühudi keçmiş zamanda işlənmiş “dəp-mək” (burada “sürmək” mənası nəzərdə tutulur) və “urmaq” (vurmaq) feillərinin mətn “daxilində ardıcıl olaraq verilməsi də “Kitab”ın dili üçün səciyyəvidir: “Qazan at dəpdi. Sügüsün çəküb əlindən aldı, dəpəsinə urdı...” Bu cür detallarda isə Oğuz igidlərinin şücaəti birbaşa həm də məhz qəhrəman və at kontekstində ifadə olunur”[1].

İ.Vəliyev XIV-XIX əsrlərə aid Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində şühudi keçmiş zamanın məna xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən ilk olaraq “Kitab”ın dilinə müraciət edib. Müəllifin diqqət yetirdiyi əsas detalları belə ümumiləşdirmək olar:

− danışanın özü keçmişdə icra olunmuş iş, hal və hərəkətin icrasında bilavasitə iştirakçıdır. O, şahid sifəti ilə keçmişdə icra olunmuş iş, hal və hərəkət barədə xəbər verir: “Şərablıydım, duymadım, nə söylədim, bilmədim”;

− danışan ikinci şəxsin təki tərəfindən keçmişdə icra olunmuş iş və hərəkəti gözü ilə görüb. O, danışıq vaxtı bu barədə şahid sifəti ilə xəbər verir: “Qalxıban Qanturalı yerindən duru gəldiŋ ... qara Qazlıq atın bütün mindin. Ala gözlü yigitlərin yanına aldın”;

− danışan keçmişdə üçüncü şəxsin təki tərəfindən icra olunmuş iş, hal və hərəkəti gözü ilə görüb. O, danışıq vaxtı bu barədə məlumat verir: “Baybura bəgin oğlancığı Beyrək, Baybecan məliyin qızın aldı, ağ otağına geri döndü, düyünə başladı”;

− danışan keçmişdə üçüncü şəxs tərəfindən icra edilmiş iş və hərəkəti bilavasitə müşahidə edib və bu barədə şahid kimi məlumat verir: “Qızlar vardılar, yemək gətirdilər, Beyrəgin qarnın doyurdular”;

− danışan keçmişdə bir neçə şəxs tərəfindən icra olunmuş iş və hərəkətin bilavasitə iştirakçısıdır. O, bu barədə şahid kimi çıxış

[1] Ə Tanrıverdi.”Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, 2012, səh.76.

edir: “Vardıq, bilmədik. Biz Qazana asi oldıq, and içdik, gəl sən dəxi and iç – dedilər”;

− keçmişdə icra olunmuş iş və hərəkətin qəti bitdiyini bildirir, icra olunmuş iş və hərəkətə danışanın heç bir şübhəsi yoxdur: “Bu məhəldə, sultanım, Slur Qazanla Qaraca Çoban çapar yetdi”;

− danışan keçmişdə bir neçə dəfə icra olunmuş iş və hərəkət haqda şahid kimi məlumat verir: “Gürzlə döyüşdülər, qara polad uz qılıc ilə dartışdılar, sərpə-sərpə meydanda qılıclaşdılar”;

− şühudi keçmiş zaman forması məlumat verənin iştirak etmədiyi, onun şahidliyi ilə icra olunmayan iş və hərəkəti bildirir: “Yel əsdi, yağmur yağdı, bükü qopdı”[1]. Türkoloji araşdırmalara istinadən söylənmiş bu fikirlərin hər biri elmi və inandırıcıdır. Müəllif şühudi keçmiş zamanın məna çalarlarını məhz mətnin ümumi semantik yükünə istinadən müəyyənləşdirib. Bu da olduqca təbii qarşılanır. Ən əsası isə yuxarıdakı qeydlər belə bir fikri reallaşdırır: “Kitab” şühudi keçmiş zamanın məna çalarları müstəvisində də böyük və zəngin görünür.

“Kitab”ın dilində xəbərdən əvvəl -di şəkilçili sözlərin işlənməsi müşahidə olunur: “Dirsə xanın xəbəri yoq, oğlancığın öldi bilir”; “Babasın öldi bilir idi”; “...oğulu evə gəldi sandım, - dedi” ... Bu tip cümlələrdəki”öldi” sözündən bəhs edən İ.Vəliyev yazır; “...A.N.Kononov **öldi** sözünü vasitəsiz tamamlıq adlandırır və göstərir ki, **“Babasın öldi bilir idi”** cümləsində iki vasitəsiz tamamlıq işlənmişdir. Budrada **babasın** və **öldi** sözləri **bilir idi** xəbərinin vasitəsiz tamamlıqlarıdır. Birincisi, **babasın** sözü idarə edilən təsirlik hal şəkilçisi qəbul etmiş vasitəsiz tamamlıq şəklindədir, ikincisi, (öldi) – yanaşan vasitəsiz tamamlıq **verba finita** kimi ifadə edilmişdir... Deməli, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində şühudi keçmiş zaman forması feli ad vəzifəsində də işlənmişdir... **öldi** sözü feli sifət kimi götürülə bilməz. Çünki həmin sözün bildirdiyi məna ilə müasir Azərbaycan dilində feli sifəti ifadə

[1] İ.Vəliyev. Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində keçmiş zamanın ifadə formaları. Bakı, 2009, səh.65-81.

edən söz (məs.; ölmüş) fərqli xüsusiyyətlərə malikdir. Məlum olduğu üzrə feli sifət cümlədə təyin rolunda çıxış edir. **Öldi** sözünün ifadə etdiyi məna isə cümlədə təyin vəzifəsində işlənə bilməz, çünki həmin sözün ifadə etdiyi məna təyinin ifadə etdiyi mənanı ehtiva edə bilmir...”[1] İlk olaraq qeyd edək ki, “babasın” sözündəki “-n” şəkilçisinə təkcə təsirlik halın ilkin forması yox, həm də yiyəlik halın ən qədim forması (-ŋ) kimi yanaşmaq mümkündür. Belə ki, “Ural-Altay dil ailəsində yiyəlik halın tarixi forma və funksiyası ədəbi dil səviyyəsində saxlanılır. Fin-uqor, samodi (məhdud dairədə), monqol dillərində yiyəlik hal - ŋ şəkilçisi ilə ifadə olunur”[2]. Deməli, “babasın” (-ŋ) və “öldi sözləri III növ təyini söz birləşməsinin tərəfləri kimi bərpa oluna bilər: “babasıŋ öldi (-dük)”. Bu isə həm də o deməkdir ki, “Babasın öldi bilir idi” cümləsində iki yox, bir vasitəsiz tamamlıq işlənib. Yeri gəlmişkən, həmin cümlənin V.V.Bartold tərəfindən rus dilinə tərcüməsi də (Он думал, что его отец умер)[3] dediklərimizi qüvvətləndirir. Amma aşağıdakı arqumentləri daha inandırıcı hesab etmək olar:

− “öldi” sözündəki -di şəkilçisi qrammatik semantikasına görə -dıq, -dik feli sifət şəkilçisi ilə eyni semantik yuvaya daxil ola bilir: müq.et: öldük bilir; öldi bilir;

− dük (-dü) feli sifət şəkilçisi müasir dilimizdə eynilə mühafizə olunur; satdıq bilir, satdı bilir ...;

− dıq formasından -dı[4] şühudi keçmiş zaman şəkilçisi törədiyi kimi, -di feli sifət şəkilçisi də yarana bilərdi. Görünür, ilkin dövrlərdə -dıq və -dı feli sifət şəkilçisi kimi paralel işlənib. Digər tərəfdən, -dı[4] formasında sabitləşən şühudi keçmiş zaman şəkilçisinə görə feli sifət şəkilçisi kimi “-dı[4]”-nın yox, məhz “-dıq”-ın sabitləşməsi təbii və məntiqli görünür. Heç şübhəsiz ki,

[1] İ.Vəliyev. Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində keçmiş zamanın ifadə formaları. Bakı, 2009, səh.101-102.

[2] M.Məmmədli. Azərbaycan dili şivələrində ismin qrammatik kateqoriyaları. Bakı, 2003, səh.65.

[3] В.В.Бартольд. Турецкий эпос и Кавказ. «Книга моего Деда Коркута. М.-Л., 1962, с.73.

diferensiallaşma prosesində bu amilin rolunu inkar etmək olmaz. Bu baxımdan “öldi bilir” modelinin “öldük (adam) bilir” mənasında olması daha ağlabatan görünür, “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində “öldi” sözünün “ölmüş “ şəklində sadələşdirilməsi də dediklərimizi arqumentləşdirir: “Babasın öldi bilir idi” – “Atasını ölmüş bilirdi” (səh.192). Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, “Kitab”dakı “öldi” formasına müasir dilimizdə də rast gəlinir. Bu tip sözləri şühudi keşmiş zamanın üslubi məqamları kontekstində şərh edən K.Bəşirov yazır: “-dı[4]” feillərə keçmiş zamanı ifadə etmək üçün qoşulsa da, bəzən üslubi məqamlarda indiki və gələcək zamanları da ifadə edə bilir. Məsələn, *Yedi var, apardı yoxdur; Öldü var, döndü yoxdur* cümlələrində hərəkət keçmişə deyil, gələcəyə tuşlanmışdır”[1].

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu cümlələrdə də -dı[4] şühudi keçmiş zamanın qrammatik forması kimi yox, feli sifət şəkilçisi kimi düşünülə bilir. Müq.et: “Yedi var, apardı yoxdur”//”Yedik (çörək, yemək, ruzi) var, apardıq (çörək, yemək, ruzi) yoxdur"; “Öldü var, döndü yoxdur”//“öldük (can) var, döndük (can) yoxdur”. Bu nümunələrdəki -di (-dik), -dı (-dıq), -dü (-dük) feli sifət şəkilçiləri gələcək zaman mənasını ifadə edir, K.Bəşirovun sözləri ilə desək, “hərəkət keçmişə deyil, gələcəyə tuşlanır”. Burada yeni bir fikir də reallaşır: “Kitab”la səsləşən bu cür detallar Azərbaycan dilinin ifadə imkanlarının rəngarəngliyi və zənginliyini sübut edir.

Dilçiliyimizdə şühudi keçmişin üslubi xüsusiyyətlərindən kifayət qədər bəhs olunub. Burada bəzi fikirlərə diqqət yetirmək lazım gəlir: “Danışan iş, hal və ya hərəkətin icrasını labüd və şübhəsiz hesab etdikdə gələcək zaman yerinə şühudi keçmiş zaman forması işlənir: Vay o zamandan ki, çiçəklər soldu, o zaman ya mənim nəhayətimdir və yaxud mən bu dünyada yoxam (C.Cabbarlı); Kim bilir, bəlkə yenə də bir-birinizə qismət oldunuz

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər. Bakı,2009,səh.136.

(İ.Əfəndiyev)"[1]. İ.Tahirov bu cür fikirlərə istinad edərək maraqlı mülahizələr irəli sürür: "...-dı[4] şəkilçili keçmiş zaman gələcək kontekstində yalnız Azərbaycan dilində işlənir. Keçmiş zamanın gələcək zaman yerində işlənməsi faktik olaraq gələcəyə aid olan hadisələrin artıq baş vermiş, icra olunmuş şəkildə təqdim edilmiş hərəkətlərin təsviri funksiyasını daşıyır. Misallar: Bu gün hələ sənə əl açır, amma sabah elə ki biləyi bərkidi, sənə əl açmayacaq... ("Ayna" qəzeti). Vay o zamandan ki, çiçəklər soldu, o zaman ya mənim nəhayətimdir və yaxud mən bu dünyada yoxam (C.Cabbarlı) ..."[2]. Türkoloji araşdırmalarda bu tip nümunələrin "Kitab"ın dili üçün də səciyyəvi olduğu göstərilir: "Gəlməz olsan Baybecan qızı Banıçiçəyi aldırdıŋ bəlü bilgil – dedi". Buradakı "aldırdın" (aldıracaqsan) sözü də "Kitab"ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını təsdiqləyir (yuxarıdakı sitata bax: "-dı[4] şəkilçili keçmiş zaman gələcək kontekstində yalnız Azərbaycan dilində işlənir).

"Kitab"ın dilində şühudi keçmiş zamanın felin şərt şəklini əvəz etməsi də müşahidə olunur: "Hər kim yedi, ol degil. Hər kim yemədi, ol Qazan xatunıdır". Bu cümlələrdəki "yedi" və "yemədi" predikatlarına -sə morfemi asanlıqla artırıla bilir: yedi=yedisə; yemədi=yemədisə.

Temporallıq və obrazlılıq məsələlərindən bəhs olunarkən o da vurğulanmalıdır ki, "Kitab"ın dilində ardıcıl verilmiş cümlələrin sonunda şühudi keçmiş zamanın morfoloji göstəricisinin (-dı[4]) təkrarlanması ilə ahəngdarlıq, melodiyalılıq yaradılıb, poetik məna qüvvətləndirilib. Burada kiçik bir parçanı təqdim etməyi zəruri hesab edirik:

"Ol gün cigərində olan ər yigitlər bəlürdi.
Ol gün müxənnətlər sapa yer gözətdi.
Ol gün bir qiyamət savaş oldu, meydan, tolu baş oldu..."

[1] Müasir Azərbaycan dili. II cild, Bakı, 1980, səh.325
[2] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.207.

Bu parçadakı cümlələr temporallığın sintaktik ifadə vasitəsi ilə başlanıb (ol gün), morfoloji ifadə vasitəsi ilə (-dı[4]) tamamlanır. Ən maraqlısı isə budur ki, keçmiş zaman mənasını ifadə edən bu vasitələrin (ol gün; -dı[4]) hər ikisi təkrarlanır, alliterativ tipli qafiyələr kimi çıxış edir.

Nəqli keçmiş zaman. Şühudi keçmiş zamandan fərqli olaraq nəqli keçmişdə icra olunmuş iş və hərəkətin nəticəsini ifadəetmə ən əsas cəhətlərdən hesab olunur. Azərbaycan dilində nəqli keçmişin iki morfoloji göstəricisi vardır: -mış[4]; -ıb[4]. İlk olaraq -mış[4] nəqli keçmiş zaman göstəricisinə diqqət yetirək.

Türkoloji ədəbiyyatda -mış nəqli keçmiş zaman şəkilçisinin ilkin forması – arxetipi kimi daha çox “-piş// puş” (A.M.Şerbak) və “bış” (B.A.Serebrennikov) morfemləri götürülür.

Müasir ədəbi dilimiz üçün səciyyəvi olan -mış[4] nəqli keçmiş zaman formasının “Kitab”dakı ümumi mənzərəsi, əsasən, aşağıdakı kimidir:

I şəxsin təkində: gəlmişəm. “Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm”;

II şəxsin təkində: böyimişsən. “Dəpəcə böyimişsən tarıca beyniŋ yoq!”;

III şəxsin təkində: dükənmiş: “Xan qızınıŋ evində qulxəlaiq dükənmiş”; ölmişdir. “...Qazan bəg, yedi yaşında bir qızcığazım ölmüşdir, kərəm eylə, aŋa binmə!”;

I şəxsin cəmindəˆbinmişüz. “Tölə-tölə şahbaz atlarını biz binmişüz”;

II şəxsin cəmində: təsadüf olunmur;

III şəxsin cəmində: asi olmuşlar. “...Taş Oğuz bəgləri sizə asi olmuşlar, bilmədik”;

Şəxslər üzrə təqdim etdiyimiz nümunələr, əsasən, müasir dilimizdə olduğu kimidir. Daha dəqiqi, burada fərq I şəxsin cəmi üzrə şəxs sonluğunda özünü göstərir: -üz (binmişüz) = -ik (minmişik).

“Kitab”ın dilində -mış[4] nəqli keçmiş zaman şəkilçisini qəbul etmiş sözün II şəxsin cəmində işlənməsinə rast gəlinməməsi

isə uyğun sintaktik mühitin olmaması ilə bağlıdır. Yeri gəlmişkən, “-mış[4]”+sınız//sız[4]” modeli XVI əsrə qədərki abidələrimizin dili baxımından o qədər də səciyyəvi olmayıb. Hətta türkoloji ədəbiyyatda bir sıra abidələrin dilində, ümumiyyətlə, işlənmədiyi qeyd olunur. Məsələn, Ş.Xəlilov XV əsr Azərbaycan yazılı abidəsi “Əsrarnamə”nin dilində -mış[4] şəkilçili nəqli keçmiş zamanın ikinci şəxsin cəmində işlənmədiyini göstərir[1].

“Kitab”da nəqli keçmişin məna xüsusiyyətləri ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar (-mış[4] formalı nəqli keçmiş nəzərdə tutulur):

− danışan icra olunmuş iş və hərəkətin qurtardığını, bitdiyini qəti şəkildə ifadə edir: “Namərd tayın **al eyləmiş**. Oquyuban bizi aldılar”;

− iş və hərəkətin qəti olaraq bitməsini deyil, nəticəyə yönəldilmə mənasını reallaşdırır: “Gen ətəgünə, tar qoltuğına qısılmağa **gəlmişəm**”.

− qeyri-müəyyən vaxtda icra olunmuş iş və hərəkətin nəticəsini ifadə edir: “Beyrəgi Qara Dərvənddə öldürmişlər...”

“Kitab”ın dilində -mış[4] nəqli keçmiş zaman şəkilçisinin ardıcıl verilmiş cümlələrdə təkrarlanması ilə yaradılmış ahəngdarlıq, melodiyalılıq da diqqəti cəlb edir:

“-miş+-əm” formasının təkrarı ilə:

Qarşu yatan qara tağını aşmağa gəl**mişəm.**
Aqındılı görklü suyını keçməgə gəl**mişəm.**
Gen ətəgünə, tar qoltuğına qısılmağa gəl**mişəm**...”

“...mış+-san” və “-miş+-sən” formalarının təkrarı ilə:

“Alan sabah turmışsan, ağ ormana gir**mişsən.**
Ağ qovağın budağından yırğayuban keç**mişsən**.
Canbacuğın ək**mişsən**.
Oq cığırın qur**mışsan,**
Adın gərdək qo**mışsan...”**

[1] Халилов Ш. Язык азербайджанского письменного памятника XV в. «Асрарнаме» (морфологические особенности). АКД, Баку, 1974, с.42.

Bu parçada qalın saitli "-mış+-san" formasının mətnin ilk və son hissələrini zəncirvari olaraq bağlaması da özünü göstərir: tur**mışsan**; gəl**mişsən**, keç**mişsən,** ək**mişsən,** qur**mışsan**, qo**mışsan.**

"-mış[4]+ -ız[4]" formasının təkrarı ilə:

...Qazan bəgüŋ dünlügü altun ban evlərini biz yıq**mışuz.**
Tölə-tölə şahbaz atlarını biz bin**muşüz.**
Qatar-qatar qızıl dəvəsini biz yet**mişüz.**
Qarıcıq anasını biz gətür**mişiz.**
Qaza bəŋzər qızı-gəlini biz yesir et**mişüz**
Qırq yigidlə Qazanıŋ oğlını biz gətür**mişiz**.
Qırq incə bellü qızla Qazanıŋ həlalını biz gətür**mişiz**...

Bu sintaktik bütövdə ahəngdarlıq yaradan vasitələrin ümumi mənzərəsi belədir: "q" samitinin alliterasiyası; "qırq" sözünün iştirakı ilə yaradılımış anafora; "biz" sözünün iştirakı ilə yaradılmış epifora; "-mış+-ız[4]" formasının istinasız olaraq misraların hamısının sonunda təkrarlanması... Bu isə o deməkdir ki, yuxarıdakı mətnin ahəngdar səslənməsində, eyni zamanda poetik mənasının qüvvətləndirilməsində "-mış[4]+-ız[4]" forması xüsusi çəkiyə malikdir.

"-mış[4] + -lar[2]" formasının təkrarı ilə (bu formaya az təsadüf olunur)

Qanturalıyı ög**mişlər.**
Görəlim, xanım, necə ög**mişlər**...

Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, "Kitab"da -mış[4] nəqli keçmiş zaman şəkilçisi icra olunmuş iş və hərəkətin nəticəsini bildirməklə yanaşı, həm də ahəngdarlıq yaradan, poetik mənanı qüvvətləndirən bir vasitə kimi çıxış edir.

-ib[4] şəkilçili nəqli keçmiş zaman. Bu şəkilçi Türkiyə türkcəsində işlənmir, türkmən dilində -ıp[4], Azərbaycan dilində isə -ıb[4] şəklində sabitləşib. "Kitab"dakı forması isə belədir: -ub, -üb: kəsilüb. "Kölgəlicə qaba ağacım kəsilübdür"; alınub. "Dünyəlikdə bir qardaşım alınubdır". Deməli, "Kitab"dakı -ub, -üb forması yal-

nız müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün səciyyəvidir. Bu da “Kitab”ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını arqumentləşdirən ən tutarlı faktlardan hesab oluna bilər. Yeri gəlmişkən, türkologiyada -ıb[4] nəqli keçmiş zaman şəkilçisinin daha çox Azərbaycan dili üçün xarakterik olması xüsusi olaraq qeyd olunur. Burada M.Erginin “bugün artık Osmanlı sahasında bu şekil (-ıb[4] nəzərdə tutulur – Ə.T.) kullanılmamaktadır” fikrinə tarixi-linqvistik müstəvidə aydınlıq gətirmiş K.Bəşirovun bir fikrini eynilə xatırlatmaq lazım gəlir: “Nəqli keçmişin -ıb[4] morfemi oğuz qrupu dillərindən daha çox Azərbaycan dilində keçmiş zaman anlayışı ifadə etmək üçün işlənir: Yaz gəlıib, qar əriyib, yollar açılıb və s. -ıb morfeminə əski Anadolu türkcəsində -ıp şəklində aktiv rast gəlinsə də, osmanlı türkcəsində artıq bu şəkilçi tək-tük sözlərdə istifadə edilmişdir”[1].

E.Əzizovun fikrincə, “Azərbaycan dilinin tarixində -ıb nəqli keçmiş zaman forması birinci şəxs tək və cəmdə də işlənmişdir, lakin bu xüsusiyyət müasir Azərbaycan dili şivələri üçün xarakterik deyil. Həmin keçmiş zamanın birinci şəxs tək və cəmində -ıb şəkilçisinin işlənməsi XV-XVII əsrlər Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində müşahidə edilir: Eylə sayru düşübəm ki, mana sihhət verməz (Kişvəri); Ey Füzuli, olubam ğərqeyi – girdabi – cünun (Füzuli)...”[2] -ıb[4] nəqli keçmiş zaman formasının birinci şəxs təkdə və cəmdə işlənməsinə “Kitab”ın dilində də rast gəlinmir. Bu da “Kitab”ın XV əsrdən əvvəlki dövrlərdə yazıya alındığını aydın şəkildə göstərir.

“Kitab”ın dilində -ub, -üb nəqli keçmiş zaman forması daha çox III şəxsin təkində müşahidə edilir: olubdur. “Çünki Qazan bəgdən buyruq olubdur, qoŋ otursun!”; baş kəsübdür, qan dökübdür”. Gördilər kim, ol yigit kim baş kəsübdür, qan dökübdür, Baybörə bəgiŋ sağında oturar”... Buradakı “-ıb[4]+-dır[4]” nəqli keçmiş zaman formasının qrammatik semantikasını belə səciyyələndirmək

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər.Bakı,2009,səh.138.
[2] E.Əzizov. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999, səh.190-191.

olar: birinci cümlədə danışanın icra olunmuş iş və hərəkət barədə qeyri-şahid kimi çıxış etməsi, ikinci cümlədə isə danışanın icra edilmiş iş və hərəkətin nəticəsi barədə xəbər verməsi məhz "-ıb^4+-dır^4" forması ilə reallaşdırılıb.

"Kitab"ın dilində -ıb^4 morfemi həm də feli bağlama şəkilçisi kimi çıxış edir: -ıb^4 formasında. "Qara dəŋiz kibi yayqan**ıb** gələn kafərin ləşkəridür"; -ıbanı^4 , -ıban^4 morfemi daxilində: "Qalq**ubanı** yerimdən turam, deirdim"; "Dədəm Qorqud gəl**übən** şadlıq çaldı"... Türkoloji ədəbiyyatda -ub və -uban feli bağlama formalarının -ıb nəqli keçmiş zaman şəkilçisindən törədiyi göstərilir. İ.Vəliyev bu cür fikirləri saf-çürük etməklə yanaşı, -ıb şəkilçili feli bağlama və zaman anlayışı məsələlərinə də aydınlıq gətirməyə çalışıb: "-ıb şəkilçili feli bağlama konkret olaraq hərəkətin hansı zamanda icra olunmasını göstərə bilmir və feli bağlamanın zamanı özündən sonra gələn təsriflənən felin zamanı ilə müəy-yənləşir, ancaq -ıb şəkilçili nəqli keçmiş zaman forması konkret olaraq hərəkətin icra olunduğu zamanı göstərə bilir"[1].

"Kitab"dakı bir sıra sintaktik bütövlərdə "-ıb^4 + -dır" formasının təkrarlanması özünü göstərir:

Məgər səniŋ ağaŋ yoq olubdır?
Yürəgiŋə qaynar yağlar qoyulubdır?
Qara bağrıŋ sarsılubdır...

Göründüyü kimi, mətndəki ahəngdarlıq və melodi-yalılıq həm də "-ub + -dır" formasının təkrarlanması ilə yaradılıb. Heç şübhəsiz ki, bu cür təkrarlanma poetik mənanı da qüvvətləndirir.

Keçmiş zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri

-ar, -ır indiki zaman şəkilçisi keçmiş zaman mənasını ifadə edir: "Yumruğımda talbınan şahin bənim quşımı **alur** gördüm.

[1] İ.Vəliyev. Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində keçmiş zamanın ifadə formaları. Bakı, 2009, səh.155.

Gögdən ildırım ağ-ban evim üzərinə **şaqır** gördüm... Quduz qurtlar evimi **dəlir** gördüm. Qara dəvə əŋsəmdən qarvar gördüm. Qarğu kibi qara saçım uzanır gördüm, uzanıban gözümi örtür gördüm..." Tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə modelində olan bu cümlələrdə budaq cümlə əvvəl, baş cümlə sonra işlənib. Bu cümlələrin tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə modelində olması mətnin müasir şəklində daha aydın görünür: "Gördüm ki, yumruğumda bir şahin çırpınıb, quşumu əlimdən **alır.** Hündür evimin üzərinə göydən ildırım çaxdığını gördüm. Quduz qurdların evimi dəldiyini gördüm. Qara dəvənin ənsəmdən qapdığını gördüm. Gördüm ki, qara saçım qarğı kimi **uzanır**, uzandıqca gözümü örtür..."[1]. Burada iki cəhət diqqəti cəlb edir: tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə modelinə uyğunlaşdırılmış cümlələrdə indiki zaman forması eynilə saxlanılıb; sadə cümlə modelinə uyğunlaşdırılmış cümlələrdə isə indiki zaman forması keçmiş zaman məzmunlu feli sifət şəkilçisi ilə əvəz edilib: şaqır-çaxdığını, dəlir-dəldiyini qarvar-qapdığını. Bu cür sadələşdirmə (sonuncu nümunələr nəzərdə tutulur) -ar, -ır indiki zaman formasının məhz keçmiş zaman mənasında işləndiyini qabarıq şəkildə göstərir. Qeyd edək ki, -ar, -ır indiki zaman formasının keçmiş zaman mənasında işlənməsi "Dastan" poetikası, ümumən bədii üslub üçün səciyyəvidir. Burada İ.Tahirovun türkoloji ədəbiyyata, xüsusən də A.Axundovun "Dilin estetikası" (1985) kitabına istinadən söylədiyi fikirləri eynilə təqdim etməklə kifayətlənmək olar: "...bədii üslubda, canlı danışıq dilində, şifahi xalq yaradıcılığının müxtəlif janrlarında keçmiş zaman mənasında işlənmiş indiki zaman forması keçmişdə icra edilmiş iş və ya hərəkəti, mövcud olmuş halı daha canlı şəkildə verərək, oxucunu və ya dinləyəni həmin hərəkətlərin bilavasitə iştirakçısına çevirmək məqsədini güdür, bu yolla onun təsir gücünü artırır..."[2].

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. 1988, səh.142.

[2] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.168-169.

Keçmiş zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri sırasında idi (-dı[4]), imiş (-mış[4]) formaları daha aktiv görünür. F.Cəlilov bu formaları modallıq bildirmə kontekstində təhlil süzgəcindən keçirib: "modallılıq bildirən şəkilçilərin müxtəlif qovuşması (kombinasiyası) zaman münasibətlərini dəyişə bilir. Məsələn, gələcək zamana aid modallıq idi, imiş formaları ilə qovuşduqda keçmişə bağlanır: alardı (al-ar-idi), alacaqmış (al-acaq-imiş)..."[1]. Türkoloji ədəbiyyatda da "idi", "imiş" hissəcikləri keçmiş zamanın mürəkkəb formaları müstəvisində, daha dəqiqi, uzaq keçmiş, qəti gələcəkli keçmiş, qeyri-qəti gələcəkli keçmiş, bitməmiş keçmiş və davamlı keçmiş formaları başlığı altında təqdim olunur[2]. "Kitab"-da idi, imiş formasının keçmiş zaman mənasında işlənməsindən bəhs edən Ə.Dəmirçizadə yazır: "...müasir Azərbaycan dilində olduğu kimi, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları dilində də keçmiş zamanda icra edilmiş işi müxtəlif tərzdə ifadə etrmək üçün əsas "-dı...", "-mış...", "-ub..." keçmiş zaman şəkilçilərindən başqa, "-di", "idi" və "-mış//-imiş" köməkçi feillərinin müxtəlif zaman şəkilçilərindən sonra felə bitişdirilməsindən və qoşulmasından da istifadə edilmişdir..."[3]. Bu qeydlərə, eyni zamanda türkologiyadakı digər nəzəri müddəalara istinad etməklə "Kitab"ın dilindəki idi(-dı[4]), -imiş(-mış[4]) formalarının qrammatik semantikası barədə aşağıdakıları söyləmək olar:

"-mış[4] + -dı[4] forması uzaq keçmişdə icra edilmiş iş və hərəkəti ifadə edir. Bu, "Kitab"ın birinci boyunun birinci cümləsindən görünür: "Bir gün Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən **turmışdı".** "-mış[4] + -dı[4]" forması sonrakı cümlələrdə eynilə təkrarlanır ki, bu da birbaşa uzaq keçmiş mənasını qüvvətləndirməyə, eyni zamanda ahəngdarlığın yaradılmasına xidmət edir: "Şami günligi yer yüzinə dikdirmişdi. Ala sayvanı göy yüzinə aşanmışdı. Biŋ yerdə ipəg xalicəsi döşənmişdi". Bir məqami da qeyd edək ki, bu

[1] F.Cəlilov. Azərbaycan dilinin morfonologiyası. Bakı, 1988, səh.252.
[2] Müasir Azərbaycan dili. II cild, Bakı, 1980, səh.331-336.
[3] Ə.Dəmirçizadə. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.88.

cümlələrdə, daha doğrusu, “Kitab”ın birinci boyunun birinci abzasında temporallığın həm morfoloji (-mış[4] + -dı[4]), həm də sintaktik vasitələri (bir gün) keçmiş zaman mənasını ifadə edir. Bu isə o deməkdir ki, uzaq keçmiş mənası temporallığın morfoloji və sintaktik vasitələrinin zəncirvari bağlılığı, sintezi kontekstində yaradılıb. Qarşılaşdırmalar göstərir ki, “-mış[4]+-dı[4]” forması “Kitab”da üstün mövqedə görünür. Hətta I boyun 1-ci abzası boyların əksəriyyətində, demək olar ki, eynilə təkrarlanır. Burada IV boyun ilk abzasından bir neçə cümləni təqdim etməklə kifayətlənirik: “Bir gün Ulaş oğlı Qazan bəg yerindən turmışdı. Qara yerıŋ üzərinə otaxların tikdirmişdi. Biŋ yerdə ipək xalicəsi döstərmiş idi...”. Bu cümlələrdəki turmışdı, tikdirmişdi, döşətmişdi sözlərindəki “-mış[4] + -dı[4]” forması sonrakı cümlələrin xəbərlərində də təkrarlanır: aşan**mışdı,** dəril**mişdi,** salın**mış idi,** qurul**mışdı**, düzil**mişdi**, otur**mışdı**.

“-ar+-dı” forması iş və hərəkətin keçmişdə bəlli olmayan bir vaxtda yerinə yetirildiyini bildirir. Dilçiliyimizdə “-ar+ -dı” morfemlərinin qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zaman forması kimi təqdimi də təsadüfi deyil. Qeyd edək ki, “-mış[4] + -dı[4]” forması kimi, “-ar+ -dı” forması da “Kitab”ın dili üçün səciyyəvidir: “Bəgləri basub, Qazan ögində otur**ardı.** Kimsəyə iltifat eyləməzdi”, “Kitab”ın dilindəki “-ar+ -dı” formasının mətnin müasir şəklində bəzən “-ır+-dı” formasında verilməsinə rast gəlinir: “Oğuzıŋ, ol kişi təmam bilcisiydi – nə diyərsə, olurdı. Ğaibdən dürlü xəbər söylə**rdi**. Həq təala anıŋ köŋlinə ilham edə**rdi**...” – “O kişi oğuzların kamil bilicisi idi: nə deyirdisə, olurdu. Gələcəkdən qəribə xəbərlər söyləyirdi. Allah onun könlünə ilham verirdi”. Fikrimcə, mətnin qədim şəklindəki “-ar+ -dı” (yuxarıdakı nümunə nəzərdə tutulur) bitməmiş keçmişin yox, qeyri-qəti gələcəkli keçmişin formasıdır. Çünki qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zamanda “ifadə olunmuş iş və hərəkət bitməmiş keçmiş zamana nisbətən daha uzağa, həm də qeyri-müəyyən vaxta aid olur, digər tərəfdən, qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zamanda daha çox təkrarlı iş, hal və ya hərəkət

ifadə edilir”[1]. Təqdim etdiyimiz nümunələrdəki xəbər söylərdi, ilham edərdi vahid-lərində də məhz qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zamana aid xüsusiyyətlər müşahidə olunur. Qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zaman formasının (-ar+-dı) felin inkar şəkli ilə işlənməsinə “Kitab”da az təsadüf olunur:**“-mə+-z+-lər+-di”** (-mə+-z+-di). “işləməzlərdi” (işləməzdilər): “Hər nə iş olsa, Qorqut ataya tanışınca **işləməzlərdi”**.

“Kitab”ın dilində qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zaman formasının (-ar^2+ -dı^4) ardıcıl verilmiş cümlələrin sonunda işlənməsi müşahidə olunur ki, bu da, bir tərəfdən, ahəngdarlıq yaratmağa, digər tərəfdən, isə poetik mənanı qüvvətləndirməyə xidmət edir:

Qaraqucda Qazlıq atuma bin**ərdim**!
Əgin bərk dəmür tonım gey**ərdim**!
Qara polad uz qılıcım belümə bağl**ardım!**
Alın-başa qunt işığım urardım!
Qarğu talı altmış tutam sügümi əlümə alu**rdım.**
Ala gözlü bəgləri yanıma sal**ardım!**
Qavat, mən bu işi tuysam, saŋa böylə gəlür**miydim?!...**

Bu parçadakı alurdım (alırdım) və gəlürmiydim (gələrdimmi) feillərində “-ar^2 + -dı^4” əvəzinə, “-ur+ -dı” forması işlənib ki, bu da normal hesab oluna bilər. Çünki tarixən həmin formalar sinonim morfemlər kimi işlənib. Təqdim etdiyimiz parçanın ümumi semantik yükü “ - ar^2 + -dı^4” ilə yanaşı, “-ır^4+ -dı^4” formasının da qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zaman mənasında işləndiyini göstərir. Həmin sözlərin mətnin müasir şəklində (Bakı, 1988-ci il nəşri nəzərdə tutulur) “alurdım=götürərdim”, “gəlürmiydim= gələrdim?!” şəklində sadələşdirilməsi də dediklərimizi sübut edir. Bütün bunlar bir həqiqəti də söyləməyə imkan verir: təhkiyəçi “döyüşə hazır vəziyyətdə olmamaq” semantikasını qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zaman formasının (-ar^2 + -dı^4) təkrarlanması kontekstində ustalıqla canlandıra bilib.

[1] Müasir Azərbaycan dili. II cild, Bakı, 1980, səh.335.

“Kitab”ın dilində “-ar + -dı” formasının bitməmiş keçmiş zaman mənasını bildirməsi də qabarıqlığı ilə seçilir: “...kafər qızları al şərabı altun ayağla Qalın Oğuz bəglərinə gəzdiri**lərdi**... Çırğab-çırğab çadır otaq bağış**lardı.** Qatar-qatar dəvələr bağışl**ardı**. Oğlı Uruz qarşusında yay söykənib tur**ardı**...”. Buradakı “gəzdirirlərdi” (gəzdirirdilər) sözündəki “-ır+-lər+-di” (-ır+-di...) bitməmiş keçmiş zaman mənasını ifadə etdiyi kimi, “bağışlardı” və “turardı” sözlərindəki “-r (-ar)+dı” forması da həmin qrammatik mənanı yerinə yetirir.

Müşahidələr göstərir ki, “Kitab”ın dilində bitməmiş keçmiş zaman mənası təkcə “ $-ar^2 + -dı^4$” yox, həm də **“ $-ır^4 + -dı^4$”** forması ilə ifadə olunub: olurdı. “Oğuzıŋ, ol kişi təmam bilicisiydi – nə diyərsə, **olurdı**”; otururlardı (otururdular). “Yeyüb-içüb otururlardı”.

“$-ır^4 + -mış^4$” forması bitməmiş keçmiş zaman mənasını bildirir. “Kitab”ın dilində “-mış + -dı”, yaxud “-ar + -dı” formaları ilə müqayisədə bitməmiş keçmiş zaman mənasını ifadə edən “$-ır^4 + -mış^4$” formasına az təsadüf olunur: istəyirmişsən. “...bir cılasun bahadır istəyirmişsən, anuŋ arqasında yeyəsən-içəsən, xoş keçəsən!...”

“-mə + -z + -miş” forması qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zaman mənasını ifadə edir: “Oğul, sən qız istəməzmişsən...”.

“$-maqda^2$ + idi” forması iş və hərəkətin keçmişdə davamlı şəkildə icra edildiyini bildirir. “Kitab”ın dilində bu formaya az rast gəlinir: yeməkdə-içməkdə idi. “Məgər ol günlər kafərlərin ağır günləriydi. Hər biri yeməkdə-içməkdə idi”.

“Kitab”ın dilində felin vacib şəklinin “$-maq^2$ + gərək” formasının “idi” hissəciyi ilə işlənməsinə təsadüf olunur ki, bu da gələcək deyil, keçmiş zamana aid iş, hal və hərəkəti bildirir: “Baba, bu sözi sən maŋa diməmək gərək idiŋ”. Bu tip nümunələr “Kitab”ın dilində üstün mövqedə görünmür.

“$-sa^2$ (şərt şəklinin şəkilçisi) + -dı (idi)” forması keçmiş zamana aid iş, hal və hərəkəti ifadə edir: bilsəydim. “Aruz maŋa bu işi edəcəgiŋ bilsəydim, Qaraqucda Qazluq atuma binərdim!”

"-a[2] (arzu şəklinin forması) + -dı[2] (idi) → aydı[2]" forması situasiyadan asılı olaraq keçmiş zamana aid şərt mənasını reallaşdırır: qurtaraydım. "Altun–aqça gücinə salubanı səni qurtaraydım, oğul!"

"-ası[2] (lazım şəklinin şəkilçisi) + -dı (idi)" forması keçmiş zamana aid iş, hal və hərəkəti ifadə edir: xərab olasıydı. "Ölməgəyitməgə getməmişdim, yatacaq yerim genə bu xərab **olasıydı".** Bu cümlədəki "genə" (yenə) zərfi hadisə və hərəkətin təkrarlılığını, davam etməsini, "getməmişdim" feli uzaq keçmişi ifadə edir. "Yatacaq" sözü isə gələcək zaman məzmunlu feli sifətdir. Bu da temporallığın bir neçə vasitəsinin bir cümlə daxilində təzahürü kimi dəyərləndirilə bilər. Bir cəhəti də qeyd edək ki, "Kitab"ın dilində "-ası[2] + -dı (idi)" formasına az təsadüf olunur.

Məlumdur ki, idi, imiş morfemləri isim və isimləşə bilən sözlərə qoşulduqda keçmiş zaman mənasını bildirir. Bu cəhət "Kitab"ın dilində də özünü göstərir: "Oğuzıη, ol kişi təmam **bilicisiydi**"; "Ulu oğlınıη adı **Əgrək idi**"; "Qazana **düşmən imişsən**, bildim! – dedi".

-dıq[4] və -mış[4] feli sifət şəkilçiləri keçmiş zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri sırasında hesab olunur. Felin keçmiş zaman şəkilçiləri əsasında yaranmış bu şəkilçilərin hər birinin qrammatik semantikasına "Kitab"ın dili kontekstində diqqət yetirək:

-dıq[4] feli sifət şəkilçisi. -dı[4] şühudi keçmiş zaman şəkilçisinin etimoloji əsaslarından bəhs edərkən belə bir ehtimalı qeyd etmişik (əvvəlki səhifələrdə geniş şəkildə izah olunur): dönq (Günəşin dönməsini ifadə edən "dön" felinin allomorflarından biri) → dünq → -duq//-düq (keçmiş zamanın ilkin forması) → -duq//-dük (feli sifət şəkilçisinin ilkin forması) →+mənsubiyyət şəkilçiləri =-dığım[4], -dığın[4], -dığı[4], -dığımız[4], -dığınız[4], -dığı (müasir Azərbaycan ədəbi dilində sabitləşmiş feli sifət şəkilçisi).

Türkoloji ədəbiyyatda -duk, -dük feli sifət şəkilçisinin bir sıra qədim türk mənbələrində işləndiyi göstərilir. Məsələn, Göytürk dilində: **barduk** yirdə (getdiyin yerdə), **eşitmədük** bo-

dun...;“Oğuznamə”də: “**Toğmadıq** oğlana ad qoma”; “**Yenmədik** aşa dua qılınmaz”; “Taş **qopduq** yerdə ağır olur”,.. “Kitab”ın dilində isə -duk, -dük forması müstəqil şəkildə yox, mənsubiyyət şəkilçiləri ilə birlikdə işlənmişdir: -digim . “Toquz ay tar qarnımda **götürdigim** oğul!”; “İmdi qanı de**digim** bəg ərənlər?”; -dügi. “Ağam Beyrək gedəli bizə ozan gəl**dügi** yoq”... Bu nümunələrdəki -digim, -dügi feli sifət şəkilçilərinin keçmiş zamanı ifadə etməsi aydın şəkildə görünür.

“Kitab”ın dilində -dıq[4] feli sifət şəkilçisinin mənsubiyyət və yerlik hal şəkilçiləri ilə qovuşuq vəziyyətdə işlənməsi də özünü göstərir: duğımda. “Solım ələ baqdu**ğımda**”; digində. “Beyrək yayı gördigində yoldaşların andı...”; dügində. “Yelisi qara Qazlıq atın bindügində...”. Ə.Dəmirçizadənin fikrincə, bu tip nümunələrdəki -duğumda, -duğunda, -dügümdə, -dügündə morfemləri feli bağlamalardır[1]. Türkologiyada isə bu şəkilçilər daha çox keçmiş zaman məzmunlu feli sifət formaları kimi təqdim olunur. Burada problemə tarixi-linqvistik müstəvidə aydınlıq gətirmiş S.Əlizadənin fikirlərini eynilə təqdim etmək lazım gəlir: “digimdə formasındakı -im əlamətini şəxs sonluğu hesab etmək olmaz; çünki həmin əlamət “mübtəda ilə xəbərin şəxsə görə uzlaşması” təzahürü deyildir. Feli bağlama forması təşəkkül tapana qədərki mərhələnin, hələlik -də şəkilçisini qəbul etməmiş feli sifətin (-digim) “qalığı”dır. Beləliklə, -digimdə formasındakı -im ünsürü yenə də mənsubiyyət əlaqəsini ifadə edir. Başqa sözlə, “gəldiyimdə” söz forması “gəldiyim vaxt”, “mən gələndə” kimi anlaşılır...”[2].

“Kitab”ın dilində zaman məzmunlu -dıqda, -dikdə feli bağlama şəkilçisinin müstəqil şəkildə işlənməsi də müəllifin dediklərini qüvvətləndirir: “Saqallu boz ac turğay sayra**dıqda**”; “Hər kişi sözin söylə**dikdə**”. “Kitab”ın poetik strukturunda rəngarəngliyi və zənginliyi qabarıq şəkildə görünən epiforalar daxilində keçmiş zaman məzmunlu -duğı feli sifət şəkilçisinə rast gəlinir:

[1] Ə.Dəmirçizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.110.
[2] S.Əlizadə. Orta əsrlərdə Azərbaycan yazı dili. Bakı, 1985, səh.73-74

"...Ağam Beyrək gedəli bizə ozan gəldügi yoq.
Əgnimizdən qaftanımuz al**duğu** yoq.
Başımızdan gecəligümiz al**duğı** yoq.
Buynızı burma qoçlarımız al**duğı** yoq" (D-107)

Bu parçada eyni söz daxilində üç dəfə təkrarlanmış -duğı morfemi həm ahəngdarlığı təmin edən, həm də poetik mənanı gücləndirən vasitələrdən biri kimi çıxış edir.

-mış[4] feli sifət şəkilçisi. "Kitab"ın dilində keçmiş zaman məzmunlu –mış[4] feli sifət şəkilçisi üstün mövqedə görünmür. Burada bir neçə nümunəyə mətn daxilində diqqət yetirək:

qurumuşca köks. "Qurumuşca köksimdə südim oynar"

tikilmiş otax. "Qıraq yerdə tikilmiş otaxlarıŋ o zalım yıqdırdı ola, qardaş".

qoyun görməmiş qoç. "Biŋ dəxi qoyun görməmiş qoç gətiriŋ"...

Birinci növ təyini söz birləşməsinin asılı tərəfi kimi işlənmiş yuxarıdakı feli sifətlər müasir dilimiz üçün də səciyyəvidir.

Feli bağlama şəkilçiləri. "Kitab"ın dilində işlənmiş bir sıra feli bağlama şəkilçiləri cümlənin ümumi məzmununu keçmiş zamanla bağlayır. Heç şübhəsiz ki, bu cür bağlılığın nüvəsində keçmiş zamanın əsas morfoloji göstəriciləri dayanır. Feli bağlama şəkilçiləri də ikinci dərəcəli morfoloji göstəricilər kimi keçmiş zamanın əsas morfoloji göstəricilərinin qrammatik semantikasını konkretləşdirməyə, qüvvətləndirməyə xidmət edir. Bu, aşağıdakı nümunələrdə açıq-aydın şəkildə görünür:

-ıb[4]: çəkdirüb-çəkdirib. "Qazlıq qoca atın çəkdirüb bütün bindi". Bu cümlədəki "çəkdirüb" feli bağlamasında tərz mənası ilə yanaşı, zaman mənası da qabarıq şəkildə görünür. Hətta şühudi keçmiş zamanda işlənmiş "bindi" (mindi) xəbərinin semantik yükü elədir ki, "çəkdirüb" feli bağlaması "çəkdirdi" şəklində işləndikdə belə cümlənin semantik yükündə ciddi bir dəyişmə baş vermir: "Qazlıq qoca atın çəkdirdi, bütün bindi";

−anda[2]: atanda. “Ox atanda mən sənin oxıŋı yarmadımmı?”; “Hər atanda on iki batman taş atardı”. Bu nümunələrdəki -anda feli bağlama şəkilçili söz (atanda) şühudi keçmiş və qeyri-qəti gələcəkli keçmiş zaman formalarını qəbul etmiş sözlərin (yarmadı, atardı) qrammatik semantikasını qüvvətləndirib;

−kən: qovarkən. “Oğlan keyiki qovarkən babasınıŋ ögindən gəlüb-gedərdi”; söhbət edərkən. “Günlərdə bir gün Yegnək oturub bəglərilə söhbət edərkən Qaragünə oğlı Budağ ilə üz düşəmədi”;

−gəc//-cək, -caq, -icək: digəc. “Çoban böylə digəc Qazana qəhər gəldi”; göricək. “Ayğırları göricək bəgəndi”; göricək. “Köpəkləri göricək qas-qas güldi”;

−ınca: çıqınca (çıxınca). “Ağ ətindən qan çıqınca dögdilər”;

−madan: yumadan. “əlin-yüzin yumadan obanıŋ, ol ucından bu ucına – ol ucına çarpışdırdı”;

−əli: gedəli. “Beyrək gedəli Bam-bam dəpə başına çıqdınmı, qız?!”; gedəli. “Sən gedəli, xanım, arqurı yatan Ala tağların avlanmamışdır”;

−duqca: urduqca. “Urduqca böyüdi”;

Nümunələrdəki feli bağlama formalarının hər biri keçmiş zaman mənasını qüvvətləndirən ikinci dərəcəli morfoloji göstəricilər kimi çıxış edir.

İndiki zamanın əsas morfoloji göstəriciləri

Bəllidir ki, keçmiş və gələcək zamanlar indiki zamana görə müəyyən olunur. Bu mənada “gələcək zamanın qrammatik formaları nisbətən sonrakı dövrlərdə formalaşıb” tezisi bütün parametrlərinə görə inandırıcıdır. Burada Ə.Dəmirçizadənin bir fikrinə diqqət yetirək: “...gələcək zaman məfhumu digər (keçmiş və indiki) zaman məfhumlarından sonra əmələ gəldiyi üçün, dildə də, gələcək zaman bildirən xüsusi əlamət, keçmiş və indiki zamanları bildirən xüsusi əlamətlərdən sonra yaranır. Hətta bəzən, gələcək

zaman məfhumu olduğu halda, gələcək zaman üçün xüsusi şəkilçi hələ təşəkkül etməmiş olur. Belə hallarda, çox zaman, nisbətən daha əvvəl təşəkkül etmiş olan indiki zaman əlaməti müvəqqəti ollaraq, gələcək zamanı da bildirmək üçün işlənir"[1]. Müəllif qrammatik zamanların, xüsusən də gələcək zaman formalarının yaranma və inkişaf tarixini düzgün müəyyənləşdirib. Bu baxımdan indiki və gələcək zamanlara məxsus qrammatik formaların etimologiyası ilə bağlı deyilmiş bəzi fikirləri nəzərdən keçirək:

-ır[4] şəkilçisi "yeri" feil kökündən törəmişdir (K.Foy); -ır[4] şəkilçisi "yor"dan törəmişdir, "yor" isə "yatır" sözü əsasında yaranıb (F.E.Korş); indiki zamanın qrammatik forması yat, dur, otur, yür feillərindən törəyib (B.Serebrennikov); "yor" morfoloji əlaməti hərəkət bildirən "yürü" feli əsasında yaranıb (M.Ergin); -ır[4] şəkilçisi "a–a+turur" modelinin inkişafı əsasında reallaşıb (M.Şirəliyev); indiki və qeyri-qəti gələcək zaman göstəriciləri kimi diferensiallaşmış – -ır//-ar şəkilçilərini də eyni mənşəli hesab etmək olar (F.Cəlilov)...

-acaq[2] qəti gələcək zaman şəkilçisinin iki modelin inkişafı əsasında yarana bilməsi ehtimal edilir: "a+jak+a" feli bağlama şəkilçisi; "jak<çanq< -can" ismi ad (V.Banq); -acaq[2] şəkilçiisi "a+jak" formasından törəmədir: "-a" "kay" əsasında yaranıb, "jak"la ("çaq"la) eyni semantik yuvaya daxil olur (İ.Deni); -acaq[2] qəti gələcək zaman şəkilçisi zaman məzmunlu "çağ" sözü əsasında yaranıb (Z.Tağızadə); -acaq[2] şəkilçisi -ey// -yey şəkilçisindən törəmişdir; -acaq şəkilçisi -a iltizam forması və ya -an feli sifət şəkilçisi ilə zaman məzmunlu "çag" sözünün qovuşmasından yaranıb (A.Axundov); -acaq[2] forması -a feli bağlama şəkilçisi və -caq (<çağ?) şəkilçilərinin qovuşması nəticəsində yaranıb (F.Cəlilov);

Göründüyü kimi, indiki və gələcək zaman formalarına müxtəlif prizmalardan yanaşılıb. Açığını deyək ki, bu izahların hər biri ilə müəyyən mənada razılaşmaq da olar. Amma şühudi keçmiş zaman şəkilçisinin etimologiyası ilə bağlı təqdim etdiklərimiz

[1] Ə.Dəmirçizadə. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.89.

konkret desək, “dönq (Günəşin dönməsini (əyilməsini) ifadə edən “dön” felinin ilkin formalarından biri) →dünq→düq (keçmiş zamanın ilkin forması) = -dı[4] şühudi keçmiş zamanın tam sabitləşmiş forması” kimi tezislər problemə tam yeni müstəvidə yanaşmağı diktə edir. İlk olaraq qeyd edək ki, “dön//dünq→düq= -dı[4]” modelinin assosiativliyi “indiki və gələcək zamanın qrammatik formaları da Günəş işığının hərəkət trayektoriyasına uyğun şəkildə yaradılıb” − fikrini reallaşdırır. Bu mənada aşağıdakı arqumentlərə diqqət yetirək:

− qədim türk abidələrinin dilində işıq, parıltı anlamlı yarık//yaruk//yar, eyni zamanda işıldamaq, parlamaq, işıqlanmaq anlamlı “yaru” sözü işlənib. “Tan tanlardı udu yir yarudı, udu kün toğdı... Dan söküldü, ardınca yer işıqlandı, ardınca gün doğdu”[1]. Deməli, “yar” sözü Günəş işığı görünən an, vaxt mənasını da ifadə edə bilərdi. Qeyd edək ki, indiki zaman mənası Günəş işığının hərəkət trayektoriyasına uyğun olaraq hər saniyə dəyişir: geridə qalan hər saniyə keçmiş zaman olursa, irəlidə gözlənilən hər saniyə də indiki və gələcək zaman olmaqla növbələşir. Hər üç halda, daha dəqiqi, hər üç zamanda meyar məhz Günəşin hərəkət trayektoriyası götürülə bilər. Bu mənada qədim türk dilindəki işıq, parıltı anlamlı “yar” sözünün qrammatik zaman funksiyasında çıxış edə bilməsi qədim türk düşüncəsi üçün məntiqli və təbii hesab oluna bilər;

− işıq, parıltı anlamlı “yar” leksemi ilə indiki və gələcək zaman formaları fonetik tərkibcə çox yaxındır. Məsələn, Orxon-Yenisey abidələrindəki -ır[4] (indiki zaman forması), -ar[2] (qeyri-qəti gələcək zaman forması), “Kitab”ın dilindəki -ar, -ər, -ur, -ür (indiki və gələcək zaman forması) şəkilçiləri ilə “yar” sözü fonetik tərkibcə oxşardır. Türkiyə türkcəsində -yor, türkmən dilində -yar, -yər şəklində işlənən indiki zaman formaları isə bütün parametrlərinə görə “yar” leksemi ilə eyni xətdə birləşir;

[1] Ə.Rəcəbov, Y.Məmmədov. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, 1993, səh.192, 197.

− qədim türk yazılı abidələrində, o cümlədən “Kitab”ın dilində işlənmiş gələcək zaman məzmunlu “yarın” (sabah) isminin kök morfemi (yar) forma və semantikasına görə həm “yar” leksemi, həm də indiki və gələcək zaman formaları (-ar[2], -ır[4], -yor, -yar, -yər) eyni yuvaya daxil olur. Əlavə edək ki, “yarın” (sabah) sözü Türkiyə türkcəsində ədəbi dil səviyyəsində eynilə mühafizə olunur;

− yuxarıdakı qeydlər -acaq[2] gələcək zaman formasının etimoloji əsaslarına da işıq sala bilər. Fikrimizcə, -acaq[2] forması zaman məzmunlu iki morfemin (-a+çağ) sintezi əsasında yaranıb: bunlardan birincisi “yar” leksemi əsasında yaranmış -ar[2] (indiki və gələcək zaman forması) şəkilçisinin qısaldılmış forması (-a[2]) kimi görünür. “Kitab”ın dilində işlənmiş ölə (ölər), qala (qalar) forması da (“Yarınkı gün mən öləm, oğlım qala” – “Sabahkı gün mən ölərəm, oğlum qalar”) -acaq[2] şəkilçisindəki “-a” elementinin “-ar” şəkilçisinin qalığı olduğunu təsdiqləyir. Yeri gəlmişkən, bu barədə türkologiyada kifayət qədər bəhs olunub. Məsələn, bu problemi Orxon-Yenisey abidələri kontekstində araşdırmış Ə.Rəcəbli yazır: “Qədim türk yazılı abidələrinin dilində felin indiki-gələcək zamanı feil əsaslarına samitlə bitən feillərdə -a, -ə, saitlə bitən feillərdə -y şəkilçisini artırmaqla əmələ gəlir. İndiki-gələcək zamanda zaman şəkilçisindən sonra şəxs əvəzlikləri ilə eyni fonetik tərkibə şəxs şəkilçiləri artırılır; məsələn; ...iliŋiz üçün kazğanu öz kuy yıta siz (Y28) ”eliniz üçün qazanaraq öz eviniz üçün ağlayırsınız”. İniliŋ böri uça (Y28). “Kiçik qardaşım qurd uçar...”[1]. Yaxud “a” elementinin mənşəyi ilə bağlı fikirləri saf-çürük edən, eyni zamanda problemə tarixi-linqvistik prizmadan yanaşan K.Bəşirov göstərir: “...əksər dilçilər bu fikri dəstəkləyirlər ki, “a” elementi indiki və ya qeyri-müəyyən gələcək zamanın şəkilçisi “-ar”-dan samitin düşməsi ilə yaranmışdır. Bunu müasir türk dillərinin bir çoxunda “a” və “ar” elementlərinin indiki zaman funksiyasında paralel işlənməsi də sübut edir: baram-barırım (başqırd); barüma–

[1] Ə.Rəcəbli. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. I hissə, Bakı, 2006, səh. 562-563.

barırma (qaraçay-balkar); kələsən-kələrsən (özbək) və s.”[1]; -acaq[2] şəkilçisindəki “caq” elementinin vaxt, zaman anlamlı “çağ” sözü əsasında yaranması da türkoloji ədəbiyyatda kifayət qədər əsaslandırılıb. Bu mənada “yar (işıq)→ar→a+çağ(-caq[2]) = -acaq[2]” modeli real hesab oluna bilər. Daha asan qavranılsın, - deyə -acaq[2] gələcək zaman formasının mənşəyi ilə bağlı nisbətən sadə bir modeli də təqdim etməyi zəruri hesab edirik: “yarın (sabah) + çağ (vaxt, zaman) = yar +çağ + - ar+çağ = -a[2] + -caq[2]= -acaq[2]”.

Yeri gəlmişkən, türkologiyada “çağ” sözünün sinkretik kökünə də münasibət bildirilib. Məsələn, B.Xəlilov yazır: “sa – sinkretik kökü “vaxt, zaman” mənasında da olmuşdur: sa = çak. Bu fakta görə deyə bilərik ki, “vaxt, zaman” mənalı “çağ” sözü ilə sinkretik sa – kökü arasında əlaqə vardır. sa~ça – (ça – k//çağ)[2] ...

Yekun olaraq qeyd edək ki, -acaq[2] şəkilçisinin formalaşma və inkişaf tarixi də maraqlıdır. Müşahidələr göstərir ki, “Kitab”ın dilində -acaq[2] şəkilçisi qəti gələcək zamanın qrammatik forması kimi yox, gələcək zaman məzmunlu feli sifət şəkilçisi kimi işlənib. Məsələn, “Bu yığılacaq evdə un yoq...”. Bu tip cümlələrdəki -acaq[2] şəkilçisinə münasibət bildirən Ə.Dəmirçizadə yazır: “Bu şəkilçi haqqında nə M.Kaşğari “Divan”ında, nə də İbn Mühənna lüğətində heç bir məlumat yoxdur. Bu şəkilçi, ola bilsin ki, son dövrlərdə törəmiş; buna görə də bu şəkilçinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər hansı bir mənada işlənməsi, ümumən felin gələcək zaman şəkilçisi olan “-acaq, -əcək” morfeminin tarixi nöqteyi-nəzərindən də tədqiq edilməli bir faktdır”[3].

Türkoloji ədəbiyyatda indiki və gələcək zaman forması kimi “-r” şəkilçi morfemindən də geniş şəkildə bəhs olunub. Burada bəzi izahları saf-çürük etmək lazım gəlir. İlk olaraq Ə.Dəmirçizadənin fikirlərinə diqqət yetirək: “Buradakı cümlələrdən birincisində (“Kitab”dan verilmiş cümlələr nəzərdə tutulur – Ə.T.) “uyu–r”

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər.Bakı,2009,səh.141.
[2] B.Xəlilov. Fellərin ilkin kökləri. Bakı, 1998, səh. 150.
[3] Ə.Dəmirçizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.63.

sözündə, ikincisində isə "ağla-r", "bozla-r" sözlərində işlənən "-r" şəkilçisi indiki zaman mənasında "-yur" (uyu-yur), "-yır" (ağla-yır, (bozla-yır) əvəzinə işlənmişdir. XI əsrin məşhur dilçisi M.Kaşğari də ümumən türk dillərində, o cümlədən oğuz, qıpçaq dillərində də "-r" hərfinin həm indiki zaman, həm də gələcək zaman üçün işləndiyini "Kitabi-divani-lüğat ət-türk" əsərində ətraflı surətdə izah etmişdir"[1]. Bu cür fikirlər başqa türkoloqlar tərəfindən də söylənilib. Məsələn, A.Axundov yazır: "...bir çox şivələrimizdə qeyri-qəti gələcək zaman "r" ünsürünü ikinci şəxsdə də mühafizə edə bilir. Buna əsaslanaraq ilk baxışda belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, "r" forması daha qədimdir və "r"-in ikinci və üçüncü şəxslərdə "z"-yə çevrilməsi nisbətən yeni hadisədir"[2]. Yaxud Ə.Dəmirçizadənin fikirlərinə istinad edən E.Əzizov göstərir: "-r" şəkilçisinin indiki-gələcək zaman məzmunu ifadə etməsinə ədəbi dilin sonrakı dövrlərində də rast gəlinir: Nə surətdir ki, oxurlar bu ismi eyni-zat andan (Nəsimi); Gül yüzün dövründə xəttin kim oxur qul Kişvəri; Məzarım üstünə hərdən nədən ağlar bəhar ayrı (Kişvəri)... Müasir Azərbaycan dili şivələrində saitlə bitən bəzi feillər -yır, -yir, -yur, -yür şəkilçisinin dəyişikliyə uğraması ilə əlaqədar olaraq zaman şəkilçisi kimi **-r** formantını qəbul edir, çox vaxt zaman şəkilçisinin saiti felin sonundakı saitlə birləşərək uzun sait variantı əmələ gətirir. Şübhə yoxdur ki, indiki zaman şəkilçisində özünü göstərən bu xüsusiyyət tarixən formalaşmışdır..."[3]. Müəllifin sonuncu fikirləri təkcə müasir şivələrimizə deyil, həm də ümumən qədim türk dilinə aid səciyyəvi xüsusiyyətdir. Belə ki, qədim türk dilində indiki də gələcək zaman şəkilçisi kimi müstəqil "-r" şəkilçisindən yox, "-ar^2" şəkilçisindəki "a" saitinin düşməsi nəticəsində yaranmış "-r" (əslində, -ar^2) şəkilçisindən bəhs etmək olar. Burada M.Kaşğarinin fikirlərini eynilə

[1] Ə.Dəmirçizadə. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh. 93-94.
[2] A.Axundov. Qeyri-qəti gələcək . Azərbaycan dilçiliyi müntəxəbatı. II cild, Bakı, 2013, səh.183-184.
[3] E.Əzizov. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999, səh.193.

təqdim etmək lazım gəlir: “... müzare şəkli feillərin hamısında “r” ilə düzəldilir. Sözün sonunda “r” hərfi varsa, ikinci “r” əlavə edilir. Birinci “r” sözün kökündə mövcud olan “r”-dir, ikincisi isə müzare və istiqbal hərfi olan “r”-dir... Oğuzlar dildə sürət naminə bəzi feillərdə müzare şəkilçisində olan iki “r”-dən birini atırlar və sözü əmr şəkli kimi bir “r” ilə tələffüz edirlər...”[1]. Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, qədim türk dilində -ar^2 şəkilçisi sonu samitlə bitən sözlərə qoşulduqda eynilə (-ar^2) işlənibsə, sonu saitlə bitən sözlərlə qoşulduqda “a” saitini itirmiş vəziyyətdə (-r) işlənib. Yazılı abidələrin dilinə nəzər salaq: -ar^2 şəkilçisinin sonu samitlə bitən sözlərə qoşulması: təz+ər=təzər (qaçar), us+ar=usar (qabaqlayar) (Orxon-Yenisey abidələri); qov + ar = qovar, ur + ar =urar, götür+ər=götürər (“Kitab”); -ar^2 şəkilçisinin sonu saitlə bitən sözlərə qoşularkən saitini itirmiş vəziyyətdə işlənməsi: ağla + -ar = ağlar, uyu + -ar = uyur, bozla + -ar = bozlar (“Kitab”). Burada bir məqam da yada düşür: M.Kaşğarinin “Divan”ında sonu saitlə bitən feillərə -yür şəkilçisinin artırılması da özünü göstərir: kərgə + yür = kərgəyür (yaraşar); əmgə + yür = əmgəyür (uzaşar) (I, 367-368). “Divan”da məhdud dairədə işlənmiş –yür morfemi də təkcə bir samitdən ibarət “-r” elementini indiki və gələcək zaman forması kimi təqdim etməyə imkan vermir. Yaxud “Kitab”ın dilində -ar^2 indiki-gələcək zaman formasının “r” səsini itirmiş vəziyyətdə işlənməsi (öləm – ölərəm mənasında, qala–qalar mənasında) indiki-gələcək zaman şəkilçisi kimi “-r” morfeminin varlığından bəhs etməyin düzgün olmadığını göstərir.

-ar, -ər, -ur, -ür formasının indiki zaman funksiyasında çıxış etməsini “Kitab”ın dili üzrə nəzərdən keçirək. Araşdırmalar göstərir ki, “Kitab”ın dilində indiki və gələcək zamanların qrammatik formalarından bəhs edən ilk alimlərdən biri də Ə.Dəmirçizadə olub. Müəllif haqlı olaraq qeyd edir: “Kitabi-Dədə Qorqud” dilində, deməli, ümumxalq dili halıdna təşəkkületmə dövründəki Azərbaycan dilində, indiki zaman və müzare-gələcək zamanlar eyni

[1] M.Kaşğari. Divanü lüğat-it-türk. II cild, Bakı, 2006, səh.59-60.

şəkilçilərlə (“-r, -ər, -ar, -ür, -ur” şəkilçilərilə) ifadə edilmişdir, yəni hər zamanı ifadə edən xüsusi şəkilçi hələ ayrılmamış və müstəqil halda təbəllür etməmişdi”[1].Bu, o deməkdir ki, -ar, -ər, -ur, -ür şəkilçi morfemlərinin indiki və ya gələcək zaman mənasında işlənməsi mətnin ümumi semantik yükünə istinadən müəyyənləşir. Burada iki nümunəni qarşılaşdıraq: “Dünlə kərvan keçdigin turğay **bilür**”; “Yazıda-yabanda keyiki qoar, sənin ögünə gətürər”. Birinci cümlədəki “bilür” sözü müasir Azərbaycan dili baxımından indiki zaman formasında işlənmiş bir söz kimi görünür. Əslində isə qeyri-qəti gələcək zamanda olub, ümumi zaman mənasını ifadə edir. İkinci cümlədə “qoar” (qovar) və “gətürər” sözlərindəki -ar^2 qeyri-qəti gələcək zaman forması kimi görünsə də, indiki zaman funksiyasındadır. Mətnin sadələşdirilmiş şəkli (1988-ci il Bakı nəşri nəzərdə tutulur) də dediklərimizi təsdiqləyir: “Gecə ikən karvan keçdiyini torağay bilər”; “Çöldən-düzdən keyiki qovur, sənin qabağına gətirir...”. Bu faktlar bir daha sübut edir ki, “Kitab”ın dilində -ar, -ər, -ur, -ür qrammatik zaman formaları diferensiallaşmamış vəziyyətdə olub.

-ar, -ər. –ur, -ür morfemlərinin indiki zaman mənasında çıxış etməsi aşağıdakı nümunələrdə də müşahidə olunur:

ögərsən (öyürsən). “Altundağı alaca atuŋ nə ögərsən?”

düşər (düşür). “Köpək Qazanıŋ atınıŋ ayağına çap-çap düşər...”

bilürmisin (bilirsənmi). “Oğul, oğul, ay oğul! Bilürmisin nələr oldu?”

Bu nümunələrdəki “ögər” və “düşər” sözlərinin indiki zamanda olması mətnin ümumi semantik tutumuna əsasən müəyyən edilir.

“Kitab”ın dilində -ar^2 (indiki zaman forması) morfemini qəbul etmiş sözlərin mətn daxilində ardıcıl sıralanması ilə ahəngdarlığın yaradılması da müşahidə olunur:

“Qadın ana! Qarşum alub nə bögrərsən?

[1] Ə.Dəmirçizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.94.

Nə bozlarsan, nə ağlarsan?
Bağrımla yürəgim nə tağlarsan?
Keçmiş mənim günimi də aŋdırarsan?..."

Bu parçadakı -ar[2] şəkilçili sözlərin hər biri indiki zamandadır: bögrərsən – böyürürsən (inləyirsən), ağlarsan – ağlayırsan, tağlarsan – dağlayırsan, aŋdırarsan – andırırsan. Bu cür sadələşdirmə mətnin ümumi semantik yükü ilə birbaşa bağlanır.

İndiki zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri

"Kitab"ın dilində indiki zaman mənasını ifadə edən ikinci dərəcəli morfoloji göstəricilərə az təsadüf olunur. Nümunə kimi aşağıdakıları göstərmək olar:

-a[2] (felin arzu şəklinin qrammatik forması) indiki zaman mənasını ifadə edir: "Haqluya həqqi **dəgə,** haqsuza yüzi qaraluğı **dəgə**". Bu cümlədəki "-ə" formasının indiki zamanı bildirməsi əvvəl işlənmiş cümlədəki "-ur" indiki zaman forması ilə də təsdiqlənir: "Sağdan gedəni sağ **alur**, soldan gedəni sol **alur**" (D-111);

-an[2] feli sifət şəkilçisi. Bu şəkilçinin etimologiyası ilə bağlı türkologiyada bir neçə fikir var: "a (yönlük hal şəkilçisi) + n (hərəkətin nəticəsini ifadə edən şəkilçi) = an[2]; -qan, -kən şəkilçisindən törəmədir. K.Bəşirov bu fikirlərin heç birini qəbul etməyərək yazır: "-an, -ən feli sifət şəkilçilərinin mənşəyi barədə biz də bir neçə söz deyərək mövzunu qapatmaq istərdik. Bizə belə gəlir ki, bu şəkilçinin mənşəyini vaxt, zaman məzmunlu "an" ismində aramaq lazımdır. **Haçan, qaçan, haçağ, görcək** sözlərində olduğu kimi, feli sifət şəkilçisi funksiyasında da -an, -ən öz zaman məzmununu qoruyub saxlaya bilmişdir. Məhz buna görə də qoşulduğu feillərdə -an, -ən göstəricisi digər zaman göstəriciləri (-dı[4], -mış[4]) kimi vaxtı konkret deyil, ümumi şəkildə ifadə edir və ya istənilən zamanla bağlı ola bilir..."[1]. Müəllifin fikirləri inandırıcı

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər.Bakı, 2009,səh.199.

görünür. Amma mövzunu “qapatmaq” yox, ona yeni müstəvidə yanaşmaq lazım gəlir. Yuxarıda göstərdik ki, indiki-gələcək zamanın qrammatik forması olan -ar[2] morfemi “yar” leksemindən törəmə hesab edilə bilər. Bu mənada -an[2] feli sifət şəkilçisi də “-ar” şəkilçisinin fonetik dəyişikliyə uğramış variantlarından biri kimi götürülə bilər. Bir neçə fakta diqqət yetirək:

-ar[2] morfemi tarixən həm də feli sifət şəkilçisi kimi çıxış edib: görər-görən. “Görər gözüm aydını oğul!” (“Kitab”);

− Orxon-Yenisey abidələrinin dilində “-ür”feli sifət şəkilçisinə rast gəlinir ki, bu da “-an[2]” feli sifət şəkilçisi ilə eyni xətdə birləşir: körür-görən, bilir-bilən. “Körür gözüm görməz təg, bilir biligim bilməz təg boltı...”; keçmiş zaman məzmunlu “-dıq[4]” feli sifət şəkilçisinin -dıq[4] keçmiş zaman şəkilçisindən törəməsi türkologiyada birmənalı olaraq qəbul edilir. Yaxud türkologiyada xüsusi olaraq vurğulanır ki, keçmiş zaman məzmunlu -mış[4] feli sifət şəkilçisi -mış[4] nəqli keçmiş zaman şəkilçisindən, gələcək zaman məzmunlu -acaq[2] feli sifət şəkilçisi -acaq[2] qəti gələcək zaman şəkilçisindən, gələcək zaman məzmunlu -ası[2] feli sifət şəkilçisi felin lazım şəklinin morfoloji göstəricisindən (gələcək zaman məzmunlu -ası[2] şəkilçisi) törəyib.

Bu mənada daha çox indiki zaman mənasını ifadə edən -an[2] (əslində, -ar[2]) feli sifət şəkilçisi -ır[4], -ar[2] indiki zaman şəkilçisi əsasında yaranıb – fikri də məntiqli hesab oluna bilər. Bu, öz təsdiqini yuxarıdakı nümunələrdə də tapır (görər-görən...). Burada onu da vurğulayaq ki, təqdim etdiyimiz faktlar -an[2] şəkilçisinin etimologiyası ilə bağlı türkologiyadakı ehtimal və gümanlara da işıq salır. Burada bir fikri xatırlatmaqla kifayətlənirik: “Çox güman ki, bu şəkilçi (-an[2] feli sifət şəkilçisi nəzərdə tutulur – Ə.T.) dilimizdə ilk dəfə zaman şəkilçisi kimi formalaşmış, sonra feli sifət düzəltməyə xidmət etmişdir, çünki iş, hal və hərəkət və bununla bağlı olan zaman məzmunu yarandıqdan sonra həmin iş, hal və hərəkətlə bağlı əlamət məzmunu yarana bilər”[1].

[1] H.Mirzəyev. Azərbaycan dilində fel. Bakı, 1986, səh.263.

Yeri gəlmişkən, "bu şəkilçinin (-an^2 şəkilçisi – Ə.T.) mənşəyini vaxt, zaman məzmunlu "an" ismində axtarmaq lazımdır", - deyən K.Bəşirov yuxarıdakı fikirləri də düzgün hesab edir: "...B.Serebrennikovun yuxarıdakı mülahizəsinə – feli sifət şəkilçilərinin isimdüzəltmə funksiyasına H.Mirzəyevin fikirlərinin məntiqi davamı kimi yanaşmaq lazım gəlir. Yəni -an, -ən göstəriciləri əvvəllər müstəqil zaman bildirən morfem olmuş, sonradan addüzəltmə funksiyası qazanaraq əvvəlcə feli sifət, daha sonra isim yaratmaya xidmət etmişdir"[1].

Araşdırmalar göstərir ki, "Kitab"ın dilində indiki zaman məzmunlu -an^2 şəkilçisi ilə yanaşı, -ar^2 şəkilçisi də işlənib (yaranma tarixi baxımından -ar^2 feli sifət şəkilçisi daha qədimdir). Bu şəkilçilərin hər birinə mətn daxilində diqqət yetirək:

-ar^2 şəkilçili feli sifətlər:

qaçar-qaçan. "Qaçar keyiklərinə qarğamağıl..."

kəsər-kəsən. "Çalıb-kəsər uz qılıcı müxənnətlər çalınca, çalsa, yeg!"

görər-görən. "Görər gözüm aydını oğul!"

tutar-tutan. "Tutar mənim əllərim tutmaz oldı".

Ağlar-ağlayan. "Yedi qız qardaşıŋ yedi yol ayırdında ağlar gördüm, Bamsı!.."

-ar^2 şəkilçili feli sifətlərin inkar forması (-maz^2) da "Kitab"ın dili üçün səciyyəvidir: tutmaz. "Tutar mənim əllərim tutmaz oldı"; sökəməz "Ala yılan sökəməz anuŋ ormanı olur".

"Kitab"ın dilində eyni felə müxtəlif məqamlarda həm -ar^2, həm də -an^2 feli sifət şəkilçilərinin qoşulmasına təsadüf olunur ki, bu da, bir tərəfdən, həmin morfemlərin paralel olaraq işlənməsini, digər tərəfdən, -an^2 şəkilçisinin məhz -ar^2 əsasında yarandığını sübut edir. Burada "dəpmək" (getmək, durmaq) felinin -ar^2 və -an^2 feli sifət formaları ilə işlənməsinə mətn daxilində nəzər salaq: "Qırış güni ögdin **dəpər** alpımız, - Salur Qazan!" (D-269); Qırış güni ögdin dəpən alpımız Salur oğlı Qazan!" (D-231). -ar^2 və -an^2 pa-

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər.Bakı,2009, səh.182.

ralelliyi aydın şəkildə görünən bu tip faktlar türkologiyadakı "-ən, -an, -yən, -yan...feli sifət şəkilçiləri özünün mənşəyi etibarilə bir çox türk dillərində məhsuldar olan -kan, -ken, -qan, -ğan şəkilçilərilə əlaqədardır"[1] kimi fikirlərlə əks qütblərdə dayanır.

-an^2 şəkilçili feli sifətlər

binən-minən."Qaraquc ata binənlər vardı, gəldi"

gətürən-gətirən. "Ölüsü xəbərin gətürənə qız qardaşım verərdim..."

gəlməyən. "Qonağı gəlməyən qara evlər yıqılsa, yeg!"

yemiyən-yeməyən. "At yemiyən acı otlar (bitincə) bitməsə, yeg"

turan-duran. "Alan sabah yerindən turan qızlar!"

girən. "Ağ otağı qoyuban qara otağa girən qızlar!"

Nümunələrdəki -an^2 feli sifət şəkilçisi müasir ədəbi dilimizdə eynilə mühafizə olunur. Bir cəhəti də qeyd edək ki, -an^2, eləcə də -ar^2 feli sifət şəkilçiləri daha çox indiki zaman məzmunlu morfemlər kimi səciyyələndirilir. Amma bu tip morfemləri həm də zamanı konkret yox, ümumi şəkildə ifadə edən qrammatik vasitələr kimi xarakterizə etmək lazım gəlir. H.Mirzəyevin arqumentləşdirilmiş fikirləri də dediklərimizi təsdiqləyir: "-y (-an), -ən şəkilçili feli sifətin zamanını düzgün müəyyənləşdirmək üçün cümlənin ümumi məzmunu, cümlədəki felin zamanı, feli sifətin əmələ gəldiyi sözün məna çalarlığı, bunun məcazi məna kəsb edib-etməməsi, hansı söz və ya birləşmələrlə yanaşı işlənməsi və s. əlbəttə, nəzərə alınmalıdır. Lakin bu üslubi məqamlar qrammatik xüsusiyyət üçün əsas ola bilməz"[2].

Feli bağlama şəkilçiləri. "Kitab"ın dilində bir sıra feli bağlama şəkilçili sözlər indiki zaman mənasını konkretləşdirməyə, qüvvətləndirməyə xidmət edir. Nümunə olaraq aşağıdakıları göstərmək olar:

-ıb^4: çağırıb. "Çağırıb xatunına soylar";

[1] H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 1990, səh.168.
[2] H.Mirzəyev. Azərbaycan dilində fel. Bakı, 1986, səh.264.

-madın: olmadın. “Əgər sağdır, əsəndir, axşam olmadın genə mən saŋa gəlürəm”.

Gələcək zamanın əsas morfoloji göstəriciləri

Qeyd etdiyimiz kimi, türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində gələcək zamanın qrammatik formaları keçmiş və indiki zamanlara nisbətən sonrakı dövrlərdə formalaşıb. Digər tərəfdən, “gələcək zaman keçmiş və indiki zamanlarla müqayisə olunarsa, dildə nisbətən az işlənir”[1]. “Kitab”ın dilində də gələcək zamanın morfoloji göstəricilərinə az rast gəlinir. Konkret desək, belədir: iş və hərəkətin gələcəkdə qəti şəkildə icra olunacağını ifadə edən -acaq[2] formasına təsadüf olunmur. Amma bu da var ki, “Kitab”ın dilində -acaq[2] forması feli sifət şəkilçisi kimi işlənib: “Baybican bəg ol saŋa verəcəgi qızı Beyrəgə verdi”; “Yatacaq yermi buldun”...; -ar, -ər, -ur, -ür forması “Kitab”ın dilində təkcə indiki yox, həm də gələcək zaman mənasını ifadə edir. Bu şəkilçilərin “Kitab”da hansı zamanı bildirməsi isə mətnin ümumi semantik yükünə istinadən dəqiqləşdirilir: “gör-ər-mi-sin xəbərində olan “-ər” şəkilçisi müasir dildəki “-ur” (gör-ür-mü-sən) şəkilçisi mənasına, qovar sözündə olan “-ar” şəkilçisi müasir dildəki “-ur” (qov-ur) şəkilçisi mənasına, götürər sözündəki “-ər” şəkilçisi müasir dildəki “-ır” (gətirir) şəkilçisi mənasında işləndiyi kimi: “urar” xəbərindəki “-ar” şəkilçisi müasir dildəki “-acaq” (vur-acaq) şəkilçisi mənasına, “öldürər” sözündəki “-ər” şəkilçisi isə müasir dildəki “-əcək” (öldür-əcək) şəkilçisi mənasına işlənmişdir. Deməli, əvvəlki xəbərlərdəki “-ar, -ər” şəkilçisi müasir Azərbaycan dilindəki -ür, -ur, -ır şəkilçiləri əvəzinə, sonrakı xəbərlərdəki “-ar, -ər” isə müasir Azərbaycan dilində gələcək zamanı bildirmək üçün işlənən -acaq, -əcək əvəzinə işlənmişdir”[2]. Bütün bunlar “Ki-

[1] A.Axundov. Felin zamanları. Bakı, 1961, səh.85.
[2] Ə.Dəmirçizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.92.

tab"ın dilində gələcək zamanın əsas morfoloji göstəricilərinin tam formalaşmamış vəziyyətdə olduğunu bir daha təsdiq edir.

-ar, -ər, -ur, -ür morfemlərinin gələcək zaman mənasında çıxış etməsini mətn daxilində nəzərdən keçirək:

öldürər. "Anlar bizə yetsə, öldürər";

urar-vuracaq, öldürər-öldürəcək. "Keyikə atarkən oqla səni urar, öldürər";

deyələr-deyərlər. "Qaŋlı qoca oğlı Qanturalı netmiş deyələr"...;

bilür-bilər. "Getdikdə yeriŋ otlaqların keyik bilür". Bu nümunədəki "bilmək" feli "tanımaq" mənasındadır. "Kitab"ın dilində, daha dəqiqi, "müqəddimə"sində "bilür" (bilər) felinin ardıcıl sıralanmış atalar sözlərinin sonunda on bir dəfə təkrarlanmasına, epifora silsiləsi yaratmasına rast gəlinir. Deməli, həmin mətndəki (D-5) poetik mənanın qüvvətləndirilməsində "-ür" morfemi xüsusi çəkiyə malikdir;

Bu tip nümunələrdən əlavə, "Kitab"ın dilində -ar şəkilçisinin inkar formasına da (-maz[2]) rast gəlinir: gəlməzəm-gəlmərəm. "Dəxi səniŋ yüzüŋə mən gəlməzəm".

Gələcək zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri

Türkologiyada, o cümlədən Azərbaycan dilçiliyində felin təsriflənən formalarına daxil olan əmr, arzu, vacib, lazım və şərt şəkillərinin mənaca gələcək zamana aid olmasından, eyni zamanda -acaq[2], -malı[2], -ası[2] kimi gələcək zaman məzmunlu feli sifət şəkilçilərinin səciyyəvi cəhətlərindən kifayət qədər bəhs olunub. Burada onu da vurğulayaq ki, bu formaların hər biri təkcə diaxronik deyil, həm də sinxronik müstəvidə təhlil süzgəcindən keçirilib. Yeri gəlmişkən, "Kitab"ın dilindəki gələcək zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri bir sıra məqalə və monoqrafiyalarda

araşdırma obyekti kimi götürülsə də, problemə kompleks və sistemli şəkildə yanaşılmayıb. Bu mənada türkologiyanın son nailiyyətlərinə istinad etməklə aşağıdakıları söyləmək olar.

Əmr şəkli. Bəllidir ki, felin əmr şəkli heç bir xüsusi morfoloji göstəriciyə malik deyil, əmrin ifadəsi isə şəxs şəkilçiləri vasitəsilə reallaşdırılır. Burada əmr şəklinin mənaca nisbətən gələcək zamanı bildirməsini geniş şəkildə araşdırmış M.Hüseynzadənin bir fikri yada düşür: “...Bu, məntiq etibarı ilə də doğrudur, çünki keçmişdə icra olunmuş iş haqqında indiki zamanda əmr etmək qeyri-mümkündür. Əmr gələcək üçün verilir. Bu gələcəyin indiki zamana nisbətən uzaq və yaxınlığı qeyri-müəyyən olur. Əmr cümləsinin ümumi məzmunu gələcək zamanın uzaq və yaxınlığını müəyyən edir”[1]. Müəllifin qənaətləri elmi və inandırıcıdır. “Kitab”ın dilindəki əmr şəklinə də məhz bu cür fikirlər kontekstində yanaşmaq lazımdır. Bəri başdan qeyd edək ki, “Kitab”ın dilində əmr şəklində işlənmiş sözlər intensivliyi və zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir. Hətta əmr şəklində işlənmiş söz, daha doğrusu, xəbəri felin əmr şəkli ilə ifadə olunmuş cümlə “Kitab”dakı bir sıra obrazların dilinin fərdiləşdirən, fərqləndirən nitq detallarından biri kimi çıxış edir. Məsələn: “Başın kəs!” cümləsinə yalnız Qazan obrazının dilində təsadüf olunur; Qazan xanın dilindən verilmiş sonuncu cümlə də məhz “Başın kəs!”-dir... Bu mənada “Kitab”ın dilindəki əmr şəklini şəxslər üzrə nəzərdən keçirərkən yalnız bəzi xarakterik nümunələri təqdim etməyi məqsədəuyğun hesab edirik:

I şəxsin təki. -ayın, -əyin, -ayım, -əyim forması: varayın-varım, öldürəyin-öldürüm. “Kafərə mən varayın, yeŋidən toğayın öldürəyin”; öləyim-ölüm. “Ölürsəm səniŋ uğruŋa bən öləyim”;

II şəxsin təki. -ğıl, -gil forması: vergil-ver. “Altuŋdağı Al aygırı maŋa vergil!”; varğıl-var (get). “Ağ alınlu Bayındır xanıŋ divanına dünin varğıl!”. II şəxsin təkinin şəkilçisiz, daha doğrusu, feil kökləri ilə ifadə olunması: kəs. “...mənim başımı kəs!”;

[1] M.Hüseynzadə. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1983, səh.187.

III şəxsin təki. -sun, sün forması: tursun-dursun, getsün-getsin. “Gərək tursun, gərək getsün!”;

I şəxsin cəmi. -avuz, -əvüz, -alım, -əlim, -yalım, -yəlim forması: verəvüz-verək. “Andan soŋra qızı verəvüz!”; yüriyəlim-yüriyək (duraq gedək), av avlıyalım – ov ovlayaq, quş quşlıyalım-quş quşlayaq (quş vuraq), sığın, keyik yıqalum- sığın, keyik yıxaq, qayıdalım-qayıdaq, düşəlim-düşək, yeyəlim-içəlim-yeyək-içək, xoş keçəlim-xoş keçirək (günümüzü xoş keçirək). “Yüriyəlim, a bəglər! Av avlıyalım, quş quşlıyalım, sığın, keyik yıqalum, qayıdalım otağımıza düşəlim: yeyəlim-içəlim, xoş keçəlim!”;

II şəxsin cəmi. -ıŋ, -iŋ, -uŋ, -üŋ, -iŋüz, -üŋüz, -ŋuz forması: qonduruŋ-qondurun (oturdun). “Kimüŋ ki oğlı-qızı yoq, qara otağa qondurıŋ...; gətürüŋ-gətirin. “...qara qoyun yəxnisindən öginə gətürüŋ”; yegüŋiz-içüŋiz-yeyin-için, söhbətiŋüz tağıtmaŋuz-söhbətinizi davam edin, dağıtmayın. “Siz yegüŋiz-içüŋiz, söhbətiŋüz tağıtmaŋuz”; II şəxsin cəmində -ıŋ[4] şəkilçisinin “-ŋ” formasında işlənməsinə də rast gəlinir (sonu saitlə bitən feillərdə): döşəŋ-döşəyin. “...qara keçə altına döşəŋ...”;

III şəxsin cəmi. -sunlar, -sünlər forması: bilməsünlər-bilməsinlər, tuymasınlar-duymasınlar. “Səni kafərlər bilməsünlər, tuymasunlar”. “Kitab”ın dilində az təsadüf olunan bu forma ilə ahəngdarlığın yaradılması, obrazlılığın gücləndirilməsi də diqqəti cəlb edir:

“Qoy bəni, qadın ana, çəngələ ur**sunlar**!
Qo ətimdən çək**sünlər**,
qara qaurma et**sünlər**,
qırq bəg qızınıŋ öginə ilət**sünlər**”.

Felin əmr şəklində işlənmiş yuxarıdakı sözlərin hər biri mənaca gələcək zamanı ifadə edir ki, bu da şəxs şəkilçiləri və əmr intonasiyası ilə yaradılıb.

Arzu mənasını ifadə edən -a[2] forması

I şəxsin təki: yiyəm-yeyəm. “Mərə qocalar, ekindü vəqti munı maŋa çevirəsiz, yiyəm”;

II şəxsin təki:alasan."...bir cici-bici türkman qızını alasan...";

III şəxsin təki: çala. "Dəli bəg dilədi ki, Dədəyi dəpərə çala";

I şəxsin cəmi: müşahidə olunmur (yazılı abidələrimizin dilində XVII əsrdən sonra işləndiyi göstərilir);

II şəxsin cəmi: verəsiz. "...qırq yerdən avaz verəsiz";

III şəxsin cəmi: müşahidə olunmur.

Bu nümunələrdə arzu mənasını ifadə edən -a^2 formasını qəbul etmiş sözlər (yiyəm, alasan, çala, verəsiz) mənaca gələcək zaman bildirir.

-sa^2 forması (şərt şəklinin morfoloji göstəricisi). Bu forma "Kitab"ın dili üçün də səciyyəvidir:

I şəxsin təki: varsam (getsəm). "...şülən yeməgiŋ yanına varsam";

II şəxsin təki: görsəŋ-görsən. "Ac görsəŋ, toyurğıl!";

III şəxsin təki: baqsa-baxsa."Kimə baqsa, eşqilə oda yaqar!";

I şəxsin cəmi: müşahidə olunmur;

II şəxsin cəmi: müşahidə olunmur;

III şəxsin cəmi: yetsəvüz-yetsək. "...biz anlara yetsəvüz, öldürəriz".

Göründüyü kimi, varsam, görsəŋ, baqsa və yetsəvüz sözlərindəki gələcək zaman mənası birbaşa -sa^2 forması ilə bağlıdır.

"-maq+gərək" forması (vacib şəklinin forması). Gələcək zaman mənasını ifadə edən bu forma "Kitab"ın dili üçün də səciyyəvidir: ilərü turmaq gərək – irəli durmaq lazımdır. "Çün böylə oldı, həman ilərü turmaq gərək, bəg oğlı!"; evərmax gərək – evləndirmək lazımdır. "Oğıl, ya səni evarmaxmı gərək?"

-sa^2 + gərək forması (vacib şəklinin forması). Bu forma "Kitab"ın dilində daha intensivdir: olsa gərək. "...alacağı ala gözli qızıŋ otağı olsa gərək".

Bu nümunəklərdə "-maq+gərək" və "-sa^2+gərək" forma-ları ilə həm də gələcək zaman mənasının ifadə edildiyi aydın şəkildə görünür. Bir cəhəti də qeyd edək ki, "Kitab"ın dilində vacib şəklinin -$malı^2$ formasına rast gəlinmir.

-ası, -əsi (lazım şəklinin forması). Gələcək zaman məzmunlu bu forma "Kitab"ın dilində o qədər də intensiv görünmür: "Bəli xanım, bula**sıyam**..."; Burada bir məqamı da qeyd edək ki, H.Mirzəzadə Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində işlənən -asıˀ formasını felin lazım şəklinin şəkilçisi kimi deyil, gələcək zamanın bir növü kimi izah edir: "-(y) -əsi, -ası şəkilçisi ilə - (y) -əcək, -acaq şəkilçisi arasında möhkəm mənа əlaqəsi olmuş, hər iki forma qəti gələcək zamanı bildirmişdir... –(y)-əsi, -ası şəkilçisi ilə düzələn gələcək zaman çox hallarda üçüncü şəxslə ifadə edildiyi üçün özündən sonra –dır şəkilçisi qəbul etmişdir..."[1]. Bu qeydlərlə razılaşmaq olar. Amma "Kitab"ın dilindəki nümunələr (bulasıyam, xərab olası...), eyni zamanda sonrakı dövr ədəbi dilimizdəki faktlar (varəsidür – Q.Burhanəddin; yanasıdır – Nəsimi; Əfğan edəsidur – Xətai; məfhum olasıdur – Kişvəri...) -asıˀ şəkilçisini felin lazım şəklinin forması kimi təqdim etməyə imkan verir. Bu forma müasir ədəbi dilimizdə tam sabitləşmiş şəkildədir.

Buraya qədər dediklərimiz "Kitab"ın dilindəki -ayın, -əyin, -ayım, -əyim, -ğıl, -gil, -sun, -sün, -avuz, -əvüz, -alım, -əlim, -yalım, -yəlim, -ıŋ, -iŋ, -uŋ, -üŋ, -iŋüz, -üŋüz, -ŋüz, -sunlar, -sünlər (əmr şəkli üzrə şəxs sonluqları), -aˀ (arzu şəkli), -saˀ (şərt şəkli), -maqˀ +gərək, -saˀ+gərək (vacib şəkli), -asıˀ (lazım şəkli) formalarının gələcək zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri kimi çıxış etdiyini qabarıq şəkildə göstərir.

Feli sifət şəkilçiləri. Türkoloji ədəbiyyatda –acaqˀ, -asıˀ, -malıˀ, -arˀ, -ırˀ və s. şəkilçilər təkcə feil şəkillərinin formaları kimi yox, həm də gələcək zaman məzmunlu feli sifət şəkilçiləri kimi təqdim olunur. -arˀ və -ırˀ şəkilçiləri barədə K.Bəşirov yazır: "Bu şəkilçilər bir çox türk dillərində gələcək zamanla yanaşı, indiki zamanı da ifadə etdiyindən türkologiyada bu şəkilçilərlə yaranan feli sifətlər indiki və indiki-gələcək zaman feli sifətləri də adlanır. Bu onunla izah olunur ki, həmin şəkilçilər hərəkəti gələcəyə bağlamaqla yanaşı, ona daimilik əlaməti verərək ismə çevir-

[1] H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 1990, səh.160.

mək imkanı yaradır"[1]. -ar[2] şəkilçili feli sifətlərin bu cür qrammatik semantikasından əvvəlki səhifələrdə bəhs etdiyimiz üçün, eləcə də -malı[2] forması "Kitab"ın dilində işlənmədiyinə görə burada yalnız gələcək zaman məzmunlu -acaq[2] və -ası[2] feli sifət şəkilçilərini "Kitab"ın dili kontekstində araşdırmağı məqsədəuyğun bilirik:

–acaq[2]. Qeyd etdiyimiz kimi, -acaq[2] şəkilçisi "Kitab"ın dilində qəti gələcək zaman forması kimi yox, feli sifət şəkilçisi kimi işlənib: yatacaq yer. "...yatacaq yerim genə bu xərab olasıydı"; yığılacaq (yıxılacaq) ev. "Neyləyim, bu yığılacaq evdə un yoq, ələg yoq" verəcəgi qız. "Nə oturarsan, sultanım, Baybican bəg ol saŋa verəcəgi qızı Beyrəgə verdi";

–ası[2]. Bu forma -acaq[2] şəkilçisindən fərqli olaraq "Kitab"ın dilində həm lazım şəklinin, həm də feli sifətin morfoloji göstəricisi kimi çıxış edir: lazım şəklinin şəkilçisi kimi: "bul**asıyam**". "Bəli xanım bulasıyam"; "xərab ol**asıydı**". "...yatacaq yerim genə bu xərab olasıydı"; "xərab ol**ası**". "Bu evi xərab olası! Ərə varalıdan bərü dəxi qarnım toymadı, yüzim gülmədi"; feli sifət şəkilçisi kimi: "var**ası**". "Sən varası kafər degül"; Amma bu da var ki, -ası[2] forması "Kitab"ın dilində iki qrammatik funksiyada çıxış etsə də, üstün mövqedə deyil. XVII əsrdən sonrakı dövr ədəbi dilimizdə isə həm lazım şəklinin, həm də feli sifətin morfoloji göstəricisi kimi tam sabitləşib.

Feli bağlama şəkilçiləri. "Kitab"ın dilində işlənmiş bir sıra feli bağlama formaları gələcək zaman məzmunlu feli sifətlərdən fərqli olaraq, birbaşa gələcək zamanı bildirmir, gələcəkdə yerinə yetiriləcək iş və hərəkəti ifadə edir, "bu halda feli bağlama ilə ifadə olunan hərəkətin gələcək zamanda icra ediləcəyi nəzərdə tutulur"[2]. Bu cür feli bağlamalara mətn daxilində diqqət yetirək:

–anda[2]. Bu forma "Kitab"ın dilində intensivliyi ilə fərqlənir: götür**əndə**. "Ağır sancaq götürəndə müsəlmanlar artxası olsun!";

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər. Bakı,2009,səh.200.
[2] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.204.

–dıqda, -dikdə. “-dıq+da” modelinin inkişafı əsasında yaranmış bu formaya “Kitab”ın dilində az rast gəlinir: bil**dıqda** (biləndə), söylə**dikdə**. “Oğuzın ala gözli qızı-gəlini bildıqda, Hər kişi sözin söylədikdə, sən orada turasan...”;

–madın (madan). Bu forma “Kitab”ın dilində üstün mövqedə görünür: var**madın** (getməmiş). “Mən qırıma varmadın ol manŋa baş gətirmək gərək”; axşam olmadın. “Əgər sağdır, əsəndir, axşam olmadın genə mən saŋa gəlürəm”;

–caq. “-gəc” feli bağlama şəkilçisindən törəmə hesab olunan bu forma “Kitab”ın dili üçün də səciyyəvidir: qalı**caq**. “...bən ölib sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr...”;

–inca, -incə. “Kitab”ın dilində qabarıq şəkildə görünür: toyınca. “...toyınca tıqa-basa yeyər...”; görməyincə. “Qız anadan görməyincə ögit almaz”.

Təqdim etdiyimiz cümlələrin feli xəbərlərində (əsas feildə) gələcək zamanın əsas və ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri işlənib. Bu mənada -anda[2], -dıqda[4], -madın[2], -caq[2], -ınca[4], feli bağlama formalarının gələcək zaman sferasına daxil edilməsi təsadüfi deyil.

TEMPORALLIĞIN SİNTAKTİK VAHİDLƏRLƏ İFADƏSİ

Sintaktik temporallıq dildəki leksik və morfoloji temporallıq vasitələrini bütöv şəkildə öz daxilində əhatə və əks etdirən bir kateqoriyadır. Yəni zaman anlayışını ifadə edən sözlər (zaman məzmunlu isim, sifət, zərf və digər nitq hissələri), obyektiv zamanı ifadə edən əsas qrammatik zaman formaları, ikinci dərəcəli morfoloji zaman göstəriciləri və s. vasitələr sintaktik temporallığı reallaşdıran ən mühüm detallar kimi çıxış edir. Digər tərəfdən, obyektiv zaman bu cür vasitələrin nitqdə assosiativliyi, sintaktik mühitə uyğun olaraq birinin digərini tamamlaması ilə daha konkret şəkildə ifadə olunur. Məsələn, “Kitab”ın dilindəki bir cümləyə diqqət yetirək: “Bir gün Ulaş oğlı Qazan bəg yerindən turmışdı”. Bu

cümlədəki “gün” temporal ismi, eləcə də mor-foloji temporallığın əsas (-mış) və ikinci dərəcəli vasitələri (-dı) ayrılıqda konkret bir zaman kəsiyini tam şəkildə ifadə etmək gücündə deyil. Əksinə, söz birləşməsi və cümlə daxilində bu vasitələrin hər birinin müəyyən bir zaman kəsiyini ifadəetmə potensialı qabarıq şəkildə üzə çıxır. Bu tezislərə yuxarıdakı cümlə kontekstində aydınlıq gətirməyə çalışaq: zaman məzmunlu “gün” ismindən əvvəl “bir” sayının işlənməsilə keçmiş zaman mənasını ifadə edən I növ təyini söz birləşməsi yaranıb: “bir gün”; -mış nəqli keçmiş zaman şəkilçisi və -dı (idi) morfeminin “turmaq” (durmaq) felinə qoşulması ilə uzaq keçmiş mənası ifadə olunub. Bu isə həm də o deməkdir ki, I növ təyini söz birləşməsi ilə ifadə olunmuş zaman zərfliyi (bir gün) və uzaq keçmiş mənasını ifadə edən feli xəbər (turmışdı) eyni sintaktik zaman xəttində birləşir. Daha doğrusu, birincisi (zaman zərfliyi) ikincisinin (feli xəbərin) qrammatik semantikasını konkretkləşdirməyə, qüvvətləndirməyə xidmət edir. Zaman anlayışını ifadə edən vasitələrin cümlə daxilində növbələşərək işlənməsi, onların zəncirvari bağlılığı, eyni zamanda bu cür bağlılığın sonrakı cümlələri əhatə etməsi ümumən sintaktik bütövdəki zaman mənasının çoxaspektliliyini şərtləndirir. Bu cəhət “Kitab”dakı parçalarda qabarıqlığı ilə seçilir. Məsələn, “Kitab”da ardıcıl verilmiş cümlələrdə keçmiş zaman mənasını reallaşdıran vasitələrin səciyyəvi cəhətlərinə aydınlıq gətirməyə çalışaq: “Məgər kafər bəginiŋ bir bikr qızı vardı. Hər gün Beyrəgi görməgə gəlürdi. Ol gün genə görməgə gəldi. Baqdı gördi Beyrək səxt olmuş...” (D-97). Təhkiyəçi dilindən verilmiş bu parçada keçmiş zaman mənası bir neçə vasitə ilə reallaşdırılıb ki, bu da əsasən aşağıdakıları əhatə edir: keçmiş zaman mənasını ifadə edən “idi” hissəciyinin qısaldılmış forması: -dı, -di (vardı, gəlürdi); keçmiş zamanın əsas morfoloji göstəriciləri: -dı, -di (gəldi, baqdı, gördi); -mış (səxt olmış); keçmiş zaman mənasını ifadə edən I növ təyini söz birləşməsi: “ol gün”; zaman kontekstində davamlılıq, təkrarlılıq ifadə edən “hər gün” birləşməsi və onun ekvivalenti kimi çıxış edən “genə” (yenə) zərfi. Deməli, keçmiş zaman mənası leksik, morfoloji və sintaktik

temporallıq vasitələrinin sintezi ilə yaradılıb. Yaxud “Kitab”da işlənmiş “mənim keçmiş günim” (Ola kim, mənim keçmiş günimi aŋdırtmıyasan” – D-246) III növ təyini söz birləşməsinə nəzər salaq: bu birləşmədə üç sözdən ikisi temporal leksik vahiddir (“keçmiş” feli sifəti və “gün” ismi); bu vahidlər məhz birləşmə daxilində müəyyən bir zaman kəsiyini konkret şəkildə ifadə edir; ümumi zaman məzmunlu “mənim günim” birləşməsinin tərəfləri arasına “keçmiş” feli sifətinin əlavə edilməsilə keçmiş zaman mənası reallaşdırılıb. Bu da zaman mənasının konkretləşdirilməsi kimi səciyyələndirilə bilər. Bütün bunlar zaman anlayışının ifadə olunmasında sintaktik zaman vasitələrinin həlledici rola malik olduğunu açıq-aydın şəkildə göstərir. Qeyd etdiyimiz kimi, bu vasitələrin əhatə dairəsi çox genişdir: “Mülahizə, fikir bir neçə zaman göstəricisindən eyni vaxtda istifadə edilməklə qurulur, bu vaxt həmin zaman göstəricilərinin bir-birini əvəz etməsi, birinin digərinə nisbətən daha ümumi, digərinin daha kommunikativ məqsədlərə xidmət etməsi müşahidə olunur. Bütün bu mürəkkəblik və çoxaspektlilik ümumi zaman anlayışının çoxaspektliliyi və mürəkkəbliyi ilə bağlıdır. Zaman münasibətlərini ifadə etmək üçün istifadə olunan formalar funksional cəhətdən bir-birini tamamlayır. Başqa dil vasitələri kimi, onlar da mərkəzdə və ucqarda olmaları ilə birbirindən seçilir”[1]. Müəllifin ümumi dilçiliyə istinadən söylədiyi bu fikirlər bütün parametrlərinə görə elmi və inandırıcıdır.

Sintaktik temporallıq türkologiyada, o cümlədən Azərbaycan dilçiliyində az öyrəniləm məsələlərdəndir. Yeri gəlmişkən, İ.Tahirov “Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası” (2007) monoqrafiyasında sintaktik zaman anlayışı ilə bağlı A.A.Şaxmatov, V.V.Vinoqradov, N.Y.Şvedova kimi rus dilçilərinin tədqiqatlarına münasibət bildirməklə yanaşı, A.Məmmədova, M.Musayev, K.Cumabayev kimi türkoloqların da əsərlərini saf-çürük edir: “...sintaktik temporallığın ifadə vasitələri müəyyən qədər tədqiq

[1] İ.Tahirov. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.218.

edilmişdir. Lakin həmin tədqiqatlarda çatışmayan cəhətlər, fikrimizcə, onların sahə tədqiqatlarına uyğun aparılmamasıdır. Əslində, onlardan bunu gözləmək də düzgün olmazdı, çünki qeyd olunmuş tədqiqatlar ayrı-ayrı kateqoriyaların araşdırılmasına həsr olunmuşdur. Sahə tədqiqataları isə dilin müxtəlif səviyyəli vahidlərinin müəyyən invariant mənanı ifadə etməsi yönümündən aparılan araşdırmalar olub sistemli xarakter daşıyır” (səh.218). Müəllif haqlıdır. Amma onu da qeyd etmək lazımdır ki, sintaktik temporallıq məsələləri qədim türk abidələrinin dili kontekstində təhlilə cəlb olunmayıb. Bu mənada sintaktik temporallığın ifadə vasitələrinin “Kitab”ın dili üzrə araşdırılması təkcə qorqudşünaslıq yox, ümumən türkologiya baxımından əhəmiyyətli ola bilər. Konkret desək, bir sıra qaranlıq məsələlərə işıq salınar, qədim türk dilindəki sintaktik temporallığın ifadə imkanlarının rəngarəngliyi və zənginliyi aşkarlanmış olar. Bu baxımdan “Kitab”ın dilindəki sintaktik temporallığın ifadə vasitələrinin hər birinin ayrılıqda araşdırılmasını məqsədəuyğun hesab edirik.

ZAMAN ANLAYIŞI İSMİ BİRLƏŞMƏLƏR MÜSTƏVİSİNDƏ

“Kitab”ın dilində hər üç zamanın (keçmiş, indiki və gələcək) I növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsinə rast gəlinir: ol gün, ol zəman, bir gecə... (keçmiş zaman); bu gün, bu məhəl... (indiki zaman); yarınkı gün (gələcək zaman);

“Kitab”ın dilində II növ təyini söz birləşmələri ilə keçmiş (oğuz zəmanı...) və gələcək (ekindü vəqti...), eləcə də ümumi (ayna güni...) zaman mənalarının ifadəsinə təsadüf olunur; “Kitab”-dakı frazeoloji vahidlərin bir qismi III növ təyini söz birləşməsi modelindədir, eyni zamanda bu tip birləşmələrlə keçmiş zaman mənasının ifadəsi müşahidə olunur; “Kitab”ın dilində miqdar, hüdud, davamlılıq və s. kimi zaman mənalarının daha çox I növ təyini söz birləşməsi modelində təzahürü özünü göstərir... Məhz bu

cür detallara görə təyini söz birləşmələrinin hər birinin səciyyəvi cəhətlərini ayrılıqda nəzərdən keçirmək lazım gəlir.

Zaman anlayışının I növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsi

“Kitab”ın dilində analitik yolla əmələ gələn (yanaşma əlaqəsi əsasında yaranan, birinci tərəfi asılı, ikinci tərəfi əsas sözdən ibarət olan) I növ təyini söz birləşmələri zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir. Heç şübhəsiz ki, bu sistemdə zaman anlayışını ifadə edən birləşmələr, onların yaratdığı çeşidli variantlar da xüsusi çəkiyə malikdir. Bu tip birləşmələrin səciyyəvi cəhətlərini belə ümumiləşdirmək olar:

a) keçmiş zaman mənası ifadə edənlər:

– əsas tərəfi zaman məzmunlu gün, zəman (zaman), vəqt (vaxt), məhəl, dəm, gecə isimlərindən, asılı tərəfi isə “ol” (o) işarə əvəzliyindən ibarət olanlar:

ol gün (o gün). “Ol gün baqa-baqa Qazan oğlı Uruzıŋ eşqi gəldi” (D-132). “Kitab”ın dilində keçmiş zaman mənasını ifadə edən “ol gün” birləşməsi təkcə intensivliyinə deyil, həm də melodiyalılıq yaratmasına, poetik mənanı gücləndirməsinə görə digər birləşmələrdən xüsusilə fərqlənir. Burada çoxsaylı parçalardan yalnız birini təqdim etməklə kifayətlənirik:

“Ol gün cigərində olan ər yigitlər bəlürdi.
Ol gün müxənnətlər sapa yer gözətdi.
Ol gün bir qiyamət savaş oldı...
Qiyamətin bir güni ol gün oldı...” (D-63)

Bu parçadakı “ol gün” birləşməsi ilə bağlı qısaca olaraq bunları söyləmək olar: sintaktik bütövdə “ol gün” birləşməsinin təkrarlanması ilə anafora yaradılıb ki, bu da bir tərəfdən, ahəngdarlıq yaradırsa, digər tərəfdən, poetik mənanı qüvvətləndirir; semantik dinamika sonuncu cümlədəki “ol gün” birləşməsi ilə tamamlanır;

sonuncu cümlədə temporallığa xidmət etməyən dil vahidi yoxdur. Belə ki, III növ təyini söz birləşməsi modelində olan “qiyamətin bir güni” temporal frazeoloji vahid kimi keçmiş zamanı ifadə edirsə, “ol gün” birləşməsi də həmin vəzifəni yerinə yetirən sintaktik temporallıq vasitəsidir. “Oldı” sözündəki -dı isə, bəlli oldığı kimi, şühudi keçmiş zamanı ifadə edən morfoloji temporallıq vasitəsidir. Bu isə hər üç temporallıq vasitəsinin keçmiş zaman mənasını ifadə etmə xətdində birləşdiyini, həm də bir cümlə daxilində təzahürünü açıq-aydın şəkildə göstərir. Bütün bunlar belə bir fikri də reallaşdırır: doyüş səhnəsi təsvir olunan həmin parçada “ağır, şiddətli döyüş” mənası “ol gün” birləşməsinin təkrarlanması, xüsusən də temporal cümlə (Qiyamətin bir güni ol gün oldı) kontekstində canlandırılıb;

ol zəman (zaman). “Ol zəmanda bir oğlan baş kəsməsə, qan dökməsə, ad qomazlardı” (D-70); “Ol zəmanda oğul ata sözin iki eləməzdi” (D-131);

ol vəqt (o vaxt). “Üç ayda varmazsam, öldügimi ol vəqt bilsün!” (D-144);

ol məhəl (o məhəl, o zaman). “Ol məhəldə gəldi” (D-220);

ol dəm (o dəm, o zaman). “Məgər ol dəm Bayındır xan bəglər ilə seyrana yetmişlərdi” (D-216);

ol gecə (o gecə). “Məgər xanım ol gecə Qalın Oğuzıη dövləti, Bayındır xanıη göygüsi, Ulaş oğlı Salur Qazan qara qayğılı vaqeə gördi...” (D-42); “Məgər ol gecə Yegnək düş gördi” (D-206).

Yuxarıda təqdim etdiyimiz ol gün, ol zəman, ol vəqt, ol məhəl, ol dəm və ol gecə birləşmələri bir məfhum ifadə etdiyi, bir sintaktik suala cavab verdiyi üçün cümlənin mürəkəb zaman zərfliyi vəzifəsində çıxış edir. Bu birləşmələrin keçmiş zaman mənasını ifadə etməsi isə birinci tərəfdə işlənmiş uzaqda olanı işarə edən “ol” əvəzliyi ilə bağlıdır. Çünki həmin tip birləşmələrin birinci tərəfində yaxında olanı işarə edən “bu” işarə əvəzliyi işləndikdə keçmiş deyil, məhz indiki zaman mənası ifadə oluinur. “Bu gün” birləşməsinin “indi” mənasında çıxış edə bilməsi də dedik-

lərimizi təsdiqləyir: "Oğul, dan-dansux bu gün Oğuzda nə gördüŋ?" (D-80).

– əsas tərəfi zaman məzmunlu "gün", "zəman (zaman)" və "gecə" sözlərindən, asılı tərəfi "bir" sayından ibarət olanlar:

bir gün. "Bir gün Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən turmışdı" (D-10);

bir zəman (zaman). "Dönə-dönə bir zəman yaxşı savaş elədi (D-148);

bir gecə. "Bir gecə döşəgində qatı-qatı iŋlədi" (D-242).

"Kitab"ın dilində ikinci tərəfi -kən şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan feli birləşmələrdə "bir gecə" birləşməsinin birinci tərəf kimi işlənməsi də müşahidə olunur: "**Bir gecə** yeyüb **oturarkən** şahinçibaşına aydır..." (D-272);

– əsas tərəfi zaman məzmunlu "dəm" ismi, asılı tərəfi "həman" əvəzliyi ilə ifadə olunanlar:

həman dəm (həmin an). "...həman dəm günbəd yarıldı, yedi yerdən qapu açıldı" (D-229);

–əsas tərəfi zaman məzmunlu "gün" ismi, asılı tərəfi düzəltmə sifətlə ifadə olunanlar:

ötəki gün (o biri gün). "Dün yoq, ötəki gün eviŋ bundan keçdi" (D-47);

–əsas tərəfi zaman məzmunlu "vəqt" (vaxt) və "dəm" isimləri, asılı tərəfi keçmiş zaman məzmunlu feli sifət və feli sifət tərkibləri ilə ifadə olunanlar:

tutsaq oldığı vəqt (dustaq olan vaxt). "Məgər xanım, Qazılıq qoca tutsaq oldığı vəqt bir oğlancığı vardı, bir yaşında idi" (D-204);

evin yağmalatdığıŋ dəm (evini talan etdirdiyin vaxt). "Evin yağmalatdığıŋ dəm Taş Oğuz belə bulınmadı..." (D-292);

qarvaşduğı dəm (çarpışarkən). "Qara polad uz qılıcım yoq kim, qarvaşduğı dəm eki biçəydim" (D-184);

– əsas tərəfi "yazın" (yazda), "güzin" (payızda) zərfləri, asılı tərəfi "bir" sayı ilə ifadə olunanlar:

bir yazın (bir yazda), **bir güzin** (bir payızda). “Bir yazın, bir güzin buğayla buğrayı savaşdırarlardı” (D-15);

b) indiki zamanı ifadə edənlər

– əsas tərəfi gün, məhəl və s. kimi isimlərdən, asılı tərəfi “bu” işarə əvəzliyindən ibarət olanlar:

bu gün. “Oğul, dan-dansux bu gün Oğuzda nə gördüŋ?” (D-80); “Bədəvi atım saqlardım bu gün içün” (D-129);

bu məhəl (bu zaman). “Bu məhəldə bəglər Beyrəgi gətürdilər” (D-118);

c) gələcək zamanı ifadə edənlər

– əsas tərəfi zaman məzmunlu “gün” ismi, asılı tərəfi “bir” sayından ibarət olanlar:

bir gün. “Bir gün ola, düşəm öləm, yerimdə-yurdumda kimsə qalmıya” (D-68). Burada “bir gün” birləşməsinin gələcək zaman mənası ifadə etməsi birbaşa cümlənin xəbərindəki qrammatik zaman forması ilə bağlıdır. Yəni cümlənin xəbəri hansı morfoloji zaman formasındadırsa, “bir gün” birləşməsinin semantik yükü də məhz onu konkretləşdirməyə xidmət edir. Yuxarıdakı cümlədə mürəkkəb zaman zərfliyi vəzifəsində işlənmiş “bir gün” birləşməsi də “qalmıya” (qalmayacaq) xəbərində ifadə olunmuş gələcək zaman mənasını konkretləşdirir;

– əsas tərəfi zaman məzmunlu “gün” ismi, asılı tərəfi gələcək zaman məzmunlu düzəltmə sifətlə ifadə olunanlar:

yarınkı gün (sabahkı gün). “Yarınkı gün zəman dönib, bən ölıb sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr...” (D-125).

ç) miqdar, hüdud, davamlılıq və s. kimi zaman mənaları ifadə edənlər

– əsas tərəfi zaman məzmunlu saət (saat), gün, gecə, ay, yil (il) ismləri, asılı tərəfi bir, iki, yedi (yeddi), qırq (qırx) sayları ilə ifadə olunanlar:

bir saət (saat). "Bir saətdə kafərə üç kərrə at dəpdi" (D-148);

üç gün. "Üç gün dünli-günli yortdı" (D-263);

bir ay. "Bir ay baqsun..." (D-144). Bu birləşmə işlənmiş mətndə "iki ay", "üç ay" birləşmələri də müşahidə olunur: "Bir ayda varmazsam, iki ay baqsun!"; "İki ayda varmazsam, üç ay baqsun!";

bir yil (il). "Qız, sən maŋa bir yil baqğıl!" (D-261). "Bir yil" birləşməsi işlənmiş parçada "iki yil", "üç yil" birləşmələrinə də rast gəlinir: "Bir yildə gəlməzsəm, iki yil baqğıl!"; "İki yildə gəlməzsəm, üç yil baqğıl"...

Nümunələrdəki I növ təyini söz birləşmələri ("üç gün, bir ay...) zaman miqdarı bildirən miqdar zərfliklərdir. "Kitab"ın dilində bu tip birləşmələrin mürəkkəb formalarına da təsadüf olunur:

"say + say + isim" modelində olan birləşmələr: **on altı yil.** "Qazılıq qoca təmam on altı yil hasarda tutsaq oldı" (D-203); **yüz qırq yil** (yüz qırx il). "Dəli Domrul yüz qırq yil dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı" (D-169)...;

"say + isim + say + isim" modelində olan birləşmələr: **qırq gün qırq gecə**. "Qırq gün qırq gecə toy-dügün eylədilər" (D-121);

yedi gün, yedi gecə. "Yedi gün, yedi gecə yemə-içmə oldı" (D-65). Q.Kazımov bu tip birləşmələrin cümlədə zaman zərfliyi vəzifəsində çıxış etdiyini göstərir. Müəllifə görə, "İki yüz il yaşadı ləzzət içində loğman" (B.Vahabzadə) cümləsindəki "iki yüz il" birləşməsi zaman zərfliyi vəzifəsindədir[1]. Fikrimizcə, bu tip birləşmələr zaman deyil, zaman miqdarı ifadə edən miqdar zərfliklə-

[1] Q.Kazımov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000, səh.140.

ridir. Ən azı ona görə ki, həmin birləşmələr nə zaman? nə vaxt? haçan? və s. kimi suallara yox, nə qədər? sualına cavab verir. Maraqlıdır ki, müəllif bu cür birləşmələri həm də miqdar, ölçü, dərəcə zərfliyi başlığı altında təqdim edir: O ki dünyada **səksən üç il** ömür sürmüşdü (İ.Əfəndiyev)[1]. Yuxarıda təqdim etdiyimiz üç gün, bir ay, yedi gün yedi gecə və s. kimi birləşmələr də məhz zaman miqdarı ifadə edən miqdar zərfliklərdir. Burada bir detala da aydınlıq gətirmək lazım gəlir: birləşmələrdəki "gün" sözü "gündüz" mənasında çıxış edir. İ.Tahirov "gün" sözünün bu semantik yükünü daha geniş müstəvidə araşdırıb: "Gün" sözünün iştirakı ilə yaranan birinci növ təyini söz birləşmələri bir çox hallarda "gecə" sözünün iştirakı ilə yaranmış müvafiq birinci növ təyini söz birləşmələrinə əks məna yaradır, yəni "gün" sözü o halda "gündüz" mənasında işlənir: Sən olanda **üç gün - üç gecə** ayaq üstə olmuşam (Dan.)"[2];

– əsas tərəfi zaman məzmunlu "gün" və "yil" isimləri, asılı tərəfi "hər" təyini əvəzliyi ilə ifadə olunanlar:

hər gün. "Hər gün Beyrəgi görməgə gəlürdi" (D-97);

hər yil (il). "Hər yil altun-aqça gəlürdi, yigidə-bəgə verirdiŋ, xatirləri xoş olurdı" (D-235);

– əsas tərəfi "zəman", asılı tərəfi "axır" (son) sözləri ilə ifadə olunanlar;

axır zəman (zaman). "Axır zəmanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya" (D-2);

– əsas tərəfi "dəfə" anlamlı "gəz" və "kərrə" (kərə) zərfləri, asılı tərəfi "bir" sayı və "bu" işarə əvəzliyi ilə ifadə olunanlar:

bir gəz. "Bir gəz adam ətinə toyam, derdim";

bu kərrə. "Bu kərrə at oğlanıŋ biləgindən boşandı, qaçdı" (D-265).

[1] Q.Kazımov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000, səh.150.

[2] İ.Tahirov.Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007, səh.225.

Təqdim etdiyimiz I növ təyini söz birləşmələrinin ümumi mənzərəsi aşağıdakıları da söyləməyə imkan verir:

– bu tip birləşmələrin asılı tərəfində ol, bu, hər əvəzlikləri, əsas tərəfində isə gün, zəman, vəqt və s. kimi zaman məzmunlu isimlər üstün mövqedə görünür;

– bu tip birləşmələrin hamısı cümlədə zərflik vəzifəsində çıxış edir. Daha dəqiqi, əksəriyyəti zaman zərfliyi (ol gün, bu gün...), bir qismi isə zaman miqdarını bildirən miqdar zərfliyi (üç gün, bir yil...) vəzifəsində işlənir...;

– birləşmələrin birinci tərəfində "bir" sayının intensivliyi açıq-aydın şəkildə görünür (bir gün, bir ay, bir yil, bir gecə...);

– bu tip birləşmələrdən sonra qoşmaların işlənməsinə az təsadüf olunur: qırq günə dəkin (qırx günədək). "Qırq günə dəkin sıravardı geyəgüz" (D-89); üç yıladaq (üç ilədək). "Üç yıladaq taşı düşdigi yerin otı bitməzdi" (D-57).

– bu tip birləşmələrdə hər üç zaman (keçmiş, indiki, gələcək) mənasının ifadə olunduğu mətn kontekstində asanlıqla müəyyənləşir. Amma onu da qeyd etməyi vacib hesab edirik ki, "Kitab"ın dilində keçmiş zaman mənasını ifadə edən I növ təyini söz birləşmələri daha üstün mövqedə çıxış edir. Bu da, heç şübhəsiz ki, "Dastan" poetikası ilə bağlıdır.

Zaman anlayışının II növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsi

Qorqudşünaslıqda bu tip birləşmələrdən müəyyən qədər bəhs olunub. Məsələn, E.Hümbətov II növ təyini söz birləşmələrinin semantik variantlarından bəhs edərkən göstərir: "Birləşmənin birinci tərəfi ikinci tərəfi zaman baxımından təyin edir. Müq.et: sağış günü (KDQ, 32), qocalığım vəqti (KDQ, 74), qırış günü KDQ, 102), qiyamət günü (KDQ, 125), ayna günü (KDQ, 32)"[1]. İlk ola-

[1] E.Hümbətov. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dilində təyini söz birləşmələri. NDA, Bakı, 2002, səh.21.

raq qeyd edək ki, müəllif nümunələri “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrindən götürüb. İkincisi, müəllifin təqdim etdiyi birləşmələrin heç biri mətn daxilində konkret olaraq II növ təyini söz birləşməsi deyil. Həmin birləşmələri belə səciyyələndirmək olar: “sağış güni” və “qiyamət güni” II növ təyini söz birləşməsi modelində olan frazeoloji vahidlərdir; “qocalığın vəqti”, “qırış güni”, “ayna güni” birləşmələri mətndən kənar II növ təyini söz birləşməsi kimi görünsə də, mətn kontekstində feli birləşmənin birinci tərəfi funksiyasındadır. Daha dəqiqi, belədir: “qocalığım vəqti aldırduğım” (“Qocalığım vəqti aldurdığım yalnuz oğul!”; D-141); “qırış güni ögdin dəpən” (“Qırış güni ögdin dəpən alpımız Salur oğlı Qazan!”; D-231); “ayna güni oqıyanda” (“Ayna güni oqıyanda qutbə görkli”. D-6). Deməli, ilk iki nümunə feli sifət tərkibli, sonuncusu isə feli bağlama tərkiblidir. Yaxud R.Kamal “Kitab”dakı “şivən və öfkə”: oğuz impulsivliyi” məsələlərini təhlil süzgəcindən keçirərkən maraqlı mülahizələr irəli sürür: “...epos poetikasında “ömrün sonu” (“ölüm vəqti”, “axır zaman”, “axır vəqti”) leksik zamanı ayrıca ekzistensial dəyərə malikdir. Bu inanc-dəyər duyğusu yumlarda da əksini tapır: “Ölüm vəqti gəldügində arı imandan ayırmasun!”; “Axır vəqtində arı imandan ayırmasun!”[1]. Düzdür, zaman, vəqt (vaxt), axır, son, ölüm kimi sözlər leksik zamanın ifadə vasitələridir. Amma “Kitab”ın dilində feli birləşmənin birinci tərəfi kimi işlənmiş “ölüm vəqti” II növ təyini söz birləşməsi (**Ölüm vəqti gəldügində** arı imandan ayırmasun!”), eləcə də digər iki birləşmə (axır zəman, axır vəqti) leksik zaman mənasında çıxış etsə də, əslində, sintaktik zamanın ifadə vasitələridir.

Yanaşma-uzlaşma əlaqəsi ilə qurulan II növ təyini söz birləşmələri sistemində zaman anlayışını ifadə edən birləşmələrə də rast gəlinir. Bəri başdan deyək ki, “Kitab”ın dilində bu tip birləşmələr o qədər də intensiv görünmür.

[1] R.Kamal. “Kitabi-Dədə Qorqud”un kommunikativ məkanı: miforitual aspekt. Bakı, 2013, səh.125.

Heç şübhəsiz ki, zaman anlayışını ifadə edən II növ təyini söz birləşmələri leksik-semantik baxımdan qruplaşdırılarkən birləşmə daxilində sintaktik zamanı reallaşdıran sözlərin rolu, daha doğrusu, semantik yükü nəzərə alınmalıdır. Məsələn, “dün uyxusu” (gecə yuxusu) birləşməsində sintaktik zaman mənası daha çox birinci tərəfdəki “dün” sözünə görə reallaşırsa, “sağış güni” birləşməsində ikinci tərəfdəki “gün” sözünə görə yaranır. Yaxud “ekindü vəqti” (günorta üstü) birləşməsində hər iki tərəf sintaktik zamanı reallaşdıran vasitələr kimi çıxış edir. Bu mənada “Kitab”ın dilində zaman anlayışını ifadə edən II növ təyini söz birləşmələrini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

– hər iki tərəfi zaman məzmunlu sözlərdən ibarət olanlar:

ekindü vəqti (günorta üstü). “Mərə qocalar, ekindü vəqti munı maŋa çevirəsiz, yiyəm” (D-226);

ayna güni (cümə günü). Qeyd etdiyimiz kimi, bu birləşmə “Kitab”ın dilində müstəqil şəkildə yox, feli bağlama tərkibinin birinci tərəfi kimi işlənib: ayna güni oqıyanda (Ayna güni oqıyanda qütbə görkli).

− birinci tərəfi zaman məzmunlu isimlərlə ifadə olunanlar:

dün burcığı (gecə yarısı). “...dün burcığında Qazan bəgiŋ ordısına gəldi” (D-38);

dün uyxusı (gecə yuxusu). “Dün uyxusından kafər otağa qoyuldı” (D-90). Bu cümlədəki “dün uyxusı” birləşməsi “gecə yuxusu vaxtı” mənasındadır.

− ikinci tərəfi zaman məzmunlu sözlərlə ifadə olunanlar:

Rəsul əleyhissəlam zəmanı (Məhəmməd peyğəmbərin zamanı). “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı” (D-2). Bu birləşmə formasına görə II növ təyini söz birləşməsi modelində olsa da, semantikasına görə III növ təyini söz birləşməsi funksiyasındadır.“Rəsul əleyhissəlam zəmanı” birləşməsi ayrılıqda deyil, “zaman etibarilə uzaq olmayan” (yuxarıda verilmiş cümlədəki “yaqın” sözü nəzərdə tutulur) anlamlı “yaqın” (yaxın) sözü ilə birlikdə zaman zərfliyi vəzifəsindədir;

Oğuz zəmanı (Oğuz zamanı). "Oğuz zəmanında bir yıgıt ki, evlənsə, ox atardı" (D-89); "Oğuz zəmanında Qanlı qoca, derlərdi, bir gürbiz ər vardı" (D-170). Bu birləşmə "Kitab"ın dilində intrensivliyi ilə fərqlənir;

sağış güni (sayılan gün). "Sağış günində ayna görkli" (D-6). Qeyd etdiyimiz kimi, "sağış güni" II növ təyini söz birləşməsi modelində olan frazeoloji vahiddir. Bu birləşmənin birinci tərəfində işlənən "sağış" sözünü tarixi-linqvistik müstəvidə araşdırmış E.Əkbərova yazır: "Qədim türk yazılı abidələrində "hesab, miqdar" mənalarında qeydə alınmış "sağış" sözü XVII əsrə qədər Azərbaycan yazılı ədəbi dil nümunələrində işlənmiş, bundan sonra isə ərəb mənşəli qiyamət, məhşər sözləri ilə əvəzlənmişdir. Lakin bu leksem təkcə Azərbaycan dilində deyil, oğuz qrupunun digər dillərində də öz işlənmə normativliyini itirmişdir. Sağış ismi aşağıdakı yolla formalaşmışdır:sa–"saymaq,hesablamaq" >say>sağış. Buradakı ğ-y uyğunluğu türk dillərində məlum fonetik faktdır: bögür (türk) – böyür (Azərb.), tay (qazax) – dağ (Azərb.) və s."[1]. Müxtəlif mənbələrə istinadən söylənmiş bu fikirləri elmi və inandırıcı hesab etmək olar;

savaş güni (döyüş günü). "Alp yigitlər savaş güni qırımından qayurırdı? – dedilər" (D-184). Bu tip nümunələr onu deməyə əsas verir ki, "Kitab"dakı qəhrəmanlıq semantikası həm də sintaktik zaman kontekstində obrazlı şəkildə canlandırılıb.

Təqdim etdiyimiz birləşmələr sistemində indiki zaman mənasını ifadə edən birləşmələrə təsadüf olunmur. Digər birləşmələrdəki zaman semantikası isə rəngarəngliyi ilə diqqəti cəlb edir: bir qismi ümumi zaman mənasını ifadə edir (ayna güni, sağış güni); bir qismi gələcək zaman məqamını ifadə edən birləşmə kimi çıxış edir ("ekindü vəqti". Bu birləşmənin daxil olduğu cümlədəki "yiyəm" (yeyəm) xəbərinə görə); əksəriyyəti isə keçmiş zaman sferası ilə zəncirvari olaraq bağlanan birləşmələr kimi görünür (dün

[1] E.Ələkbərova. "Kitabi-Dədə Qorqud" Oğuz dilləri kontekstində. NDA, Bakı, 2006, səh.14-15.

burcığı, dün uyxusı, Oğuz zəmanı...). Sonuncunun üstün mövqedə çıxış etməsi, heç şübhəsiz ki, “Dastan” poetikası ilə bağlıdır.

Bu bölmənin yekunu olaraq onu da vurğulayaq ki, zaman anlayışının II növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsi müasir dilimiz üçün də səciyyəvidir. Müasir dilimizdəki səhər çağı, cümə axşamı, günorta üstü, gecə yarısı, yaz vaxtı və s. kimi çoxsaylı birləşmələrin birbaşa “Kitab”ın dili ilə səsləşməsi də dediklərimizi arqumentləşdirir.

Zaman anlayışının III növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsi

“Kitab”ın dilində idarə-uzlaşma əlaqəsi ilə qurulan III növ təyini söz birləşmələrinin müxtəlif tiplərinə rast gəlinir. Bu sistemdə tərəfləri isim, sifət, say və s. kimi nitq hissələri ilə ifadə olunmuş Bayındır xanıŋ yigitləri, Banıçiçəgiŋ dadısı, namərdləriŋ yigirmisi, səniŋ oğlıŋ kimi çoxsaylı birləşmələr üstün mövqedə çıxış edir. Amma tərəfləri və tərəflərindən biri zaman məzmunlu sözlərdən ibarət III növ təyini söz birləşmələrinə çox az təsadüf olunur. Həmin tip vahidlərin ümumi mənzərəsi aşağıdakı kimidir:

− bir sıra frazeoloji vahidlər III növ təyini söz birləşməsi modelindədir:

qiyamətin bir güni. “Qiyamətin bir güni oldı” (D-152);

günlərdə bir gün (günlərin bir günü). “Günlərdə bir gün Yegnək oturub bəglər ilə söhbət edərkən Qaragünə oğlı Budağilə uz düşmədi” (D-204).

− hər iki tərəfi cəmdə işlənmiş isimlərlə ifadə olunanlar (belə birləşmələrə “Kitab”ın dilində az təsadüf olunur): kafərlərin ağır günləriydi. “Məgər ol gün kafərləriŋ ağır günləriydi” (D-95). Bu birləşmənin bir sıra səciyyəvi cəhətləri müşahidə olunur: tərəfləri arasına daxil olan “ağır” təyini ikinci tərəfə aiddir; -di (idi) hissəciyini qəbul etdiyi üçün birbaşa keçmiş zaman mənasını ifadə edən birləşmə kimi çıxış edir; cümlənin mürəkkəb ismi xəbəri vəzifəsindədir;

− birinci tərəfi əvəzlik, ikinci tərəfi zaman məzmunlu isimlə ifadə olunanlar:

mənim keçmiş günim. “Ola kim, mənim keçmiş günimi aŋdırtmayasan” (D-246). Bu birləşmənin tərəfləri arasına daxil olan “keçmiş” feli sifəti ikinci tərəfə aiddir, ikinci tərəfi təyin edir. Maraqlıdır ki, həmin birləşmə “Kitab”ın dilində başqa formada, dəqiq desək, “keçmiş mənim günim” şəklində də işlənib: “Keçmiş mənim günimi nə aŋdırarsan?” (D-149). Burada da “keçmiş” sözü birinci tərəfdəki “mənim” sözünə yox, ikinci tərəfdəki “gün” sözünə aiddir. Birləşmədəki keçmiş zaman mənası da məhz “keçmiş” feli sifəti ilə reallaşıb.

− birinci tərəfi əvəzlik, ikinci tərəfi zərflə ifadə olunanlar:

bunıŋ ardınca. “Bunıŋ ardınca, xanım, görəlim kimlər yetdi (D-60). Bu birləşmə Drezden nüsxəsinin 59-63-cü səhifələrində 8 dəfə təkrarlanır ki, bu da davamlılıq mənasını ifadə edir. Heç şübhəsiz ki, bu məna yükü daha çox “ardınca” (dalınca, arxasınca...) sözünün semantikası ilə bağlıdır;

anıŋ ardınca (onun ardınca). “Anıŋ ardınca, görəlim, xanım, kimlərt yetdi (D-150). Bu birləşmə Drezden nüsxəsinin 150-151-ci səhifələrində 5 dəfə təkrarlanıb. “Bunuŋ ardınca” birləşməsində olduğu kimi, burada da davamlılıq mənası ifadə olunub. Hər iki birləşmənin (bunuŋ ardınca, anıŋ ardınca) bir neçə dəfə təkrarlanması isə mətndəki obrazlılığı qüvvətləndirib.

ZAMAN ANLAYIŞI FELİ BİRLƏŞMƏLƏR MÜSTƏVİSİNDƏ

Bəri başdan qeyd edək ki, “Kitab”ın dilində zaman mənasının məsdər tərkibi ilə ifadəsinə çox az təsadüf olunur. Burada tərkibində zaman məzmunlu sabah, öylən və axşam leksik vahidləri işlənmiş bir nümunəni təqdim etməklə kifayətlənmək olar: “Oğul, sabah varub öylən gəlmək olmaz. Öylən varub axşam gəlmək olmaz” (D-172). Buradakı “sabah varub”, “öylən varub” vahidləri “zərf+feli bağlama”, “öylən gəlmək”, “axşam gəlmək” isə “zərf+

məsdər” modelindədir. Hər iki birləşmədə birinci tərəf ikinci tərəfdə ifadə olunmuş iş və hərəkətin zamanını bildirir ki, bu da bütövlükdə cümlədəki ümumi zaman semantikasını qüvvətləndirir.

“Kitab”ın dilində zaman anlayışının feli sifət və feli bağlama tərkibləri ilə ifadəsi üstün mövqedə görünür. Bu tip birləşmələrə ayrılıqda diqqət yetirək:

Zaman anlayışının feli sifət tərkibləri ilə ifadəsi

Bəlli olduğu kimi, türkologiyada feli sifət şəkilçiləri həm də keçmiş, indiki və gələcək zamanlar üzrə qruplaşdırılaraq təhlil süzgəcindən keçirilir. Bu baxımdan “Kitab”ın dilində zaman anlayışını ifadə edən feli sifət tərkiblərinin həmin sistem üzrə araşdırılmasını məqbul hesab edirik:

Keçmiş zaman mənasının ifadəsi:

− ikinci tərəfi -mış[4] şəkilçili feli sifətlərlə ifadə olunan birləşmə keçmiş zamanı bildirir: **“üç gün dünli yortmış** yigit... yatdı – uyıdı” (D-263). Bu birləşmə ilə cümlənin xəbərindəki (əsas feildəki) keçmiş zaman mənası eyni xətdə birləşir:

“Qıraŋ yerdə tikilmiş otraxlarıŋ o zalım yıqdırdı ola, qardaş!” (D-222). Bu cümlədəki feli sifət tərkibi keçmişdə baş verən hərəkətin zamanını bildirir;

− ikinci tərəfi -dığım, -dügim, -duğı, -digi şəkilçili feli sifətlərlə ifadə olunmuş birləşmə daha çox keçmiş zaman mənasını bildirir: **“On ay deyəndə dünyaya gətürdigim** oğul!” (D-52); “Bərü gəlgil, **aq südin əmdigim,** qadunım ana!” (D-28); “**Qocalığım vəqti aldırduğım** yalŋız oğul! – dedi” (D-141). Keçmiş zaman mənasını ifadə edən sonuncu birləşmədə leksik (qocalıq, vəqt), morfoloji (-duğım feli sifət şəkilçisi) və sintaktik (feli sifət tərkibi) temporallıq vasitələri sintez şəklindədir, daha doğrusu, leksik və morfoloji temporallıq vasitələri sintaktik temporallığın daxilində ərimiş vəziyyətdədir;

− ikinci tərəfi-dügində şəkilçili feli sifətlərlə ifadə olunanlar: **“Bu haları gördügində** Qazanın qara qıyma gözləri qan-yaş

toldı” (D-44); **“Çobanı gördügində** xəbərləşdi” (D-47). Qeyd etdiyimiz kimi, “Kitab”ın dili üçün səciyyəvi olan -dügində feli sifət şəkilçisi sonrakı dövrlərdə fonetik tərkibini dəyişmiş şəkildə sabitləşib. Bu mənada yuxarıdakı birləşmələri müasir ədəbi dilimizdə belə ifadə etmək olar: bu halları gördüyü anda (vaxtda, zamanda...), çobanı gördüyü anda (vaxtda, zamanda...)... Keçmiş zaman məzmunlu -dügin feli sifət şəkilçisindən sonra “ləyin” (kimi) qoşmasının işlənməsinə də təsadüf olunur: “Qazılıq qoca **anı gördüginləyin** yel kibi yetdi” (D-203). Bu cümlədəki “anı gördüginləyin” birləşməsi “onu görən kimi” mənasındadır.

İndiki zaman mənasının ifadəsi:

− ikinci tərəfi -an şəkilçili feli sifətlə ifadə olunan birləşmə indiki zamanı bildirir:

“**Alan sabah yerindən turan** qızlar!” (D-105). Bu misradakı semantik tutum, o cümlədən indiki zaman mənasının ifadəsi sonrakı iki misra üçün assosiativ mərkəz funksiyasını yerinə yetirir: “**Ağ otağı qoyuban qara otağa girən** qızlar! **Ağ çıqarıb qara giyən** qızlar!” (D-105);

“Xanım, **ürkdigimiz vəqtin düşən** mənim oğlancığımdır, bəlkə?” (D-98). Bu cümlədəki feli sifət tərkibində zaman anlayışı ifadə edən üç vasitə müşahidə olunur: keçmiş zaman məzmunlu -digimiz feli sifət şəkilçisi; zaman anlamlı “vəqt” (vaxt) ismi; indiki zaman məzmunlu -ən feli sifət şəkilçisi. Digər tərəfdən, həmin cümlədə III növ təyini söz birləşməsi ilə ifadə olunmuş ismi xəbər də indiki zaman sferasındadır (-dır xəbərlik şəkilçinin qrammatik semantikasına görə). Deməli, indiki zamanı ifadəetmə baxımından birləşmə və ismi xəbər eyni xətdə birləşir, həm də bunlardan birincisi ikincisini konkretləşdirməyə xidmət edir – qənaətinə gəlmək mümkündür. Amma cümlənin ümumi semantik yükü, xüsusən də -digimiz şəkilçili feli sifətə görə birləşmə məhz keçmiş zaman mənasını ifadə edir.

Bu tip tərkiblərin ümumi qrammatik semantikasından bəhs olunarkən o da qeyd edilməlidir ki, feli sifət və feli sifət tərkibləri təkcə indiki zaman mənasını ifadə etmir. Eyni zamanda “qoşuldu-

ğu feillərdə -an, -ən göstəricisi zaman göstəriciləri (-dı[4], -mış[4]) kimi vaxtı konkret deyil, ümumi şəkildə ifadə edir və ya istənilən zamanla bağlı ola bilir"[1]. Bu mənada **"Qonağı gəlməyən** qara evlər yıqılsa, yeg!" (D-4) cümləsindəki feli birləşmə (qonağı gəlməyən) ümumi zaman mənasını ifadə edir. Yaxud "**Qaraquc ata binənlər** vardı, gəldi" (D-137) cümləsindəki feli sifət tərkibi keçmiş zamanla bağlanır. Bu birləşmədəki zaman mənası əvvəl işlənmiş cümlələrdəki feli birləşmələri də əhatə edir: "**Qarğu cida oynadanlar** vardı, gəldi... **Altun cida oytnadana**, yarəb, noldı?" (D-137). Hər üç birləşmədə ifadə olunmuş zaman mənası indiki yox, keçmiş zamana aiddir.

− ikinci tərəfi -ar[2] şəkilçili feli sifətlə ifadə olunan birləşmələr:

"Yedi qız qardaşıŋ yedi yol ayırdında ağlar gördüm, Bamsı!" (D-96); **"Güz alması kibi al yanaqların yırtar** gördüm, Bamsı" (D-96). Bu cümlələrin xəbərindəki (əsas feildəki) qrammatik zaman forması keçmiş zamanı ifadə etdiyi üçün feli birləşmədəki zaman semantikası da məhz keçmiş zamanla bağlanır. Bu tip nümunələr həm də onu deməyə əsas verir ki, "Kitab"ın dilində ikinci tərəfi -ar//-an şəkilçili feli sifətlərlə ifadə olunmuş birləşmələr müvazi olaraq işlənib.

Gələcək zaman mənasının ifadəsi:

− ikinci tərəfi -acaq[2] şəkilçili feli sifətlə ifadə olunan birləşmə iş və hərəkətin qəti şəkildə icra ediləcəyini bildirir. Bu da təsadüfi deyil. Çünki -acaq[2] şəkilçili feli sifətlər "əşyanın gələcək zamanla bağlı olan hərəkət əlamətini bildirir"[2]. Bu cür birləşmələr "Kitab"ın dili üçün də səciyyəvidir:

"Əgər səni hasardan aşağa orğanla salındıracaq olursam, **babaŋa-anaŋa sağlıqla varacaq** olursaŋ, bəni bunda gəlüb həlallıqla alurmısan?" (D-98). Qorqudşünaslıqda birinci birləşmə bəzən "zərf + -acaq şəkilçili feli sifət" modelində təqdim olunur:

[1] K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər. Bakı,2009,səh.199.
[2] Müasir Azərbaycan dili. II cild, Bakı, "Elm", 1980, səh.374.

"**aşağa** orğanla **salındıracaq".** İkinci birləşmə isə "tərzi-hərəkət zərfi + -acaq şəkilçili feli sifət" kontekstində götürülür: "sağlıqla varacaq"[1];

− ikinci tərəfi -asıˀ şəkilçili feli sifətlə ifadə olunan birləşmələr. Bu tip birləşmələrə "Kitab"ın dilində çox az təsadüf olunur: "Sən varası kafər degil" (D-130). Qorqudşünaslıqda belə birləşmələr adlıq hallı feli birləşmənin struktur-semantik tiplərindən biri kimi də təqdim olunur. Qeyd edək ki, necə təqdimindən asılı olmayaraq ikinci tərəfi -asıˀ şəkilçili feli sifətlə ifadə olunan birləşmələr, əsasən, gələcək zaman mənasını ifadə edir. Heç şübhəsiz ki, bu da -asıˀ şəkilçisinin qrammatik semantikası ilə bağlıdır.

Zaman anlayışının feli bağlama tərkibləri ilə ifadəsi

"Kitab"ın dilində ikinci tərəfi feli bağlama ilə ifadə olunmuş birləşmələr struktur-semantik tiplərinin rəngarəngliyi və zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir. Bu tip birləşmələrdə zaman anlayışının ifadəsi əsasən belədir: hadisələr arasındakı müəyyən zaman kəsiyini ifadə edir; zaman hüdudunu reallaşdıran vasitə kimi çıxış edir; iş və hərəkətin təkrarlığını, davamlılığını ifadə edir; əsas feildən əvvəlki iş və hərəkətin zamanını bildirir; iş və hərəkətin konkret bir zaman daxilində yerinə yetirildiyini ifadə edir və s. Qeyd edək ki, zaman anlayışının bu cür ifadəsi təkcə "Kitab"ın dili deyil, ümumən türk dilləri baxımından səciyyəvidir.

"Kitab"ın dilində zaman anlayışının feli bağlama tərkibləri ilə ifadəsi əsasən aşağıdakı kimidir:

− ikinci tərəfi -ub, -üb şəkilçili feli bağlamadan ibarət olan birləşmənin ifadə etdiyi zaman mənası birbaşa əsas feildəki qrammatik zaman göstəricisi ilə bağlı olur: "Oğul, oğul, ay oğul! **Yağıya girüb** baş kəsmədiŋ, **adam öldürüb** qan dökmədiŋ..."(D-131). Bu birləşmələr ayrılıqda müəyyən bir zamanı bildirmir. Bu da

[1] S.Abdinova. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dilində feli birləşmələr. NDA, Bakı, 2007, səh.20-21.

təsadüfi hesab oluna bilməz. Çünki həmin birləşmələrdəki "girüb, öldürüb feli bağlamaları konkret olaraq heç bir zamanı ifadə edə bilmədiyi üçün onlardan sonrakı baş kəsmədin, qan tökmədin (dökmədin – Ə.T.) feillərinin zamanı ilə müəyyənləşir"[1].

– ikinci tərəfi -alı[2] şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan birləşmə birinci hadisə ilə ikinci hadisə arasındakı müəyyən zaman kəsiyini ifadə edir. "Ad + feil" modelində olan belə birləşmələr "Kitab"ın dili üçün səciyyəvidir: **"Ağam Beyrək gedəli** yayladım yoq" (D-103); "**Mən bu yerdən gedəli** dəlü olmışsan, dəlim! (D-114); "**Beyrək gedəli** Bam-bam dəpə başına çıqdınmı, qız?!" (D-115); **Sən gedəli** ağılmağım gögdə ikən yerə endi (D-140); "**Sən gedəli**, xanım arqurı yatan Ala tağlaruŋ avlanmamışdır" (D-240)... Bu tip birləşmələr müasir ədəbi dilimiz üçün o qədər də səciyyəvi deyil. Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, "Kitab"ın dilində ikinci tərəfi -alı[2] şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan birləşmələrdən sonra zaman bildirən "bəri" qoşmasının işlənməsinə də təsadüf olunur: "**Ərə varaludan bəri** qarnım toymadı" (D-8). Bu cümlədəki "bəri" qoşması feli bağlama tərkibi ilə ifadə olunmuş sintaktik zaman mənasını konkretləşdirməyə xidmət edir.

– ikinci tərəfi -anda[2] şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan birləşmə iş və hərəkətin müəyyən bir zaman daxilində yerinə yetirilməsini ifadə edir. Bu da təsadüfi deyil, çünki -anda[2] "feli bağlama şəkilçisi əsas etibarilə cümlənin müstəqil xəbərləri ilə ifadə olunmuş iş, hal, hərəkətin icra olunma vaxtını bildirir. Buna görə də -anda[2] formalı feli bağlamanı –an[2] zaman tərkibilə əvəz etmək olur"[2]. Müasir dilimizdə ikinci tərəfi -anda[2] şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan birləşmələrinin zənginliyi və intensivliyi birbaşa "Kitab"la bağlanır. Çünki bu tip birləşmələr "Kitab"ın dilində sabitləşmiş vəziyyətdə görünür: "**Ox atanda** mən sənin oxıŋı yarmadımmı?" (D-116); "**Hər atanda** on iki batman taş atardı" (D-

[1] İ.Vəliyev. Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində keçmiş zamanın ifadə formaları. Bakı, 2009, səh.156.

[2] Müasir Azərbaycan dili. II cild, Bakı, "Elm", 1980, səh.385.

75). Sonuncu birləşmədə ümumi zaman və ya gələcəkdə icra olunacaq iş və hərəkətin zamanı, birinci və ikinci birləşmələrdə (ox atanda, hər atanada) isə keçmişdə icra olunmuş iş və hərəkətin zamanı ifadə olunub. Bu da, qeyd etdiyimiz kimi, birbaşa həmin cümlələrin əsas feillərindəki morfoloji göstəricilərin qrammatik semantikası ilə bağlıdır;

− ikinci tərəfi -dıqda, -dikdə şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan birləşmələrdə cümlənin feli xəbəri (əsas feil) hansı zamanı ifadə edirsə, birləşmədə ifadə olunan hərəkət də həmin zamana aid olur: “**Oğlan anda yıqıldıqda** Boz atlu Xızır oğlana hazır oldı” (D-26); “**Oğuzuŋ ala gözli qızı-gəlini bildıqda, hər kişi sözün söylədikdə** sən orada turasan, ögyəsən...” (D-197). Bu tip birləşmələrə “Kitab”ın dilində az rast gəlinir;

− ikinci tərəfi -madın, -mədin şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan birləşmə əsas feildən əvvəlki iş və hərəkətin zamanını ifadə edir: “Mən qaraquç **atıma binmədin** ol binmax gərək” (D-81); **Qaytabanda dəvələrin bozlatmadan...”** (D-299). “Kitab”ın dilində bu tip birləşmələrə uyğun modellərin təkrarlanması ilə poetikliyin qüvvətləndirilməsi qabarıq şəkildə görünür. Sonuncu nümunəyə sintaktik bütöv daxilində diqqət yetirək:

Yigitlərim, Aruz oğlu Basat gəlmədin,
Elim-günim çapılmadın,
Qaytabanda dəvələrim bozlatmadın
Qaraqucda Qazlıq atım kişnətmədin
Ağca qoyunlarım məŋrişmədin,
Ağca yüzlü qızım-gəlünim əkşəşmədin,
Ağca yüzli görklimi Aruz oğlı Basat gəlüb almadın,
Elim-günim çapmadın
Qazan maŋa yetişsün.
Mənim qanım Aruza qomasun.
Ağca yüzlü görklümi oğlına alı versün.
Axirət həqqini həlal etsün...

Göründüyü kimi, ikinci tərəfi -madın, -mədin şəkilçili feli bağlamalarla ifadə olunmuş birləşmələrin ardıcıl olaraq sıralanması (“Qazan maŋa yetişsün” cümləsinə qədər) ilə təkcə ahəngdarlıq yaradılmayıb, eyni zamanda poetik məna qüvvətləndirilib. Bu cəhət həmin birləşmələrin daxil olduğu əmr cümlələrini də əhatə edir. Bu tip vahidlərdəki zaman mənasını isə belə səciyyələndirmək olar: paralel birləşmələr və cümlələrin xəbərindəki (əsas feildəki) iş və hərəkət gələcək zamana yönəlmiş vəziyyətdədir. Amma bu da var ki, əsas feildəki (yetişsün, mənim qanım qomasun, versün, hələl etsün) iş və hərəkət icra olunarsa, birləşmədə ifadə olunmuş iş və hərəkət baş verməyə də bilər. Bu da -madın, -mədin (-madan, -mədən) şəkilçisinin qrammatik semantikası ilə bağlıdır;

− ikinci tərəfi -ınca, -incə, -yınca, -yıncə şəkilçili feli bağlamalarla ifadə olunan birləşmələr cümlədəki feli xəbərin (əsas felin) ifadə etdiyi hərəkətin zamanı kontekstində müəyyənləşir. Bu tip birləşmələrin “ifadə etdiyi hərəkət əsas felin ifadə etdiyi hərəkətdən əvvəl gəlir; feli bağlamanın ifadə etdiyi hərəkət bitəndən dərhal sonra əsas felin ifadə etdiyi hərəkət başlanır”[1]. Bu tip birləşmələr “Kitab”ın dilində intensivliyi ilə seçilir: “**Qadir təŋri verməyincə** ər bayımaz” (D-2); ”**Qara polad üz qılıcı çalmayınca** qırım dönməz” (D-3); “**Qarağuca qıymayınca** yol alınmaz” (D-31);**“Yalŋuz oğlu xəbərin almayınca”** (D-139)... “Kitab”da belə feli birləşmələrlə obrazlılığın yaradılması da özünü göstərir. Burada bir nümunəni təqdim etməklə kifayətlənirik:

“Paralanub Qazlıq atımdan enməyincə,
Yeŋümlə alca qanım silməyincə,
Qol-put olub yer yüzinə düşməyincə,
Yalŋuz oğul xəbərin almayınca,
Kafər yollarından dönmiyəyin! –dedi..”(D-138-139)

[1] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin morfologiyası. Bakı, 2002, səh.423.

Bu parçada ikinci tərəfi -yınca, -yincə şəkilçili feli bağlamalarla ifadə olunmuş birləşmələrin əmr cümləsinə qədər (“Kafər yollarından dönmiyəyin”) ardıcıl sıralanması müşahidə olunur. Bu da, bir tərəfdən, zaman mənasını qabartmağa xidmət edirsə, digər tərəfdən, mətndə ahəngdarlığı təmin edən, poetik mənanı qüvvətləndirən vasitələrdən biri kimi çıxış edir.

Yuxarıda təqdim etdiyimiz birləşmələrdə -ınca, -incə feli bağlama şəkilçisindən əvvəl -ma[2] inkar forması işlənib. Müqayisə və qarşılaşdırmalar göstərir ki, “Kitab”ın dilində sintaktik mühitlə bağlı olaraq ikinci tərəfi -ınca, -incə şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunmuş birləşmələrdə -ınca, -incə formantından əvvəl -ma[2] inkar şəkilçisinin işlənməməsi də üstün mövqedədir: **“Adam içməyən acı sular sızınca,** sızmasa, yeg” (D-4); **“Yalan söz bu dünyada olınca,** olmasa, yeg”(D-4)... -inca şəkilçisinin həm təsdiq, həm də inkar formalarında işlənməsi çeşidli məna çalarları yaradır. Dəqiq desək, -ınca, -incə şəkilçili feli bağlama “təsdiq formasında əsas feillə ifadə olunan hərəkətin bilavasitə və ya qısa bir müddətdə baş verdiyini bildirdiyi halda, feli bağlamanın inkar forması həmin zamanı potensial imkan kimi təqdim edir... Həmin şəkilçinin inkar formasında işlənən feli bağlama əsas felin bildirdiyi hərəkətin zaman həddini ifadə edir”[1]. Amma burada o da qeyd olunmalıdır ki, “Kitab”ın dilində təsdiq formasında işlənmiş -üncə feli bağlama şəkilçili sözlər də əsas feildəki hərəkətin bildirdiyi zaman həddini ifadə edib: “**Ala gözlü oğluŋızı göründə** bəg baba, xatun ana, əsən qaluŋ! – dedi” (D-259). Bu birləşmənin “ala gözlü oğlunuzla görüşənədək” şəklində sadələşdirilməsi də dediklərimizi arqumentləşdirir;

− ikinci tərəfi -a[2] şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunmuş birləşmələr tərz mənası ilə yanaşı, zaman mənasını da bildirir: **“Dədəyi qoa-qoa** Dəli Qarçar on yelək yer aşırdı” (D-84); **“Ol gün baqa-baqa** Qazan oğlı Uruzıŋ eşqi gəldi” (D-132). Bu birləşmələrdən ikincisində zaman mənasının ifadə olunması daha qabarıq

[1] İ.Tahirov.Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası.Bakı,2007,səh.256.

görünür. Bu da səbəbsiz deyil. Belə ki, həmin birləşmənin birinci tərəfində keçmiş zaman mənasını bildirən “ol gün” I növ təyini söz birləşməsi işlənib;

− ikinci tərəfi -kən şəkilçili feli bağlamadan ibarət olan birləşmələrin ifadə etdiyi zaman mənası birbaşa əsas feildəki hərəkətlə bağlı olur. Daha doğrusu, hər ikisinin ifadə etdiyi hərəkət eyni zaman kəsiyində baş verir: **“Gecə yaturkən** Qaracıq çoban qara qayğulu vaqeə gördi” (D-39); Oğlan keyiki qovarkən babasınıŋ ögindən gəlüb-gedərdi” (D-22); **“Keyikə atarkən** oqla səni urar, öldürər” (D-22); **“Av avlayıb quş quşluyıb** gəzərkən buŋaldı” (D-244). Bu tip birləşmələr müasir dilimizdə də intensivdir;

− ikinci tərəfi -gəc, -cək, -caq, -icək şəkilçili feli bağlama ilə ifadə olunan birləşmə xəbərdəki (əsas feildəki) iş və hərəkətin başvermə vaxtını ifadə edir: **“Köpəkləri göricək** qas-qas güldi” (D-87); **“Böylə digəc** oğlanın qulağına səs toqundı (D-28); “Çoban **bu yığnağı görcək** ibrət aldı” (D-216). Göründüyü kimi, feli birləşmə ilə əsas feildəki iş və hərəkət eyni zamanda, eyni vaxtda baş verib ki, bu da həmin cümlələrdəki zaman mənasını qüvvətləndirməyə xidmət edir. Yeri gəlmişkən, onu da vurğulayaq ki, “Kitab”ın poetik strukturunda “böylə digəc” feli birləşməsi üstün mövqedə çıxış edir: **“Böylə digəc** Dirsə xan, xatunına cavab vermədi” (D-25); **“Böylə digəc** qırq incə qız yayıldılar” (D-28); **“Böylə digəc** Qalın Oğuz bəgləri yüz gögə tutdılar” (D-68)... Fikrimizcə, “böylə digəc” (belə dedikdə) birləşməsinin bu cür intensivliyi uyğun sintaktik mühitlə, eyni zamanda “Dastan” poetikası ilə bağlıdır.

ZAMAN ANLAYIŞININ XƏBƏRDƏ İFADƏSİ

Cümlənin baş üzvlərindən biri, daha doğrusu, ikincisi olan xəbər ifadə vasitələrinə görə iki yerə bölünür: ismi xəbər, feli xəbər. Feli xəbərdə zaman anlayışının ifadəsi açıq-aydın şəkildə görünür. İsmi xəbərdə isə zaman mənası məntiqi kateqoriyalara əsaslanılmaqla müəyyən olunur. Məlumdur ki, türk dillərində, o cüm-

lədən Azərbaycan dilində xəbərlik şəkilçisi qəbul etmiş hər hansı bir söz cümlədə ismi xəbər vəzifəsində çıxış edir. Bu zaman ismi xəbərdə müəyyən bir zaman mənası ifadə olunur. Daha dəqiq desək, zaman mənası həmin tip cümlələrin ümumi semantik yükü kontekstində bəlli olur. Yaxud ismi xəbərlərdəki "idi", "imiş" hissəcikləri ilə keçmiş zamanın ifadəsi reallaşır. Bu da təsadüfi deyil. Belə ki, "xəbərin əsas işi fikir predmetinin modal-zaman xarakteristikasını verməkdir. Nitq predmetinin hərəkəti felin təsrif formaları ilə, əlamətləri isim, sifət, say, zərf, isim və feli birləşmələrlə ifadə olunur"[1]. Amma bu da var ki, feli xəbərlərdəki zaman birbaşa zaman şəkilçiləri və ikinci dərəcəli morfoloji göstəricilərlə, ismi xəbərlərdəki zaman isə daha çox predikativlik və modallıqla reallaşır. Zaman anlayışının ismi xəbərdə ifadə olunmasını mətn kontekstində nəzərdən keçirək: "Mən magistrantam" cümləsində ifadə olunmuş hökm indiki zamana aiddir. Amma bu tip cümlələrdə ifadə olunmuş zaman anlayışı digər temporallıq vasitələri ilə konkretləşdirilir. Belə ki, həmin cümləyə indiki zaman məzmunlu I növ təyini söz birləşməsini əlavə etdikdə indiki zaman dəqiq şəkildə ifadə olunur: "Mən bu gün magistrantam". Yaxud bu cümləyə gələcək zaman məzmunlu "sabah" sözünü əlavə etdikdə birbaşa gələcək zaman mənası reallaşır: "Mən sabah magistrantam" (Mən sabahın magistrantıyam). Əksinə, həmin tip cümlələrə keçmiş zaman məzmunlu "dünən" zaman zərfini əlavə etdikdə nəinki keçmiş zaman mənası reallaşır, hətta məntiqə zidd bir cümlə modeli yaranar: "Mən dünən magistrantam". Bu, bir daha təsdiq edir ki, xəbərlik şəkilçiləri ilə keçmiş zamanın ifadəsi qeyri-mümkündür. Aydındır ki, bu tip cümlələrdə keçmiş zamanın ifadəsi yalnız "idi", "imiş" köməkçi feilləri ilə mümkün olur: "Mən dünən magistrant idim"; "O, dünən magistrant imiş" (burada "dünən" zaman zərfini şərti olaraq işlədirik). Fikrimizcə, "Kitab"ın dilindəki ismi xəbərlərə də məhz bu prizmadan yanaşılmalıdır. Bir neçə nümunəyə diqqət yetirək: "Əmma mən Banıçiçəgin dadısıyam"

[1] Q.Kazımov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000, səh.109.

(D-78); “Hünər atındır” (D-238); “...biz də düşməniz” (D-295). Heç şübhəsiz ki, bu cümlələrdəki indiki zaman mənası daha çox -am (dadısıyam), -dır (atındır) -iz (düşməniz) xəbərlik şəkilçiləri vasitəsilə reallaşıb; “Yucalardan yucasan, kimsə bilməz necəsən” (D-161) cümləsində -san xəbərlik şəkilçisi ümumi zaman mənasını yaradan vasitə kimi çıxış edir; “Oğuzıŋ, ol kişi təmam bilicisiydi” (D-2) cümləsinin xəbərindəki -di (idi) morfemi ilə keçmiş zaman anlayışı reallaşdırılıb. “Kitab”ın dilində üstün mövqedə görünən feli xəbərlərdə (əsas feildə) ifadə olunmuş zaman isə, heç şübhəsiz ki, əsas və ikinci dərəcələr morfoloji zaman göstəricilərinə görə müəyyənləşir. Bu da, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir (üslubla bağlı olaraq müxtəlif zamanları ifadə edən zaman formalarından əvvəlki səhifələrdə bəhs etmişik):

feli xəbərlərdə keçmiş zamanın əsas morfoloji göstəriciləri:

-dı, -di. “Qazana biz **asi oldıq, and içdik”** (D-296);

-mış, -miş. “Bamsı Beyrəgə diləməgə **gəlmişəm”** (D-83); “Mən bu yerdən gedəli **dəlü olmışsan...!”** (D-114);

-ub, -üb. **“Yürəgiŋə qaynar yağlar qoyulubdır?”** (D-102); “Məgər səniŋ ağaŋ **yoq olubdur**?” (-103).

feli xəbərlərdə keçmiş zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri:

“-mış+-dı”. “Bir gün Qam Ğam oğlı xan Bayındır yerindən **turmışdı**” (D-10)

“-ar+-dı”. “Ğaibdən dürlü xəbər **söylərdi**” (D-2)

“-məz+-lər+-di” “Hər nə iş olsa, Qorqut ataya tanışınca **işləməzlərdi”** (D-2)

“-ir+-miş”. “...bir cılasın bahadır **istəyirmişsən...”** (D-141)

“-məz+-miş”. “Oğul sən qız **istəməzmişsən**...” (D-171)

“-sa+-di”. “Aruz maŋa bu işi edəcəgiŋ **bilsəydim**...” (D-297)

“-a+-dı” (aydı). “Altun-aqça gücinə salubanı səni **qurtaraydım**, oğul!” (D-165)

“-ası+-dı”. “...yatacaq yerim genə bu **xərab olasıydı**” (D-9)

feli xəbərlərdə indiki zamanın əsas morfoloji göstəriciləri:

-ur, -ür. “Bilürmisən nələr oldı?”

-ar, -ər. “Köpək Qazanıŋ atınıŋ ayağına çap-çap **düşər**”

feli xəbərlərdə indiki zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri:

-a^2 (felin arzu şəklinin qrammatik forması). “Haqluya **həqqi dəgə,** haqsuza **yüzi qaraluğı dəgə**”.

feli xəbərlərdə gələcək zamanın əsas morfoloji göstəriciləri:

-ur, -ür. “Getdikdə yeriŋ otlaqların keyik **bilür**”;

-ar, -ər. Anlar bizə yetsə, **öldürər**”.

feli xəbərlərdə gələcək zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri:

−felin əmr şəklində işlənmiş sözlər (əvvəlki səhifələrə bax);

−a^2 forması (arzu şəklinin morfoloji göstəricisi) “...qırq yerdən **avaz verəsiz**” ;

−sa^2 forması (şərt şəklinin morfoloji göstəricisi). “...şülən yeməgiŋ yanına varsam”;

−maq^2+gərək forması (vacib şəklinin forması). “Oğul, ya səni **evarmaxmı gərək**?”

−ası, -əsi (lazım şəklinin forması). “Bəli, xanım, **bulasıyam”.**

Yuxarıdakı zaman formalarının əksəriyyəti müasir Azərbaycan dili üçün də səciyyəvidir. Yeri gəlmişkən, bu cür faktlar “Kitab”ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını təsdiqləyir (əvvəlki səhifələrə bax: “Kitab”ın dilindəki -ur, -ür (indiki zaman forması), -ub, üb (nəqli keçmiş zaman şəkilçiləri müasir Azərbaycan dilində eynilə işlənir. Müasir Türkiyə türkcəsində isə -ub, -üb forması yoxdur, -ur, -ür forması isə “yor” şəklindədir).

ZAMAN ANLAYIŞININ ZAMAN ZƏRFLİYİNDƏ İFADƏSİ

Hərəkət və ya əlamətin zamanını bildirən, xəbərdə ifadə olunan fikri zaman baxımından tamamlayan zaman zərfliyi "Kitab"ın dilində üstün mövqedə çıxış edir. Bu tip zaman zərfliklərini ifadə vasitələrinə görə aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

− zaman zərfləri ilə ifadə olunanlar: "Görəlim **imdi** yaradan neylər"; "**Baya** mırladı"; "**Dün** yoq, ötəki gün eviŋ bundan keçdi";

"Həm **şimdi** nə yersən, nə içərsən və nəyə binərsən?"; **"Andan** öldürərsəŋ, mərə kafər,öldür məni..."

− zaman məzmunlu isimlərlə ifadə olunanlar: "Yapa-yapa qarlar yağsa, **yaza** qalmaz"; "Yapağlu gökçə çəmən **güzə** qalmaz"...;

− sual əvəzlikləri ilə ifadə olunanlar: "**Qaçan** sən məni alub kafər sərhəddinə çıqardıŋ..."

− zaman məzmunlu söz və birləşmələrə bərü, soŋra, əvvəl, dəkin -dən, -cə... qoşmalarının qoşulması ilə: **"ərə varaludan bərü** dəxi qarnım toymadı"; "**Öylədən soŋra** evinə gəldi"; "Oğuzuŋ ögincə **bundan əvvəl** kimsə köçməzdi"; "**Şimdiyə dəkin** Qazanıŋ evin bilə yağma edərdik"; "**Öyləyədəncə** gəzdi"...

I növ təyini söz birləşmələri ilə: **"Ol gün** baqa-baqa Qazan oğlı Uruzıŋ eşqi gəldi"; "**Ol zəmanda** oğul ata sözin iki eləməzdi"; "**Bir gün** Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən turmışdı"; Oğul, dan-dansux **bu gün** Oğuzda nə gördüŋ?.."

II növ təyini söz birləşmələri ilə: "Mərə qocalar, **ekindü vəqti** munı maŋa çevirəsiz, yiyəm"; "...**dün burcığında** Qazan bəgiŋ ordısına gəldi"; "**Oğuz zəmanında** bir yigit ki, evlənsə, ox atardı"...

− feli sifət tərkibləri ilə: "**Bu halları gördügində** Qazanın qara qıyma gözləri qan-yaş toldı"; "Beyrək **yayı gördügində** yoldaşların andı, ağladı"...

feli bağlama tərkibləri ilə: "**Ağam Beyrək gedəli** yayladım yoq"; "**Ox atanda** mən səniŋ oxıŋı yarmadımmı?"; "...**hər kişi sözin söylədikdə** sən orada turasan, ögyəsən"; "**Köpəkləri göricək** qasqas güldi"...

Müşahidələr göstərir ki, "Kitab"ın dilində zaman zərfləri, I növ təyini söz birləşmələri və feli bağlama tərkibləri ilə ifadə olunan zaman zərflikləri üstün mövqedə çıxış edir.

TƏKTƏRKİBLİ CÜMLƏLƏRDƏ ZAMAN ANLAYIŞININ İFADƏSİ

Bəllidir ki, baş üzvlərdən yalnız biri əsasında formalaşan təktərkibli cümlələr iki yerə bölünür: xəbər qütbü əsasında formalaşan qeyri-müəyyən şəxsli, ümumi şəxsli və şəxssiz cümlələr; mübtəda qütbü əsasında formalaşan adlıq cümlə. Bu tip cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsini "Kitab"ın dili kontekstində nəzərdən keçirək.

Qeyri-müəyyən şəxsli cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi

Müasir dilimizdə tam formalaşmış vəziyyətdə olan bu tip cümlələrdən kifayət qədər bəhs olunub. Hətta belə cümlələrin xəbərlərinin hansı zamanda olması da dəqiqləşdirilib: "Qeyri-müəyyən şəxsli cümlələrin xəbəri xəbər formasının III şəxs cəmində, əksərən indiki və qeyri-qəti gələcək zamanlarda, bəzən də şühudi keçmişdə, qəti gələcək zamanda olur..."[1]. "Kitab"ın dilindəki qeyri-müəyyən şəxsli cümlələrin xəbərləri daha çox şühudi keçmiş zamandadır. Bu da, heç şübhəsiz ki, "Dastan" poetikası, təhkiyəçi dili ilə bağlıdır: "Qazanıŋ ayağına düşdilər, suçların dilədilər, əlin öpdilər; "Beyrəgiŋ ölüsin-dirisin bilmədilər"; "Bir yazın, bir güzin buğayla buğrayı savaşdırarlardı"... "Kitab"ın dilində xəbəri

[1] Q.Kazımov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000, səh.178.

nəqli keçmiş zamanda olan qeyri-müəyyən şəxsli cümlələrə də təsadüf olunur: “Beyrəgi Qara Dərvənddə öldürmüşlər...” Bu tip cümlələrə tarixi-linqvistik prizmadan yanaşan N.Cəfərov maraqlı mülahizələr irəli sürür: “Kitabi-Dədə Qorqud”un sintaktik sistemində qeyri-müəyyən şəxsli cümlələrin mövqeyi həm strukturqrammatik, həm də funksional-üslubi amillərlə müəyyən olunur ki, bütün bunlar da abidənin təşəkkül tapdığı dövrün ədəbi dil təmayülünü əks etdirir”[1].

Ümumi şəxsli cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi

Türkoloji ədəbiyyatda bu tip cümlələr əsasən belə səciyyələndirilir: xəbər qütbü əsasən formalaşır; xəbəri daha çox ikinci şəxsin təki və üçüncü şəxsin cəmində olur; daha çox atalar sözləri və məsəllərdən, hikmətli sözlərdən ibarət olur; folklor üslubu üçün xarakterikdir... Belə cümlələri “Kitab”ın dili kontekstində nəzərdən keçirək: “Bir tama dirək ururlar, ol tama tayaq olur”; “Qaravaşa ton geyirsəŋ, qadın olmaz”; “Ata tururkən oğıl əlinmi öpərlər?” “Kitab”ın dili üçün səciyyəvi olan bu tip cümlələrin xəbərlərinin hansı zamanda işlənməsindən asılı olmayaraq onların hər biri ümumi zaman anlayışını ifadə edir.

Şəxssiz cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi

Xəbər qütbü əsasında formalaşan, daha doğrusu, mübtəda ilə xəbərin sintezi əsasında yaranan şəxssiz cümlələrin xəbəri III şəxsin təkində olur. Bu cür cümlələrə “Kitab”ın dili müstəvisində diqqət yetirək: “Kafərlərin gözünə qorxu düşdü”; “Bunlar böylə edicək Baybörə bəgin acığı tutdı”. Bu cümlələrin hər ikisinin xəbərində şühudi keçmiş zaman forması işlənib (-dü, -dı). Digər tərəfdən, hər iki şəxssiz cümlənin ümumi semantik yükündə psixo-

[1] N.Cəfərov. Cümlənin struktur-semantik təkamülü. Bax: H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 1990, səh.328.

loji halın ifadəsi qabarıq şəkildə görünür. Bir də var ki, şəxssiz cümlələrin ümumi semantik tutumunda psixoloji hal, imkan və güman, ətraf mühitdəki hal-vəziyyət və digər mənalar yox, "zaman bildirmə" qabarıq görünsün, zaman anlayışı məhz şəxssiz cümlə ilə ifadə olunsun. Məsələn, "Yaza az qalmışdı", "Qışın oğlan çağı idi" kimi cümlələrdə zaman anlayışı məhz şəxssiz cümlə ilə ifadə olunur. Bu cür məsələlərdən bəhs edən İ.Tahirov göstərir ki, "zaman bildirən şəxssiz cümlələr ismi xəbərli şəxssiz cümlələrdən ibarət olur. Onların yaranmasında temporal söz və söz birləşmələri iştirak edir. Azərbaycan dilində şəxssiz cümlələrdə xəbərlə təsəvvür edilən fikir predmetinin, məzmunun indiki zamana aidliyi - dır[4] xəbərlik şəkilçisi, keçmiş zamana aidliyi idi, imiş bağlamaları, gələcək zamana aidliyi isə olmaq feli ilə reallaşır..."[1]. Bu xüsusiyyətlərə cavab verən şəxssiz cümlələr müasir dilimizdə üstün mövqedədir. "Kitab"ın dilində isə belə cümlələrə az rast gəlinir: "Məgər ol gün kafərlərin ağır günləriydi"; "Ol zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi"; "Yemə-içmə idi". Bu cümlələrdə zaman məzmununu reallaşdıran vasitələr əsasən bunlardan ibarətdir: I növ təyini söz birləşməsi (ol gün, ol zəman); III növ təyini söz birləşməsi (kafərlərin ağır günləri); idi (-di) hissəciyi. Bu, bir daha sübut edir ki, zaman bildirən şəxssiz cümlələrdə bir neçə temporallıq vasitəsinin zəncirvari bağlılığı "Kitab"ın dili, eyni zamanda bütün türk dilləri üçün səciyyəvidir.

Adlıq cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi

Mübtəda qütbü əsasında formalaşan adlıq cümlədəki mücərrəd zamandan bəhs olunarkən, heç şübhəsiz ki, onun indiki zamanla bağlılığı xüsusi olaraq qeyd edilməlidir. Ən azı ona görə ki, adlıq cümlələrdə ifadə olunan iş və hadisə birbaşa danışıq vaxtı ilə bağlıdır. Burada Q.Kazımovun bir fikri yada düşür: "...adlıq cüm-

[1] İ.Tahirov.Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası.Bakı,2007,səh.268.

lələrdə predikativlik intonasiya ilə reallaşan hadisələrin indiki zamanda mövcud olduğunu təsdiq edən sintaktik zaman və sintaktik modallıq əsasında yaranır. Adlıq cümlələr ancaq təsdiq cümlələrdən ibarət olur. Belə cümlələrdə varlığın mövcudluğu yalnız indiki zaman anlamında təsdiq edilir”[1]. Müəllifin irəli sürdüyü tezislər inandırıcıdır. Yeri gəlmişkən, İ.Tahirov da Q.Kazımovun mövqeyində dayanır: “Adlıq cümlələr real modallıq və indiki zaman mənası təzahür etdirir... Adlıq cümlələrin semantikasında ümumi mücərrəd zamanın mövcud olması buna bir daha sübutdur. Mövcudolma həmişə indiki zamanla bağlıdır...”[2]. “Kitab”ın dilinə bu cür fikirlər kontekstində yanaşdıqda bəlli olur ki adlıq cümlələr “Dastan”ın dili üçün o qədər də səciyyəvi olmayıb. Bəzi nümunələrə diqqət yetirək: “Souq-souq sular, çayırlar-çəmənlər...”; ”Gəlimli-gedimli dünya, Axirət-soŋ ucı ölümli dünya!” Bu tip cümlələrin hər biri təsviri adlıq cümlələr hesab olunur. Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, “Kitab”dakı bəzi cümlə modelləri işarəedici adlıq cümlələrdən də bəhs etməyə imkan verir. Məsələn, “Beyrəgi Qara Dərvənddə öldürmişlər, uş da nişanı, sultanım!” Bu cümlədəki “uş da nişanı” (bu da nişanı) modeli bütün parametrlərinə görə işarəedici adlıq cümlə kimi çıxış edir. Belə cümlələr, daha dəqiqi, predikativliyi intonasiya ilə reallaşan işarəedici adlıq cümlələr müasir dilimiz üçün daha səciyyəvidir.

“Kitab”da işlənmiş təktərkibli cümlələrə zaman anlayışı kontekstində yanaşma bir həqiqəti də reallaşdırır: nümunələrin çox və ya az işlənməsindən asılı olmayaraq “Kitab” bu müstəvidə də böyük və zəngindir.

[1] Q.Kazımov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000, səh.191
[2] İ.Tahirov.Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası.Bakı,2007,səh.264.

MÜRƏKKƏB CÜMLƏLƏRDƏ ZAMAN ANLAYIŞININ İFADƏSİ

Qeyd etdiyimiz kimi, zamandan kənar hər hansı bir cümlə modeli yoxdur. Daha doğrusu, zaman mənası cümlə modellərində ya birbaşa ifadə edilir, ya da cümlənin ümumi semantik yükü kontekstində müəyyən olunur. Bu da bunlardan birincisini qrammatik, ikincisini isə məntiqi zaman kateqoriyasına aid etməyə imkan verir. Şübhəsiz ki, "Kitab"ın dilində işlənmiş mürəkkəb cümlələrə (eləcə də digər cümlələrə) bu prizmadan yanaşmaq mümkündür. Amma burada mövzu və ya problemlə bağlı olaraq yalnız zaman anlayışının ifadəsi daha qabarıq görünən mürəkkəb cümlələrə münasibət bildirmək lazım gəlir. Bu isə, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

Zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələr

Türkologiyada bu tip cümlələrə müxtəlif bucaqlardan yanaşılıb. Məsələn, Q.Kazımov belə cümlələri "birləşdirmə əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələr" başlığı altında təqdim edir: eyni zamanlı birləşdirmə (zaman əlaqəsi); ardıcıl-zamanlı birləşdirmə (ardıcıllıq əlaqəsi)[1]. Qrammatika kitablarında bu əlaqəni (zaman əlaqəsini – Ə.T.) bəzən iki müstəqil əlaqə növü kimi təqdim edirlər: "zaman əlaqəsi, ardıcıllıq əlaqəsi. Bəzən əlaqəni "zaman əlaqəsi" adı ilə qeyd edir, sonra onun iki növünü göstərirlər: eyni zamanlılıq, ardıcıllıq. Burada prinsipial fərq yoxdur, hər iki halda eyni əlaqə - zaman əlaqəsi nəzərdə tutulur..."[2]. Araşdırmalar "Kitab"ın dilində zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələrin üstün mövqedə çıxış etdiyini göstərir: "Qara bağrı sarsıldı, düm yürəgi oynadı, qara qıyma gözləri qan-yaş toldı..."; "ərə varan yerindən tura, bən qopuz çalam, qol saluban oynaya...; "Beyrək qalqdı, qızlar yanına vardı. Surnaçıları qovdı, nəqaraçıları qovdı...". Bu tip cümlələrlə

[1] Q.Kazımov. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000, səh.286-288.
[2] Y.Seyidov. Seçilmiş əsərləri. III cild, Bakı, 2007, səh.246.

yanaşı, “Kitab”ın dilində zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələrin ardıcıl sıralanması və bunun bütöv bir parçanı, sintaktik bütövü əhatə etməsi də özünü göstərir:

“Ol gün cigərində olan ər yigitlər bəlürdi,
Ol gün müxənnətlər sapa yer gözətdi,
Ol gün bir qiyamət savaş oldı, meydan tolu baş oldı,
başlar kəsildi top kibi,
Şahbaz-şahbaz atlar yügürdi, nalı düşdi,
Ala-ala köndərlər süsəldi,
Qara polat uz qılıclar çalındı, yılmağı düşdi,
Üç yeləkli qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdi,
Qiyamətin bir güni ol gün oldı,
Bəg nökərindən, nökər bəgindən ayrıldı”.

Bu parçanı belə səciyyələndirən olar: zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələrin zəncirvari bağlılığı özünü göstərir; təsvir edilmiş hadisələrin hamısı keçmiş zamana aiddir; keçmiş zaman mənası “ol gün” birləşməsi və -dı, -di şühudi keçmiş zaman şəkilçisi ilə reallaşıb; mətndəki melodiyalılıq daha çox anafora kimi işlənmiş “ol gün” birləşməsi və feli xəbərlərdə təkrar olunan -dı, -di qrammatik forması ilə yaradılıb ki, bu da poetik mənanı qüvvətləndirməyə xidmət edir; Oğuz igidlərinin qələbəsi zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlə kontekstində canlandırılıb ki, bu da “Kitab”, eyni zamanda digər qəhrəmanlıq dastanlarının dili üçün səciyyəvidir.

Zaman budaq cümləsi

Baş cümlədəki hərəkət və əlamətin zamanını bildirən zaman budaq cümləsi “Kitab”ın dili baxımından da səciyyəvidir: budaq cümlə baş cümlədən əvvəl işlənir, budaq cümlə baş cümləyə qaçan kim, ol vəqt kim bağlayıcı sözləri ilə bağlanır: “Qaçan kim Budaq atsa, Beyrək “Əlüŋ var olsun!” dedi”; “Mərə Qılbaş, ol vəqt kim, Üç, Boz oq yığnaq olsa, ol vəqt Qazan evin yağma

edərdi"... Birinci cümlədə zaman mənasının ifadə olunmasından bəhs edən M.Rəhimov göstərir ki, "Qaçan kim Budaq atsa" cümləsi "Budaq atanda" mənasında işlənmişdir[1]. Bu isə zaman budaq cümləsinin məhz zaman mənasını reallaşdıran vasitə kimi çıxış etdiyini bir daha təsdiq edir. İkinci cümlənin budaq cümləsindəki "ol vəqt kim" bağlayıcı söz, baş cümləsindəki "ol vəqt" isə qarşılıq bildirən sözdür.

Mübtəda budaq cümləsi

"Kitab"ın dilində zaman məzmunlu "on altı yıl" ifadəsinin intensivliyi diqqəti cəlb edir: "Bunıŋ üzərinə **on altı yıl** keçdi"; "Qazılıq qoca təmam **on altı yil** hasarda tutsaq oldı"; "**On altı yıllıq** həsrətiŋ – oğuluŋ Beyrək gəldi, axır!". Maraqlıdır ki, "Kitab"ın dilində həmin ifadəyə -dır xəbərlik şəkilçisinin qoşulması ilə reallaşmış mübtəda budaq cümləsi də müşahidə olunur. "On altı yıldır kim, babaŋıŋ tutsaqıyam". Burada baş cümlənin zaman mənası ifadə etməsi qabarıq şəkildə görünür. Türkologiyada bəzən bu tip cümlələr zaman budaq cümləsi hesab olunur. Məsələn, N.Hacıyeva "Bir neçə gündür ki, səndən ayrıyam..." (Vaqif) cümləsini zaman budaq cümləsi kontekstində izah edir. T.Müzəffəroğlu isə müəllifin bu cür fikirlərinin düzgün olmadığını, həm də bu tip cümlələrdə "birinci komponent baş cümlə olaraq, özündən sonra mübtəda budaq cümləsinin gəlməsini şərtləndirdiyini" konkret faktlarla arqumentləşdirir[2].

Yeri gəlmişkən, türkoloji araşdırmalarda bu tip mübtəda budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə baş cümlənin, zaman budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrində isə budaq cümlənin zaman mənalı olması xüsusi olaraq vurğulanır.

[1] M.Rəhimov.Azərbaycan dilində fel şəkillərinin formalaşması tarixi.1965,səh.170.
[2] T.Müzəffəroğlu. Müasir Azərbaycan dilində mürəkkəb cümlənin struktur semantikası. Bakı, 2002, səh.202.

Şərt budaq cümləsi

“Kitab”ın dilində zaman anlayışının şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrlə ifadə olunması da özünü göstərir: “Dövlətlü oğul qopsa, ocağınıŋ közidir”; “Baba malında nə faidə, başda dövlət olmasa”; “Nagah qaçma-qovma olarsa, birisin binəm, birisin yedəm”... Buradakı budaq cümlələri zaman məzmunlu feli bağlama tərkibləri formasında ifadə etdikdə budaq cümlənin məhz zaman mənalı olduğu açıq-aydın şəkildə görünür: dövlətlü oğul qopsa – dövlətlü oğul qopanda; başda dövlət olması – başda dövlət olmayanda; nagah qaçma-qovma olarsa – nagah qaçma-qovma olanda. Bu tip cümlə modelləri müasir ədəbi dilimizdə eynilə mühafizə olunur.

Mürəkkəb cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi ilə bağlı dediklərimizi belə ümumiləşdirmək olar: “Kitab”ın dilində zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələrlə yanaşı, mübtəda, zaman və şərt budaq cümlələri də sintaktik zamanı reallaşdıran vasitələr kimi çıxış edir

BƏZİ FEİLLƏRİN SEMANTİKASINA DAİR

Bəllidir ki, “Kitab”ın leksik sistemində feillər xüsusi yer tutur. Bu tip feillərin semantikasının müəyyənləşdirilməsi, heç şübhəsiz ki, “Kitab”ın linqvopoetik baxımdan daha yaxşı mənimsənilməsinə kömək edə bilər. Bu mənada “Kitab”dakı bəzi feilləri leksik-semantik müstəvidə təhlil süzgəcindən keçirək:

Ağarmaq: saç və saqqala dən düşmək, çallaşmaq, ağarmaq. “Dölimindən ağarsa, baba görkli (D-6). Bu nümunədə “dölimindən ağarmaq” sinəsindən ağarmaq mənasındadır: “Saqalım ağarduğım nə bəgənməzsən” (D-158).

“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində (Bakı, 1999, səh.10) “dölimindən ağarmaq” və “saqalı ağarmaq” ifadələrindəki “ağarmaq” iki müxtəlif mənalı söz kimi verilib.

Ayıtmaq: demək, söyləmək. “Çoban aydır: ölmüşmiydiŋ, yitmişmiydiŋ, a Qazan!” (D-470); “Ayıtdı: “Xanım Aruz sizə səlam aydır! (D-295). Söz aydına – söz-söhbət olma. “Ulu kiçi qalmıya, -söz aydına” (D-187); Qu aydına – şayiənin yayılması. “Qarı-qoca qalmıya, qu aydına” (D-187); aydı vermək – demək, danışmaq. “Ğazi ərənlər başına nə gəldigin aydı verdi”. S.Əlizadə göstərir: “Aydına. H.Araslı və M.Ergində “edinə”. Şübhəsiz, Drezden nüsxəsindəki yazılışı belə də oxumaq olar. Lakin söz etmək (“şayiə yaymaq” mənasında) idiomu bizə çox müasir görünür. Ona görə də “ayıtmaq” felinin məchul növünü əsas götürmüşük. (Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, s.244). “KDQ”-nin izahlı lüğəti”ndə müəllifin fikirləri nəzərə alınmamışdır. Belə ki, “ayd” (əslində, “aydına”) isim kimi verilmişdir. “Kitab”da tez-tez təkrarlanan ayıtmaq feli müasir ədəbi dilimiz üçün arxaikləşsə də, şivələrimizdə saxlanılır: ayıtmağ (Quba, Dərbənd), aydı (Füzuli).

Aytışmaq: deyişmək, höcətləşmək, münaqişə zamanı sərt cavablar vermək. “Altmış biŋ ər gördümsə, aytışmadım (D-274). Bu söz “KDQ”-nin izahlı lüğəti”ndə “dindirmək, danışdırmaq” mənasında verilmişdir ki, bu da həqiqətə uyğun deyil. Azərbaycan dilinin qərb şivələrində saxlanılan idəşməx`//iyəşməx` (mübahisə etmək, höcətləşmək) sözü “Kitab”dakı “aytışmaq feli ilə səsləşir.

Atmaq: 1) atmaq, ox atmaq. “Yay çəkmədüŋ, ox atmadıŋ (D-125); “Ox atduğum yerləri, qılıc çalub baş kəsdüğim yerləri göstərəyim” (D-126); “Oğlım Uruz ox atanda puta qalmış” (D-44); 2) tullamaq, salmaq. Yay kirişin boynuna atdı” (D-240); “Kəndüyi bir yuca yerdən atdı” (D-240); 3) buraxmaq. “Qarşuŋa ala qaz gəldi, şahiniŋ atmazmısan?” (D-186); Üstünə atı vermək – üstünə atmaq, üstünə tullamaq. “Qaftanını sıyırdı, götürdi, qızlarıŋ üstinə atı verdi” (D-107); atdığı ox yerə düşməmək – nişan aldığını vurmaq, ən mahir atıcı. Qəhrəmanın igidliyi və cəsurluğuna

işarə olunur. “Sağına – soluna qoşa yay çəkərdi. Atduğı ox yerə düşməzdi” (D-173).

Dəgmək: - 1) yetişmək, çatmaq. “Növbət kafərə dəgdi” (D-203); “Nöbət Qazana dəgdi” (D-302); 2) çatmaq (çatar), dönmək (dönər). “Axır zəmanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya” (D-2); 3) məc. toxunmaq, pis təsir etmək, təhqir etmək. “Haqluya həqqi dəgə, haqsuza yüzi qaraluğı dəgə” (D-111).

“KDQ” eksiklopediyasında “Haqluya həqqi dəgə, haqsuza yüzi qaraluğı dəgə” cümləsindəki “dəgə” sözü çatmaq, yetişmək mənasında verilib. Mətnin semantik tutumu isə “dəgmək” felinin toxunmaq, pis təsir etmək, təhqir etmək mənasında olduğunu göstərir. Əlavə olaraq qeyd edək ki, həmin cümlədəki “dəgmək” felinin semantik yükü “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində (mətnin müasir şəklində) dəqiq şəkildə ifadə edilib: ...Haqlıya toxunmur, haqsızı təhqir edib alçaldırdı.

Demək: 1) müəyyən bir fikri şifahi surətdə ifadə etmək, söyləmək. “... bunıŋ adı Boz ayğırlıq Bamsı Beyrək olsun! Adını bən dedim, yaşını allah versün!” (D-75); 2) nəql etmək, rəvayət etmək. “Bəkil” deərlərdi, bir yigit vardı” (D – 236); 3) xəbər vermək, bildirmək, çatdırmaq. “Qanturalıya xəbər oldı. “Babaŋ gəldi” – dedilər; Aruza və cəmi Taş “Oğuz bəglərinə xəbər oldı. “İşdə Qazan gəldi, dedilər” (D-126); 4) əmr etmək. “Nə yigitsən, adıŋ nədir, degil maŋa! – dedi” (D-288); 5) Sayılmaq, hesab olunmaq. “Ana həqqi – təŋri həqqi” deŋilməsəydi, qalqubanı yerimdən turaydım, yaqanla boğazıŋdan tutaydım” (D-53); 6)məna vermək, mənasına gəlmək. “Yağı” deyü, nəyə deyirlər? Qazan aydır: “Oğul, anuŋçun yağı deyirlər ki, biz anlara yetsəvüz, öldürəriz. Anlar bizə yetsə, öldürər”, - dedi” (D-128) – digim və -diklərim feli sifət şəkilçiləri ilə birlikdə işlənərək söylədiyim, söylədikləri söz, fikir mənasını ifadə edir. “Qanı dedigim bəg ərənlər, Dünya mənim deyənlər?” (D-303); “Buğa, buğa!” dedikləri qara inək buzğası degilmidir?” (D-181); 8) -gəc feli bağlama şəkilçisi ilə birlikdə işlənərək “deyincə”, “deyən kimi” mənasını ifadə edir.“Böylə digəc qız tanıdı – bildi kim, Beyrəkdir” (D-116).

“KDQ”-nin izahlı lüğəti”ndə “degəc//digəc” zərf kimi təqdim edilir. Halbuki həmin söz morfoloji baxımdan feli bağlama, sintaktik baxımdan zərflikdir.

Dəlmək: 1) deşmək, dəlik açmaq. “Bir əski dəvə çuvalı buldı, dəldi, boynına keçürdi” (D-107); “Arıq olsa, qulağın dələrdi, avda bəllü olsun deyü” (D-237); 2) dağıtmaq. “Quduz qurtlar evimi dəlir gördüm” (D-43); 3) dəlüb keçmək – yarıb keçmək, sürətlə keçmək. “İlərü yatan dəŋizi dəldim – keçdim” (D-206); “Aqındılı görkli suyı dəlüb keçən” (D-239); dəlinmək, deşilmək, göz-göz olmaq. “...meydanda buğa kibi süsişdilər, kökləri dəlindi” (D-251).

Dəŋəmək. Drezden nüsxəsinin 207-ci səhifəsindəki “دكدم” yazılış şəklinin transkripsiyası və izahında fikir müxtəlifliyinə rast gəlinir. Belə ki, M.Erginə görə, həmin yazılış şəklinin transkripsiyası “deŋe”, mənası isə “denemek”, “sınamak”dır. O.Ş.Gökyayın nəşrində də həmin mənada verilib (denemek – sınamak, təcrübə etmək). S.Əlizadə həmin yazılış şəklinin “dikdim” şəklində transkripsiyasını əsaslandırmağa çalışır. Müəllif yazır: “Dikdim. D-də (“Drezden nüsxəsində - Ə.T.) bu sözü “dəgdim” (dəydim) kimi də oxumaq olar. V-də (Vatikan nüsxəsində - Ə.T.) anlaşılmazdır (dəŋədəm//dəŋədim). HA (Həmid Araslı – Ə.T.) və Er-də (M.Erginə - Ə.T.) dənədüm (M.Erginə “deŋedüm şəklindədir – Ə.T.). Bizcə, burada “göz dikmək” idiomundan sərbəst şəkildə istifadə edilib” (“Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1988, səh.234).

Vatikan nüsxəsinin 88-ci səhifəsindəki “دكدم” yazılış şəklində “د” (dal) hərfindən sonra “ك” (nun-i sağır) hərfinin yazılmasını, H.Araslının transkripsiyasını (dənədüm), eləcə də S.Əlizadənin anlaşılmaz hesab etdiyi “dəŋədim” oxunuş formasını əsas götürür və Drezden nüsxəsindəki yazılış şəklinin “dəŋədim” (dəŋəmək) formasında transkripsiyasını daha məqbul hesab edirik. Bu mənada S.Əlizadənin “دكدم” yazılış şəklini “dikdim” kimi transkripsiya etməsi, eyni zamanda müəllifin “həmin cümlədə “göz dikmək” idiomundan sərbəst şəkildə istifadə edilib” fikri mətnin semantik tutumuna uyğun gəlmir (F.Zeynalov və S.Əliza-

dənin transkripsiyası: “Qarşusından ol əri sanctum vəqt dikdim göz ucilə ol ərə baqdım; Bizim təqdim etdiyimiz transkripsiya: Qarşusından ol əri sanctum vəqt dəŋədim göz ucilə ol ərə baqdım”). “Dəŋəmək” sözünün M.Ergin və O.Ş Gökyay tərəfindən “sınamaq”, “təcrübə etmək” mənasında izah edilməsi də mətnin semantikası ilə səsləşmir. Düzdür, “dəŋəmək” felinin sınamaq, təcrübə etmək kimi mənaları var, amma bu, həmin sözdən sonra işlənən “gözucu baxmaq” frazeminin semantik yükü ilə birbaşa bağlanmır. Belə çıxır ki, Yegnək qarşısındakını sınadıqdan, təcrübə etdikdən sonra ona (dayısı Əmənə) gözucu baxıb. Bu, məntiqi ardıcıllıq baxımından düzgün deyil.

V.V.Bartold “vəqt dəŋədim” ifadəsini “...на время я утих…” (bir müddət sakitləşdim) kimi tərcümə edib. Qeyd edək ki, bu, mətnin semantik yükü ilə səsləşir.

M.Kaşğarinin lüğətindəki imkan, fürsət, məqam anlamlı “tənq” və iki şeyi bir-birinə müvaziləşdirmək, tən etmək anlamlı “tənqər” sözlərini “Kirab”dakı “dəŋəmək” felinin ilkin forması kimi götürsək, “vəqt dəŋədim” ifadəsi məqam, fürsət gözlədim, müvaziləşdirdim mənasını verir. Bu da mətndəki “gözucu baxmaq” ifadəsinin semantikası ilə bir-başa bağlanır, daha doğrusu, “gözucu baxmaq” “vəqt dəŋədim” ifadəsinin semantikasını tamamlayır, onun sinonimi kimi çıxış edir.

Dərləmək: tərləmək. “Bir məhbub ala gözlü gənc yigit burcuq-burcuq dərləmiş uyar” (D-266); qan dərlətmək – qan-tər içində olmaq, qan-tər basmaq. “Qan dərlədi çapdırayım sənin içün (D-245). Bu cümlənin semantik yükü F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən dəqiq müəyyənləşdirilib: “Elə çapım, bassın onu qoy qan-tər!”. (“Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1988, səh.205).

Drezden nüsxəsinin 266-cı səhifəsindəki “دالصديش” yazılışı şəklini M.Ergin derlemiş, F.Zeynalov və S.Əlizadə isə dərləmiş formasında transkripsiya edib. Həmin yazılış şəklini M.Ergin Türkiyə türkcəsinə uyğunlaşdıraraq transkripsiya etsə belə, yenə də hər iki oxunuş formasını düzgün hesab edirik. Çünki həmin yazılış şəklinin birinci hərfi “ ت” yox, məhz “ د ” hərfidir.

“Dərləmiş” sözünün kök morfemi olan “dər” isminin arxetipi “dər” yox, “tər”dir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da, eləcə də Orxon-Yenisey abidələrində “tər” şəklindədir. Məsələn, “Tığ at kudrukın tügüp tigrət yazığ Kodı yadrat tokuz kat üçurqüp, topı uluğ ança təritzüŋ − tir – boyu çapdır, doqquz qat bağla, böyük (başçımız) eləcə tərləsin, - deyir”. Deməli, “Kitab”da “tər” sözü tələffüz olunduğu kimi, yəni t→d əvəzlənməsi ilə yazıya alınıb. “Tər” sözü müasir Azərbaycan ədəbi dilinin orfoqrafiyası və hətta orfoepiyasında “Kitab”dakı yox, Orxon-Yenisey abidələrindəki formasına uyğun işlənir. Maraqlıdır ki, “Kitab”da rast gəlinən “dərləmiş” sözü Azərbaycan dilinin qərb şivələrində eynilə mühafizə olunmaqdadır. Yəni qərb şivələrində təkcə tərrəmiş yox, həm də dərrəmiş variantına təsadüf edilir: ...“t səsinin d səsi ilə əvəzlənməsi hadisəsi Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində az hallarda özünü göstərir. Bu hadisəyə bir neçə sözdə, əsasən, Qazax dialektində təsadüf edilmişdir. Dər<tər, dərriyif düşdü” fikri də dediklərimizi təsdiqləyir (M.Şirəliyev. Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı, 1962, səh.82).

Dəpələmək: 1) öldürmək. “Babaŋ dedi, keyikləri qovsun gətürsün, bənim ögimdə dəpələsün, oğlumıŋ at səgirdişin, qılıc çalışın, oq atışın görəyim, sevinəyim, qıvanayım – güvənəyim” (D-92); Muştuluq! Oğluŋ Dəpəgözi dəplədi!” (D-234); 2) vurmaq, silkələmək. “Aruz qoca dəxi enüb dəpələdi, mahmuzı toqundı” (D-216).

“Dəpələmək” sözü M.Erginin lüğətində “tepelemek”, “tekmelemek”, O.Ş.Gökyayın lüğətində “tepelemek”, “baş aşağı edib öldürmek”, “alt etmek”, “yenmek”, “kahretmek”, “helak etmek” mənalarında izah edilib. “KDQ”-nin 1988-ci il Bakı nəşrinin “Mətnin müasir şəkli” hissəsində isə toplamaq, vurmaq, silkələmək, öldürmək, yerə sərmək mənalarında verilib. Bəlkə, elə bu cür fərqli izahlara görə “dəpələmək” sözü “KDQ”-nin izahlı lüğəti”nə (Bakı, 1999) daxil edilməyib.

F.Zeynalov və S.Əlizadə “Babaŋ dedi, keyikləri qovsun gətürsün, bənim ögimdə dəpələsün...” cümləsindəki “dəpələsün” fe-

lini “toplasın” mənasında sadələşdirib. Ancaq onu da qeyd etmək lazımdır ki, S.Əlizadə “Nüsxə fərqləri və şərhlər” adlı yazısında Drezden nüsxəsindəki “dəpələsün” (D-22) sözünün əvəzinə, Vatikan nüsxəsində “öldürsün” sözünün yazıldığını xüsusi olaraq göstərir. Bu mənada “KDQ”-nin 1988-ci il Bakı nəşrinin “Mətnin müasir şəkli” hissəsində “dəpələsün” sözünün “toplasın” kimi mənalandırılmasını düzgün hesab etmək olmaz. Drezden nüsxəsindəki “dəpələsün” sözü V.V.Bartoldun tərcüməsində “пусть убьет” (öldürsün) kimi verilib. Deməli, “Babaŋ dedi, keyikləri qovsun gətürsün, bənim ögimdə dəpələsün...” cümləsinin semantik tutumu, Drezden nüsxəsinin 22-ci səhifəsindəki “dəpələsün” sözünün Vatikan nüsxəsinin 12-ci səhifəsində “öldürsün” sözü ilə əvəz olunması, eləcə də V.V.Bartoldun tərcüməsində “dəpələsün” sözünün “пусть убьет” kimi verilməsi təsdiq edir ki, “dəpələsün” sözü “toplasın” deyil, məhz “öldürsün” mənasındadır.

F.Zeynalov və S.Əlizadə “Qılıc çəküb altı kafər dəplədi, tolanbaz urıb yundları ürkitdi” (D-263) cümləsindəki “dəplədi” sözünü “yerə sərdi” mənasında təqdim edib. Bu, “dəpləmək” felinin semantikasına uyğun gəlsə də, onu tam şəkildə ifadə etmir. Çünki “dəplədi”nin “öldürdü” mənası mətnin semantik yükü ilə birbaşa səsləşir. V.V.Bartold da “dəplədi” sözünü düzgün olaraq “убил” kimi tərcümə edib.

Dəpmək: 1) vurmaq. “Hamidlən Mərdin qələsin dəpüb yıqan, dəmür yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusdıran...” (D-60); “Qarnın toyurdıqdan soŋra qazanları dəpdi-dökdi, çevirdi” (D-111); “Endi bir yigit bunı dəpdi” (D-216); dəpdikcə (dəpdiklərincə) – vurduqca. “Dəpdikcə böyüdi (D-216); “Dəpdiklərincə böyüdi” (D-216); at dəpmək – atla hücum etmək. “Uruz kafərin sağına at dəpdi” (D-133); “Dözən oğlı Alp Rüstəm at dəpdi, meydana girdi” (D-288); Öŋdin dəpən – döyüşdə öndə gedən. “Qırış güni öŋdin dəpən alpımız Salur oğlı Qazan!” (D-231); dövləti dəpmək – bəxti gətirmək. “Dəlü ozan, dövlətiŋ dəpdi (D-111).

O.Ş.Gökyay “dövləti dəpmək” ifadəsinin “səadətini öz əliylə məhv etmək” mənasında olduğunu göstərir. Mətnin semantik

tutumundan isə asanlıqla anlaşılır ki, “dövləti dəpmək” ifadəsi həmin mənada deyil. Belə ki, Qazanın dilindən verilmiş “Dəli Ozan, dövlətiŋ dəpdi. Bəglər, bugünki bəgligim bunıŋ olsun” cümlələrinin semantik yükü O.Ş.Gökyayın izahı ilə səsləşmir. Bu mənada “dövləti dəpmək” ifadəsinin F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən “bəxti gətirmək” mənasında izah olunması düzgündür.

F.Zeynalov və S.Əlizadə “Qazan at dəpdi” cümləsindəki (D-288) “at dəpmək” ifadəsini düzgün olaraq hücum etmək anlamlı “atla irəli cummaq” mənasında təqdim edib. Amma nədənsə “Mətnin müasir şəkli”ndə “at dəpmək” “at sürmək” ifadəsi ilə əvəz edilib: “Uruz kafirin sağına at dəpdi. Qeyd edək ki, bu tip cümlələrdəki “at dəpdi” ifadəsi məhz “atla hücuma keçdi” məna-sındadır.

Dikmək//Timək: qurmaq, dikinə qoymaq. “Aq çadır dikdilər, ala qalı döşədilər, ağca qoyun qırdılar...” (D-178); Gög ala görklü çəmənə çadır dikdi” (D-200); Ala Tağda çadırıŋ – otağın dikdi” (D-293); “Gög alaŋ görklü çəmənə çadır tikdi” (D-126); dikmək: tikmək (tikiş). “Oxqabının başı və üzənginin qayışının tikilməsi” mənasında. Aqınçılarıŋ tirkəsi bağı, üzəngüsi qayışı üzülür, dikməyə gərək olur” (D-189).

“Kitab”da məcazi mənada işlənən “tikmək” felinə də rast gəlinir. Məsələn: Qıya tikmək – qıyqacı baxmaq (“qıya tikmək” ifadəsindəki “tikmək” sözü müasir ədəbi dilimizdə “dikmək” şəklində işlənir: gözünü dikmək, başını aşağı dikmək). “Qıya tikübən Baybörə bəgiŋ yüzinə baqdı” (D-67).

Dökdürmək: tökdürmək, axıtmaq; gözdən acı yaşın dökdürmək – ağlatmaq. Qara gözdən acı yaşın dökdür-diŋmi?” (D-136). Müasir ədəbi dilimizdəki “göz yaşı tökmək” ifadəsi də məhz “ağlamaq” mənasındadır.

Dökmək: 1) salmaq. “Kafiri basdılar – qırdılar, qələyə dökdilər” (D-270); 2) atmaq. “Sadaqından toqsan oxın yerə dökdi” (D-198);dəpib-dökmək–vurub-tökmək, töküb-töküşdürmək. “Qarnın toyuzdıqdan soŋra qazanları dəpdi-dökdi, çevirdi” (D-111); qan dökmək – qan axıtmaq, öldürmək. “Baş kəsübdir, qan dökipdir” (D-124); Ğafillücə görklü başın kəsiŋ. Alca qanın yer yüzinə

döküŋ” (D-243); Gözdən acı yaş dökmək, qan-yaş dökmək – ağlamaq. “Qara gözdən acı yaş dökdiŋmi, qız?!” (D-115); Qarıcuq anaŋ qan-yaş dökdi (D-146; 6). Əlavə olaraq qeyd edək ki, “Kitab”da “dökmək” felinin “tökmək” şəklində işlənməsinə də rast gəlinir: “Alca qanıŋ yer yüzinə tökəyinmi?” (D-196).

Düşmək: 1) getmək. ardına düşmək – dalınca getmək. “Qaraca çoban zərb elədi, qaba ağacı yerilə-yurdilə qopardı, arqasına aldı, Qazanıŋ ardına düşdi” (D-50); yola düşmək – getmək, hərəkət etmək. “Qoŋur atını öŋçələdi, kafər keçəki yola düşdi, getdi” (D-44); 2) öz ağırlığının təsiri ilə yerə enmək. “Yerə dəxi düşsə, toz kibi savrılardı...” (D-57); 3) özünü suya salmaq. “Dəli Qarçar səgirdərək vardı, suya düşdi” (D-89); 4) yıxılmaq. “Görklüm, atdan düşdüm ayağım sındı” (D-242); “Buğa ayaq üstinə turamadı, düşdi” (D-17); 5) gəlmək, enmək. “Düşdilər, işrətə məşğul oldular” (D-191); 6) tökülmək, yerindən çıxıb (qopub) düşmək. “Şahbaz-şahbaz atlar yügürdi, nalı düşdi” (D-63); 7) bürümək, örtmək. “Pusdığından qara tağlara tuman düşmüş” (D-244); ayağına düşmək – yalvarmaq. “Qazanıŋ ayağına düşdilər, suçların dilədilər, əlin öpdilər” (D-303); qara başına düşmək – başı bəlaya düşmək. “Qara başına düşəndə gərəklüdür” (D-130); oxa düşmək – döyüşdə həlak olmaq. “İki qardaşı oxa düşdi, şəhid oldı” (D-41); gözinə qorxu düşmək. “Kafərlərin gözinə qorxu düşdi” (D-41); canına odlar düşmək – son dərəcə həyəcanlanmaq, sarsılmaq. “Boyı uzun Burla bunı eşitdi, yürəgilə canına odlar düşdi” (D-51).

Tolmaq: 1) dolmaq, bir yerə daxil olub onu doldurmaq, başdan-başa hər yerini tutmaq, boş yer qoymamaq. “Ulaşuban sular taşsa, dəniz tolmaz” (D-3); dolu hala gəlmək, boşluq qalmamaq. “Üçüncidə kəndiyə zərb eylədi, qanı toldı” (D-140); “Basatın qaranŋulu gözləri yaşla toldı” (D-222).

Turmaq: durmaq: 1) ayaq üstə, şaquli vəziyyətdə hərəkətsiz dayanmaq: “Ayağı üzərinə turımadı – ayaq üstə dura bilmədi”; “Bir dəxi urdı, dəvə ayağı üzərinə turımadı, yıqıldı” (D-189); 2) ayağa qalxmaq, yerindən qalxmaq, oturduğu yerdən qalxmaq. “Qalqubanı yerindən turan yigit, nə yigitsən?” (D-196); “Buğac

bəg yerindən uru turdı” (D-31); “Ərə varan yerindən tura, bən qopuz çalam” (D-114); yerindən turmaq – yerindən durmaq, yuxudan ayılmaq, qalxmaq. “Alar tanla yerindən turan yigit, nə yigitsən? (D-287); turamadı – dura bilmədi. “Buğa ayaq üstünə turamadı, düşdi” (D-17); yerindən turı gəlmək – yerindən durub gəlmək mənasındadır. “Qalqubanı Qazan xan yerindən turı gəldi (D-293); 3) qərar tutmaq, rahat qalmaq. “Ağır xəzinəm, bol aqçam gətürüb dururs an, sana xərclıq olsun!” (D-57); Qarıcıq anam gətürib durarsan, mərə kafər, anamı vergil mana (D-58); 4) dayanmaq. “Dəpəgöz Basatın üzərinə qodı, xəncərlə çaldı-kəsdi, sıçradı gen yerdə turdı (D-228); “Sağ yanında Qazan oğlı Uruz turmış idi (D-67); turmaz qan – durmaz qan, axan, dayanmayan qan. “Durmaz qanın silər (D-19); 5) çaşıb qalmaq, duruxub qalmaq. “Qorunın qapusın ovatdılar, atlarının əyərin alub, geyimlərin çıqardılar. Mərə, nə turarsız (D-255); 6) əleyhinə olmaq, qarşı çıxmaq. “Həmişə Qazanın başına bunlu gəlsün, tayısı Aruzı daim ana tursun (D-293); 7) qalmaq, davam etmək, yerində qalmaqda davam etmək; tuman tursa - dumanlı hava davam etsə. “Yuca tağları tuman tursa, qara pusarıq dolı qopsa (D-278); çırağın yana tursun – çırağın daim yansın. “Həq yandıran çırağın yana tursun!” (D-35); 8) var olmaq, mövcud olmaq. “Oğuz ərənləri turarkən səni ögməgim yoq!”; “Oğuzun igidləri dura-dura mən sənin şərəfinə, şəniə tərif yazan deyiləm” (D-278); “ata tururkən oğul əlimi öpərlər?” (D-74); evi üstinə turmaq – evi üstündə durmaq, qorumaq, keşiyini çəkmək. “Üç yüz yigidlən oğlum Uruz mənim evim üstinə tursun!” (D-37); ilərü turmaq – irəli durmaq, işə başlamaq, toy eləmək. “Çün böylə oldı, həman imdi ilərü turmaq gərək, bəg oğlı!” (D-88). Banıçiçəyin dilindən verilmiş son cümlənin “Toya hazırlaş!” mənasında olması “Ortamızda bu, nişan olsun, xan qızı!” cümləsinin semantikasına, həm də boyun ümumi məzmununa görə asanlıqla anlaşılır.

Tutmaq: 1) əli və ya əlləri ilə bir şeydən yapışmaq. “Saqalınla boğazından tutayınmı?” (D-196); Dəpəgöz buynızından bərk tutdı (D-228); Əmcəgindən tutdı (D-79); “Sügsünindən tutdı” (D-

85); 2) ələ keçirmək, yaxalamaq, ələ gətirmək, həbs etmək. “Aslanı qaldırıb oğlanı tutdılar” (D-214); “Dirsə xanı tutdılar” (D-30); “Pəri qızınıŋ birini tutdı” (D-215); “...qırq incə bellü qızlan Qazanın halalını tutmışız” (D-39); “Yatdığı yerdə bəg Bəkili tutuŋ” (D-244); “...Əgrəgi tutdılar” (D-155); acığı tutmaq - əsəbiləşmək, hiddətlənmək. “Çobanıŋ acığı tutdı” (D- 58); “Yalançı oğlı Yalancuğıŋ acığı tutdı” (D-108); taşa tutmaq – daşa tutmaq, daşa basmaq. “Kafərlər “yalan söylərsiz” deyü taşa tutdılar” (D-284); köŋlin yuca tutmaq – lovğalanmaq, təkəbbürlük etmək. “Köŋlin yuca tutan ərdə dövlət olmaz” (D-3); yüz gögə tutmaq – göyə üz tutmaq, Tanrıya, Allaha yalvarmaq. “Böylə digəc Qalıŋ Oğuz bəgləri yüz gögə tutdılar (D-68); tuta versün – ölməsin, sağ olsun, çox yaşasın. “Allah Taala saŋa bir oğul vermiş, tuta versün” (D-75); tuta urmaq – hədəfə dəymək, toxunmaq. “Altı bərli gürz ilə dəpəsinə qatı tuta urdı” (D-64); tutan gərdək – tutduğun gərdək. “Baŋa tutan gərdəgə ayrıq girsün!” (D-149); tutar belüm qüvvəti – sayəsində belimizi dik tutduğumuz, başımızı dik tutdu-ğumuz” (D-119); südin tutmaq – südünə söymək. “Ağ birçəklü qarınıŋ südin tutdı” (D-19); yaqa tutmaq – yaxa tutmaq, qol-boyun olmaq. “Gizlü yaqa tutuban yiləşdilər” (D-200); sözin tutmaq – sözünü tutmaq, sözünü eşitmək, sözünə baxmaq. “Sözin tutub təmam edərlərdi” (D-2); yas tutmaq – yas saxlamaq, yas məclisi qurmaq, yasda olmaq. “Qalın Oğuz bəgləri Beyrək içün əzim yas tutdılar” (D-92); gözü tutmaq – bəyənmək, xoşlamaq, sevmək. “Gözüŋ kimi tutarsa… aŋa varğıl!” (D-21).

şaqımaq: çaxmaq, şimşək kimi çaxmaq, parlamaq. “Göydən ıldırım ağban evim üzərinə şaqır gördüm” (D-43); “Ağ yıldırım olup şaqıyayım” (D-147). İkinci nümunədəki “şaqımaq” feli məcazi mənadadır. Dəqiq desək, “şaqıyayım” sözü “sarsıdım”, “məğlub edim” anlamlıdır. Bu, həmin cümlədən əvvəl (“Asmanlu göqdə qara bulut oluban, kafəriŋ üzərinə gurlıyayım”) və sonra işlənmiş (Kafəri qamış kibi od oluban yandırayım) cümlələrin məna yükü ilə birbaşa bağlanır.

Şaqıtmaq: vurdurmaq. “Qanadilə saqsaqana kəndözin şaqıdarmı?” (D-188). “Şaqıtmaq” feli “KDQ”-nin izahlı lüğəti” və “KDQ” ensiklopediyasının “lüğət” bölməsinə daxil edilməyib. O.Ş.Gökyay “şaqıtmaq” sözünün süpürmək, təmizləmək mənasında olduğunu ehtimal edir. Həmin cümlədə isə “şaqıtmaq” sözünün “vurdurmaq” mənasında olması birbaşa görünür.

Şeşmək: açmaq, çözmək. “Mənüm əlümi şeşiŋ, qolça qopuzım əlümə veriŋ...” (D-31); “Əlini şeşdilər, qolça qopuzın əlinə verdilər” (D-32). “Kitab”da şeşmək sözünün sinonimi olan “çözmək” sözünə də rast gəlinir: “Atından endi, çobanıŋ əllərin çözdi (D-51); “Açmaq” anlamlı şeşmək sözü müasir ədəbi dilimizdə arxaikləşsə də, Şəmkir şivəsində “şeşməx'” şəklində eynilə mühafizə olunur. Bir cəhəti də qeyd edək ki, “şeşmək” feli M.Kaşğarinin “Divanü lüğat-it-türk” əsərində “şəş” formasında işlənib (ər attın kişən şəşdi = adam atdan cidar çözdü, cidarını açdı).

Şırşımaq: O.Ş.Gökyayın tərtib etdiyi lüğətdə “şırşıyan” sözünün mənası izah edilməyib. F.Zeynalov və S.Əlizadə “Qulağımda şırşıyan naibimmisən?” (D-269) cümləsindəki “qulaq” sözünü “qulluq”, “şırşıyan” sözünü isə “dayanan” mənasında izah edib: “Qulluğımda dayanan naibimsənmi?” “KDQ”-nin izahlı lüğəti”ndə F.Zeynalov və S.Əlizadənin fikirləri, demək olar ki, eynilə təkrarlanıb. Həmin lüğətdə göstərilir: “Şırşımaq – Qulluğunda dayanmaq, xidmətində olmaq. Qulluğunda şırşımaq – daima kiminsə xidmətində olmaq, daima kiməsə qulluq göstərmək...”. Bu izahlar mətnin məna tutumuna uyğun gəlmir.

V.V.Bartold “şırşıyan” sözünü “шепчущий” (pıçıldayan, qulağına pıçıldayan) kimi tərcümə edib. “...заместител ли ты мой шепчущий (?) мне на ухо?” Tərcümədə “шепчущий” sözündən sonra sual işarəsinin qoyulması müəllifin tam əmin olmadığını göstərir. Fikrimizcə, “Qulağımda şırşıyan naibimmisən?” cümləsi “Qulağıma pıçıldayan, səsi, pıçıltısı tanış gələn naibsənmi?” kimi qavranıla bilir. Yəni “qulağımda” sözündəki -da yerlik hal şəkilçisinin yönlük hal mənasını ifadə etməsi, “şırşıyan” sözünün isə “pıçıldayan” mənasında olması mətnin məna yükündən anlaşılır.

Belə ki, Əyrək qardaşı Səyrəkdən əvvəlcə sarvanımsanmı, ilxıçımsanmı, çobanımsanmı, sonra isə naibimsənmi, - deyə soruşur, onu özünə yaxın hesab edir. Bu doğmalıq sonrakı cümlənin mənası ilə də səsləşir: "Beşikdə qoyub getdigim qardaşcığımmısan?" (D-269).

Şikayət etmək: ah-nalə etmək, giley etmək, sızlamaq, yanıb-yaxılmaq. "Aruza şikayət edüb ağlaşdılar" (D-217). Bu cümlədəki "şikayət etmək" felinin daha çox "ah-nalə etmək" və ya "sızlanmaq" mənasında olması real görünür. Belə ki, təqdim etdiyimiz cümlənin xəbəri (ağlaşdılar) əvvəl işlənən cümlələrin xəbərlərinin məntiqi nəticəsi kimi görünür: "...Oğlancıqlarıŋ kiminüŋ burnın, kininüŋ qulağın yeməgə başladı. Əlhasili, ordı bunıŋ ucından qatı incindilər. Aciz qaldılar. Aruza şikayət edüb ağlaşdılar" (yeməyə başladı → zara gəldi → aciz qaldılar ağlaşdılar) (D-217). Sonuncu xəbərlərin (aciz qaldılar, ağlaşdılar) məna yükü "şikayət etmək" sözünün məhz "ah-nalə" etmək" mənasında olduğunu təsdiqləyir. Ərəb mənşəli "şikayət" və türk mənşəli "etmək" yarımmüstəqil felinin iştirakı ilə yaranan "şikayət etmək" tərkibi feli "KDQ"-nin izahlı lüğəti"ndə (Bakı, 1999) verilməyib.

Şorlamaq: şiddətlə axmaq (qana aiddir), çox axmaq, şırıl-şırıl axmaq. "Düdük kibi qan şorladı" (D-203); "Qara qanı şorladı" (D-210); "Alca qanı şorladı, qoynına endi" (D-289). E.Əzizov "Kitab"dakı "şiddətlə axmaq" anlamlı "şorlamaq" sözünün dialekt leksikasında işlənməsindən bəhs edərkən nümunə kimi Bakı şivəsindəki "şorlamaq" (Tez ol bir şey götür, bağlıyağ, qan gör necə şorlıyir) sözünü göstərir (Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999, s.256). Qeyd edək ki, "şorlamaq" sözü digər şivələrdə də mühafizə olunur. Məsələn, Azərbaycan dilinin qərb şivələrində həm "şorramax", həm də "şor-şor şorramax" şəklində işlənir.

"KİTAB" VƏ MÜASİR AZƏRBAYCAN ƏDƏBİ DİLİNİN ORFOEPİYASI

Qədim dövrlərə aid yazılı abidələrin orfoepiyasının müəyyənləşdirilməsi ümumi dilçilikdə, demək olar ki, öyrənilməyib. Qorqudşünaslıqda da orfoepiya məsələləri, eləcə də ədəbi tələffüzün transkripsiyası araşdırma obyekti kimi götürülməyib. Amma burada onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, "Kitab"ın fonetik və leksik göstəricilərinin müasir Azərbaycan dilinin cənub və şərq, xüsusən də qərb şivələri ilə səsləşməsindən kifayət qədər bəhs olunub. F.Zeynalov və S.Əlizadə yazır: "Kitabi-Dədə Qorqud"un dilində şifahi nitq elementlərinin sıxlığı, ümumiyyətlə, hər hansı dastana (nağıla, əhvalata) məxsus təhkiyə xarakterinin hiss olunması imkan verir ki, mətni yeni əlifbada canlandırarkən dialekt nitqinin koloriti saxlanılsın"[1]. Qeyd edək ki, bu prinsip "Kitab"ın 1988-ci il Bakı nəşrində xüsusilə nəzərə alınıb.

"Kitab"ın O.Ş.Gökyay, H.Araslı, M.Ergin, Zeynalov –Əlizadə... nəşrlərinə, eləcə də Drezden nüsxəsinə istinad etməklə "Kitab"ın təkcə orfoqrafiyası yox, həm də orfoepiyası barədə müəyyən mülahizələr irəli sürmək mümkündür. Konkret desək, müasir Azərbaycan dilinin orfoepik normalarına istinad etməklə XV əsrə qədərki, eyni zamanda XV əsr Azərbaycan dilinin orfoepiyasının ümumi mənzərəsi canlandırıla bilər. Bu mənada ilk olaraq aşağıdakılara diqqət yetgirək:

– "Kitab"dakı sözlərin bir hissəsinin yazılışı eynilə müasir Azərbaycan ədəbi dilindəki kimidir: ata, ana, baş, boğaz, badam, ot, qara, uzun... Bəllidir ki, müasir dilimizdə bu tip sözlərin hamısı deyildiyi kimi yazılır. Bu, "Kitab"ın dilinə də aid edilə bilər. Ən azı ona görə ki, "Kitab"dakı bir sıra sözlərin, həmçinin şəkilçi morfemlərinin yazılışı məhz müasir ədəbi dilimizdəki tələffüz formalarına uyğundur: almas (almaz), dört (dörd), otax (otaq)... -sız (-sınız)... (bu barədə aşağıda geniş şəkildə bəhs olunur);

[1]F.Zeynalov,S.Əlizadə.Tükənməz xəzinə."Kitabi-Dədə Qorqud".Bakı,1988,səh.20.

− “Kitab”dakı sözlərin bir qismi müasir Azərbaycan ədəbi dilində müəyyən fonetik dəyişmələrlə işləndiyi üçün onların orfoepiyasından şərti olaraq bəhs etmək olar: köprü (körpü), yılan (ilan), yuca (uca), kibi (kimi)...;

− “Kitab”dakı sözlərin bir hissəsinin yazılışı müasir Azərbaycan dili şivələrindəki sözlərlə səsləşir: imdi (indi), güz (payız), munı (bunu), dərləmək (tərləmək), öynə (günorta)...;

− “Kitab”dakı bir sıra sözlər mənbə dildəki formasına uyğun şəkildə yazılıb: zəman, vəqt, fikr... ərəb mənşəli bu sözlər müasir Azərbnaycan ədəbi dilində zaman, vaxt, fikir şəklində sabitləşib. Bu, onu deməyə əsas verir ki, həmin sözlər “Kitab”ın yazıya alındığı dövrlərdə məhz mənbə dildəki formasına uyğun şəkildə tələffüz olunub;

− müasir Azərbaycan ədəbi dilində yazılışı və deyilişi eyni olan bir sıra şəkilçi morfemləri “Kitab”ın dili üçün də səciyyəvidir: -anda[2], -ur, -ür, -ar, -ər, -asɪ[2]...

Qorqudşünaslıqda “Kitab” bəzən yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi təqdim olunur. Əslində isə “Kitab”, hər şeydən əvvəl, şifahi ədəbiyyat nümunəsidir. Deməli, “Kitab” həm də şifahi ədəbi dil, orfoepiya baxımından təhlil süzgəcindən keçirilməlidir. Bu mənada “Kitab”a müasir ədəbi dilimizin orfoepik normaları prizmasından yanaşma ən azı XV əsr Azərbaycan ədəbi dilinin orfoepiyası barədə müəyyən təəssürat yarada bilər. Müqayisə və qarşılaşdırmalar göstərir ki, “Kitab”dakı yazılış şəkillərinin bir qismi müasir Azərbaycan ədəbi dilinin orfoqrafiyası yox, orfoepiyası ilə səsləşir. Bu tip vahidləri aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar.

“Kitab”dakı yazılış şəkilləri və müasir Azərbaycan ədəbi dilində lüğəvi şəraitdə tələffüz

“Kitab”dakı bir sıra yazılış şəkilləri müasir ədəbi dilimizdəki tələffüz formaları ilə səsləşir ki, bu da, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

− müasir ədəbi dilimizdə “d” səsi çoxhecalı sözlərin sonunda karlaşaraq (“t” çalarlığında) tələffüz edilir. Bu, “Kitab”dakı bir sıra sözlərin yazılışında özünü göstərir:

dört. “Dili-damağı qurıyıb dört yanına baqdıŋmı?”; “Oğuzda dört yigit niqabla gəzərdi...”. Əlavə edək ki, bu söz “Kitab”da həm də “dörd” şəklində yazıya alınıb: “Qarılar dörd dürlidü...”. Bu isə müasir ədəbi dilimizdəki yazılış şəklinə uyğundur;

polat. “Qara polat uz qılıclar çalındı, yılmağı düşdi”. Bu sözün “Kitab”da “polad” şəklində yazılışına da rast gəlinir: “Aruz qara polad uz qılıcın tartub Beyrəgiŋ sağ oyluğın çaldı, qara qana bulaşdı”;

qanat. “Gördi kim, pəri qızları qanat qanada bağlamışlar, uçarlar”, Bu sözün “Kitab”da “qanad şəklində yazılışı da müşahidə olunur: “Qanadlarıŋ ucları qırılmasun!”;

ögüt. “Qız anadan görməyincə ögüt almaz”;

yigit. “Yigit barmağın ısırdı, aydır...”;

keçit. “Qara ölüm gəldigində keçit versün!”...

− müasir Azərbaycan ədəbi dilində söz ortasında qoşa işlənən “t”-dən ikincisi cingiltiləşərək (“d” çalarlığında) deyilir: əlbəttə-əlbətdə, hətta-hətda... Bu sözlərdən birincisi “Kitab”da məhz “əlbətdə” şəklində yazılıb: “Əlbətdə və əlbətdə Qazan bəg maŋa yetişsün, -dedi”; “Əlbətdə, tayım Uruz maŋa gəlsüŋ - dedi”;

− müasir Azərbaycan ədəbi dilində ”z” samiti çoxhecalı sözlərin sonunda karlaşaraq (“s” çalarlığında) tələffüz edilir. “Kitab”dakı bir sıra sözlər də məhz həmin formada yazılıb:

atlas. “Atlasda yapılanda gög sayvanlu”. Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazım gəlir ki, “atlaz” sözü ərəb mənşəli “ətləs”

(üzü hamar, parlaq ipək parça növü) sözünün fonetik dəyişikliyə uğramış formasıdır;

almas. “Buynızı almas cida kibi Qanturalının üzərinə sürdi”...

“Kitab”dakı yazılış şəkilləri və müasir Azərbaycan ədəbi dilində morfoloji şəraitdə tələffüz

Burada bir neçə məqama ayrılıqda nəzər salaq:

− müasir Azərbaycan ədəbi dilində ”q” səsi çoxhecalı türk mənşəli sözlərin sonunda karlaşaraq (“x” çalarlığında) deyilir. Bu cəhət “Kitab”ın dilində morfoloji şəraitdə tələffüz formasına uyğun yazılmış “otaxlarıŋ” sözündə özünü göstərir: “Qara yeriŋ üzərinə otaxların tikdirmişdi”. Bu sözü H.Araslı “otaqları”, M.Ergin və S.Əlizadə isə “otaxlarıŋ” şəklində oxuyub. Drezden nüsxəsindəki yazılış şəkli M.Ergin və S.Əlizadənin haqlı olduğunu göstərir. Belə ki, həmin sözün kök morfeminin sonunda məhz “ خ” (xa) hərfi yazılıb (D-122[10);] Başqa fakta diqqət yetirək: müasir ədəbi dilimizdə yazılışı “yırtıq”, deyilişi isə “yıxtıx” olan söz “Kitab”da “yırtıxlu” şəklindədir ki, bu da bütün parametrlərinə görə ədəbi tələffüzün transkripsiyası kimi çıxış edir: “Yedi biŋ qaftanınıŋ ardı yırtıxlu, yarımından qara saçlu...” (D-38). Deməli, “Kitab”dakı “yırtıx” (lu) yazılış şəkli ilə müasir ədəbi tələffüzümüzdəki “yırtıx” forması eyni xətdə birləşir.

− Ə.Dəmirçizadə xüsusi olaraq vurğulayır ki, “II şəxsin təki və cəmini bildirən nisbət şəkilçilərindəki “n” samiti sağır “ŋ” çalarlığında tələffüz olunmalıdır: sənin atan-ataŋ, atanız-ataŋız, əliniz-əliŋiz...”[1] (əslində, bu cür də yazılmalıdır. Daha doğrusu, “ŋ” samitinin 1940-cı ilə qədərki yazılış şəkli bərpa olunmalıdır). Bu fikirlər A.Axundov tərəfindən də müdafiə olunur: “...Ədəbi tələffüzdə hətta “sənin üzəyinin” ifadəsi dilarxası “ŋ” samiti olma-

[1] Ə.Dəmirçizadə. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1972, səh.240.

dan tələffüz edildikdə ciddi məna dolaşıqlığına, tələffüz nöqsanına səbəb olur və faktik olaraq, “ŋ” samiti olmadan işlənmir...”[1]. Qeyd edək ki, “Kitab”da II şəxsin təki və cəmini ifadə edən mənsubiyyət şəkilçisi məhz velyar “ŋ” ilə işlənib: babaŋ. “Ağ saqallu babaŋ adı nədir?”; oğluŋız. “Ala gözlü oğluŋızı görüncə”... Burada “Kitab”ın dili üçün səciyyəvi olan velyar “ŋ”-nın digər işlənmə məqamlarını da təqdim etmək lazım gəlir: söz ortasında velyar “ŋ”: bəŋzər. “Güz almasına bəŋzər al yaŋaqlım!”; söz sonunda velyar “ŋ”: taŋ. “Salqum-salqum taŋ yelləri əsdigində”; yiyəlik hal şəkilçisi daxilində velyar “ŋ”: səniŋ. “Güni gəldi, ağ meydanda səgirdərin səniŋ içün!”; yönlük hal şəkilçisindən əvvəl velyar “ŋ”-nın işlənməsi: maŋa. “Bilməzsəm, maŋa zindan olsun!”; şəxs sonluqları daxilində velyar “ŋ”: gətüriŋ. “Mərə Beyrəgin yayı vardır gətüriŋ”; yegüŋiz-içüŋiz... “Siz yegüŋüz-içüŋiz söhbətiŋüz tağırmaŋız...” Velyar “ŋ” ilə bağlı təqdim etdiyimiz bu detalların hər biri Azərbaycan dilinin qərb şivələrində eynilə mühafizə olunur;

– “Kitab”da “-a[2]” gələcək zaman forması və “-an[2]” feli sifət şəkilçisindən əvvəl inkar şəkilçisinin -mı, -mi formasında yazılması müşahidə olunur: ulatmıyan, molatmıyan. “Hay, nə oturarsaŋ itüŋi ulatmıyan, çətügiŋi molatmıyan!”; yemiyən. “At yemiyən acı otlar [bitincə] bitməsə, yeg”; vermiyələr. “...bən ölib sən qalıcaq tacım-taxtım saŋa vermiyələr...” (Zeynalov – Əlizadə nəşrindən götürdüyümüz bu nümunələrdəki inkar şəkilçisini O.Ş.Gökyay və M.Ergin -ma, -me formasında transkripsiya edib: ulatmayan, mavlatmayan, yemeyen, vermeyeler. Drezden nüsxəsindəki yazılış şəkilləri isə Zeynalov-Əlizadə nəşrindəki transkripsiyanın daha real olduğunu söyləməyə imkan verir). “Kitab”dakı yazılış şəkilləri müasir ədəbi dilimizdə eynilə tələffüz olunur: ulatmıyan, yemiyən, vermiyələr...;

– müasir ədəbi dilimizdə -sınız[4] şəxs şəkilçisi -sız[4] şəklində tələffüz edilir: bilirsiniz-bilirsiz; deyirsiniz-deyirsiz.... “Kitab”da da məhz bu tələffüz formasına uyğun yazılış şəkilləri müşahidə

[1] A.Axundov. Azərbaycan dilinin fonemlər sistemi. Bakı, 1973, səh. 256.

olunur: bilirmisiz (-mi sual ədatının şəxs şəkilçisindən əvvəl işlənməsi “Kitab”ın dili üçün səciyyəvidir). “Bəglər mən sizi niyə qağırdım bilürmisiz?”; dersiz. “Bəglər, ya siz nə deirsiz?”.

“Kitab”dakı yazılış şəkilləri və müasir Azərbaycan ədəbi dilində sintaktik şəraitdə tələffüz

“Kitab”ın dilinə bu kontekstdə yanaşma bir sıra məsələlərə aydınlıq gətirməyə imkan verir. Burada ilk olaraq müasir Azərbaycan ədəbi dilindəki sintaktik şəraitdə tələffüz məsələlərini sistemli şəkildə araşdırmış Ə.Dəmirçizadənin bir fikrini eynilə xatırlatmaq lazım gəlir: “Müstəqil söz ilə köməkçi söz qoşulmasından düzələn tərkiblərdə ya ikinci tərəfi təşkil edən köməkçi sözün başındakı sait ixtisar edilir, birinci tərəfi təşkil edən müstəqil sözün sonundakı sait isə ya iki sözü qovuşdurucu uzun sait kimi tələffüz olunur, ya da köməkçi sözün başındakı sait “y” ilə əvəz edilir, müstəqil sözün axırındakı sait isə iki sözü qovuşdurucu bir sait kimi “e”, yaxud “i” çalarlığında tələffüz olunur: əmisi ilə - əmisi : lə// əmisiylə ... qardaşı üçün-qardaşi:çin//qardaşiyçin, ... gedə idigede:di//gedeydi, oxuya idi-oxuye:di//oxuyeydi və s.”[1]. “Kitab”da bu cür tələffüz formalarına uyğun yazılış şəkilləri qabarıq şəkildə görünür:

buğayla. “Bir yazın, bir güzin buğayla buğrayı savaşdırarlardı”;

yoldaşıyla. “Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı”;

öleydi, vareydi. “Ah, noleydi, bu öleydi, birinə dəxi vareydim”;

neçün. “Neçün səxtsən, xanım yigit?”;

səniηçün. “Güni gəldi, kafər başın kəsdürəyim səniηçün”;

ğeyrətiçün. “Oğul da qılıc quşanur baba ğeyrətiçün”...

[1] Ə.Dəmirçizadə. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1972, səh.244.

Müasir ədəbi dilimizdə “nə olar” ifadəsinin “nolar”, yaxud “nə eylər”in “neylər” şəklində tələffüzü məqbul hesab olunur ki, bu da “Kitab”dakı “nolur” (nə olur), “neylər” (nə eylər) yazılış şəkilləri ilə səsləşir: “Qırq yigit bir bəg oğlilə bir qızdan ötri ölmək nolur...”; “Qouŋ nerəyə gedəsə-getsün, neylərsə eyləsün”, - dedi”.

“Kitab”ın dilindəki çoxsaylı yazılış şəkillərinin müasir Azərbaycan ədəbi dilindəki dil vahidlərinin leksik, morfoloji və sintaktik şəraitdə tələffüz formaları ilə səsləşdiyini arqumentləşdirən yuxarıdakı tutarlı faktlar digər həqiqətləri də söyləməyə imkan verir. Belə ki, bu faktlar ədəbi dilimizin orfoepik normalarının yaranma tarixinə işıq salır, qədim dövr şifahi ədəbi dilimizin ümumi mənzərəsi barədə dolğun təəssürat yaradır, 1300 il əvvəl yaşamış Azərbaycan türkünün şifahi nitqinin bu gün, əsasən, eynilə yaşadığını sübut edir, ən ümdəsi isə “Kitab”ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını bir daha təsdiq edir.

III HİSSƏ

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” AZƏRBAYCAN DİLİNDƏDİR

Qorqudşünaslıqda “Kitab”ın hansı dildə yazılması mübahisə obyekti olaraq qalmaqdadır. Elə buna görə də bu məsələ ilə bağlı mövcud fikirləri saf-çürük etmək, problemin həlli yollarını, onun görünən və görünməyən tərəflərini müəyyənləşdirmək zərurəti yaranır. İlk olaraq qorqudşünaslıqdakı fikirlərə diqqət yetirək:

− V.V.Bartold “Dastan”ın coğrafi koordinatlarını məhz Qafqaz mühiti ilə əlaqələndirir və belə qənaətə gəlir ki, Dədə Qorqud adı ilə bağlı olan “Dastan”ın Qafqaz mühitindən kənarda yaranması qeyri-mümkündür (“Турецкий эпос и Кавказ”. Книга моего Деда Коркута. М.-Л., 1962, səh.19-129);

− O.Ş.Gökyay “Kitab”ın dilindən bəhs edərkən əsası olmayan, qeyri-dəqiq fikirlər irəli sürür: XIV əsrdə Azərbaycan dili müstəqil bir dil kimi ortada yoxdur; “Dastan”ın dili Azərbaycan və qədim Anadolu dillərinin parçalanmadığı müştərək “səlcuq dili” hesab olunmalıdır... (Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.CXCIV). Burada bir cəhəti də qeyd etmək yerinə düşür: O.Ş.Gökyay “Kitab”ın Azərbaycan dilində yazıldığını tutarlı faktlarla arqumentləşdirən türk alimlərinin mövqeyini də qəbul etmir. Bu hadisəyə münasibət bildirən F.Zeynalov və S.Əlizadə yazır: “O.Şaiq dastanların Azərbaycan dilində yazıldığını iddia edən M.Ergini tənqid edir. O, M.Erginin **əlin qurusun, qulluq etmək, incimək, daşa dönmək, əylənmək (durmaq), beşikkərtmə** və s. söz və ifadələri Azərbaycan dilinə aid etməsinə etiraz edir. Bizcə, burada O.Şaiq haqlı deyil...” (Tükənməz xəzinə. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.13);

− Azərbaycan qorqudşünaslığının təməlini qoyan Əmin Abid “Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatı haqqında vəsiqələr” adlı məqaləsində “Dədə Qorqud” dastanını Azərbaycanda və

Şimali İranda yaşayan türklərin ədəbiyyatına aid ən qədim vəsiqə adlandırır” (Azərbaycanı öyrənmə yolu. 1930, N 3);

− B.Çobanzadə “Dədə Qorqud” dastanının tədqiqi ilə məşğul olan ilk alimlərdən biri kimi dəyərləndirilir. Burada A.Babayevin dəqiqləşdirdiyi iki faktı eynilə təqdim edirik: “...Alimin Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının arxivində 153-1957 şifri ilə saxlanan şəxsi işindən öyrənirik ki, alim 1933-cü ilə aid elmi-tədqiqat hesabatında yazır: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili” adlı elmi-tədqiqat işini tamamlamışam”. Bu cür faktlar onu deməyə əsas verir ki, Azərbaycan qorqudşünaslığının əsası heç də H.Araslı yox, Bəkir Çobanzadə, Əmin Abid kimi alimlər tərəfindən qoyulub (hər iki alim repressiya qurbanı olub – 1937-ci ildə öldürülüb); B.Çobanzadə yazır: “Türk sistemli dillərdə bulunan epik mahiyyətli və “Şahnamə” ilə, bizə görə, daha konkret və sıx əlaqə saxlayan əsərlərdən də qədim Azərbaycan türk dilində yazılmış olan “Dədə Qorqud” kitabıdır. Əvvələn, “Şahnamə” adının da göstərdiyi kimi, əsas etibarilə İran şahlarının dastanı olduğu halda, “Dədə Qorqud” oğuz xanlarının dastanıdır” (Şahnamə və dünya epik ədəbiyyatı. İnqilab və mədəniyyət, 1934, N9-10; səh.27-29) (Adil Babayev. Bəkir Çobanzadə və “Dədə Qorqud” dastanları. “Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları”. Uluslararası Sempozyumu. Bildiriler kitabı. Ankara, 2011, səh.151-153). B.Çobanzadə fikirlərini elə dəqiq ifadə edib ki, əlavə izahlara ehtiyac qalmır: **“... qədim Azərbaycan türk dilində yazılmış olan “Dədə Qorqud” kitabıdır”.**

− Ə.Dəmirçizadə “Kitab”ın Azərbaycan dilində yazıldığını bir neçə prizmadan təsdiqləyir: a) “Kitab”a türk dastan yaradıcılığı kontekstində yanaşaraq onun Azərbaycan türklərinə məxsus olduğunu əsaslandırır: “Alpamış özbəklərin, “Alpamıs” qazaxlarındır. İçərisində Alp-Bamsı, yəni Bamsı Beyrəyə aid xüsusi boy olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları isə azərbaycanlılarındır”; b)“Dastan”ın yaranma, formalaşma tarixi ilə bağlı maraqlı mülahizələr irəli sürür: “Buna görə də biz deyə bilərik ki, “Dədə Qorqud” dastanlarını IX-XII əsrlər arasında Azərbaycanda ümumxalq

Azərbaycan dilində azərbaycanlı dədələr, ozanlar yaratmış və yaymışlar; çox güman ki, təqribən bu dövrdə də həmin dastanlar toplanıb yazıya köçürülüb “Kitabi-Dədə Qorqud” düzəldilmişdir”; c)“Dastan”dakı qrammatik şəkilçilərə istinad etməklə onun Azərbaycan dilində olduğunu xüsusi olaraq vurğulayır: “-andə, -əndə (Hər at**anda** on iki batman taş atardı). Bu şəkilçi indi də Azərbaycan dilində canlıdır və digər türk dillərindən Azərbaycan dilini fərqləndirici bir əlamət kimi işlənməkdədir (“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.11, 13, 110). Müəllifin hər üç tezisi bütün parametrlərinə görə elmi və inandırıcıdır;

− M.Ergin “Kitab”ın dilindəki çoxsaylı antroponim və toponimlərin Azərbaycanla bağlılığını qeyd etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda “Kitab”ın leksikası, frazeologiyası, morfologiyası və sintaksisinin daha çox Azərbaycan dili üçün səciyyəvi olduğunu göstərir (“Dedə Korkut Kitabı”. II, Ankara, 1963, səh.352). Burada o da vurğulanmalıdır ki, müəllifin bu cür fikirləri qorqudşünaslıqda xüsusi olaraq dəyərləndirilir;

− X.Koroğlu “Oğuz qəhrəmanlıq eposu” əsərində (Bakı, 1999) “Dədə Qorqud kitabı”nı təkcə Azərbaycan yox, həm də türk, türkmən oğuznaməsi kimi səciyyələndirir: “Qorqud Kitabı”nda yalnız müasir türk dilində rast gəlinən leksik-qrammatik elementlər də az deyil, onda belə bir qənaətə gələrik: “Qorqud Kitabı” müasir türkmən, azərbaycanlı və türklərin əcdadları – oğuzlar tərəfindən yaradılmış mədəniyyət abidəsidir. Ancaq abidənin əsas formalaşma prosesi Qafqazda, xüsusilə Azərbaycanda keçmişdir. Onda Azərbaycan elementlərinin, o cümlədən də dilində, üstünlük təşkil etməsinin səbəbi də elə budur...” (səh.211). Müəllifin bu fikirləri ilə razılaşmaq olar. Digər fikirləri isə ziddiyyətli və qeyri-elmidir. X.Koroğlu yazır: “Konsonontların təhlili isə əksər halda müasir türkmən dilinin xeyrinə olan material verir. Məsələn, “t” və “p” samitlərinin Azərbaycan dilində cingiltili “d”,“b” variantlarının olduğu sözlərdə, məsələn, “tayı” – “ananın qardaşı” (azərbaycanca “dayı”),“parmak” – “barmaq” (azərbaycanca) və s.” (səh.210). Bu fikirlə razılaşmaq olmaz. Belə ki, bir sıra sözlərin

əvvəlində “t” və “p” samitlərinin işlənməsi Azərbaycan dili şivələrində eynilə mühafizə olunur: tüş (düş-düşmək), tiş (diş), tevşan (dovşan)...; piçin (biçin), putax (budaq), pıçax (bıçaq)... Digər tərəfdən, müəllifin fikri təsdiq üçün gətirdiyi “parmak” sözü “Kitab”ın dilində təkcə “parmak” (parmaq – Ə.T.) şəklində yox, həm də “barmaq” şəklində işlənib: “...**barmaq**ları nigarlı məhbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi” (D-36). X.Koroğlunun başqa bir fikrinə diqqət yetirək: “Türkmən ədəbi dilində saxlanmış “ŋ” (sağır nun) daha sabitdir. Azərbaycan dilində ona yalnız dialektlərdə rast gəlinir” (səh.210). Müəllifin bu fikri, ümumiyyətlə, yerinə düşmür: birincisi, ona görə ki, velyar ŋ (sağır nun) dilimizin əlifbasından 1940-cı ildə çıxarılıb. Bu, o deməkdir ki, velyar “ŋ” 1940-cı ilə qədər Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində işlənib; ikincisi, bir sıra şəkilçi morfemlərindəki “ŋ” səsi müasir Azərbaycan ədəbi tələffüz normaları baxımından tam məqbul hesab edilir. Burada morfoloji şəraitdə tələffüz məsələlərini sistemli şəkildə araşdırmış Ə.Dəmirçizadənin bir fikrini xatırlatmaq lazım gəlir: “II tək və cəm şəxsi bildirən nisbət şəkilçilərindəki “n” samiti sağır “ŋ” çalarlığında tələffüz olunmalıdır: sənin atan – ataŋ, əlin - əliŋ...” (Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1972, səh.240); üçüncüsü, “Kitab”ın dilində müxtəlif məqamlarda işlənmiş velyar “ŋ” Azərbaycan dilinin qərb şivələrində eynilə saxlanılır. Bu, aşağıdakı cədvəldə daha aydın görünür:

velyar “ŋ”	***“Kitab”ın dilində***	***Azərbaycan dilinin qərb şivələrində***
söz ortasında	bəŋzər,dəŋiz,qoŋur	bəŋzər, dəŋiz, qoŋur
söz sonunda	taŋ, soŋ, biŋ	daŋ, soŋ, miŋ
yiyəlik hal şəkilçisi daxilində	sən**iŋ** oğlıŋ, dəvən**iŋ** burnı	sən**iŋ** oğluŋ, uşağ**ıŋ** atası
yönlük hal şəkilçisindən əvvəl	maŋa, saŋa	maŋa, saŋa
mənsubiyyət şəkilçisi daxilində	babaŋ, oğluŋız	babaŋ, oğluŋuz
şəxs sonluqları daxilində	öldürüŋ, gətüriŋ	öldürüŋ, gətiriŋ

X.Koroğlunun “Kitab”la bağlı düzgün olmayan fikirləri qorqudşünas H.Məmmədlinin də diqqətindən yayınmayıb. Burada müəllifin qarşılaşdırmalar kontekstində təqdim etdiyi bir fikrini xatırlatmaqla kifayətlənmək olar: “...X.Koroğlu hətta belə bir yanlış fikir də ortaya atır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” sak-sarmat mühitində yaranmış və onlardan türklərə keçmişdir. Koroğlu həm də sakları irandilli qrupa daxil edir. Görkəmli tarixçi M.İsmayılov haqlı olaraq yazır ki, X.Koroğlunun bu mülahizəsinin heç bir elmi əsası yoxdur. Əgər Koroğlu dediyi kimi olsa idi, onda heç olmazsa abidənin bircə boyu irandillilər arasında qorunub saxlanardı. Bu türkdilli abidə yalnız türkdillilərin mühitində yarana bilərdi (Dünyanı düşündürən “Dədə Qorqud”. Bakı, 1999, səh.45). Amma bu da var ki, X.Koroğlu “Dastan”ın dilinin daha çox türkmən dilinə yaxın olduğunu iddia etsə də, bir sıra hökmlərində “Dastan”ın məhz Azərbaycan dilində yazılması açıq-aydın şəkildə görünür: “...Vatikan əlyazmasında Qorqud ata yalnız bir dəfə Müqəddimədə rast gəlinir, mətndə, görünür adət edilmədiyindən “ata” sözü artıq işlənmir. Əvəzində 29 dəfə Dədə Qorqud, 21 dəfə Dədəm Qorqud, 18 dəfə yalnız Dədə və bir dəfə Dədə Sultan adı çəkilir. Bu müraciət forması Azərbaycan türklərinin şivələri üçün xarakterikdir: Molla Nəsrəddin, Aşıq Ələsgər, Dədə Qasım, Usta Həsən və b. ...” (Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, səh.209);

− “Kitab”ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığı F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən tutarlı faktlarla əsaslandırılıb. Burada yalnız bir faktı xatırladırıq: “...Eyni sözü “Sallaqxana” sözü haqqında da demək olar. O.Şaiq bu sözün selx (ərəb) və xana (fars) sözlərinin birləşməsindən ibarət olduğunu, Azərbaycan dilinə qətiyyən aid olmadığını söyləyir. Bizcə, bu, Nəsimidə işlənən sallax (dəri soyan) sözü ilə xana sözünün birləşməsindən ibarətdir. Məsələn: Soyun, ey murdar sallaxlar Nəsiminin tənini. Bu söz ancaq Azərbaycan dilində “heyvan kəsilən yer” mənasında işlənir” (Tükənməz xəzinə. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.13).

− Ş.Cəmşidov “Kitab”ın dilindəki Bərdə, Gəncə, Əlincə kimi toponimlərin müasir Azərbaycan toponimləri sistemində eynilə

işlənməsini göstərməklə yanaşı, müasir Azərbaycan onomastikası üçün səciyyəvi olan Alpan kəndi, Bayındurlu kəndi, Dondarlı kəndi, Bayındır çayı, Qazangöl düzü, Qaraçuq dağı və s. toponimlərin “Kitab”ın dili ilə səsləşdiyini də əsaslandırmağa çalışır. Bu, müəllifin təqdim etdiyi cədvəllərdə də aydın şəkildə görünür. Bir məqamı da qeyd edək ki, Ş.Cəmşidov “Kitab”ı türkmən eposu hesab edən B.A.Karrıyevin əsərlərini təhlil süzgəcindən keçirir, onun birtərəfli mövqe tutduğunu faktlarla sübut edir: “B.A.Karrıyev müxtəlif vaxtlarda yazdığı bu məqalələrdə “Kitabi-Dədə Qorqud”u bütünlüklə türkmən eposu elan edir və hətta Drezden nüsxəsinin guya türkməncə yazılmış ilk orijinaldan “azərbaycancalaşdırılaraq köçürülmüş nüsxə” kimi qələmə verir... Əlbəttə, bu fikir tamamilə səhvdir. Bütün ədəbi, etnik xüsusiyyətləri, dili, hadisələrin coğrafi yeri və s. əlamətlərindən aşkar göründüyü üzrə, “Kitabi-Dədə Qorqud” tanıdığımız şəkildə, Azərbaycanda formalaşıb qələmə alınmışdır...” (Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1977, səh.18, s.57-64);

− T.Hacıyev “Kitab”ı Oğuzların tarixi coğrafiyası koordinatları kontekstində izah etsə də, onu Azərbaycan Oğuznaməsi hesab edir: “Şübhəsiz, dastan konkret zaman kəsiyində yaranmadığı kimi, onu mütləq coğrafi koordinata yerləşdirmək zorakılıq sayılardı. Bu, oğuznamədir: oğuzlar tarixən müxtəlif ərazilərdə dövlətlər yaratdığından burada oğuzların tarixi coğrafiyasının izləri görünməkdədir. Oğuzların tarixi coğrafiyası, Sibiri çıxmaqla, təxminən bugünkü türk dövlətlərini əhatə edir. Həmin coğrafiyada çoxlu oğuznamələr yaranmışdır. Əlimizdə olan əsər, deyildiyi kimi, məhz Azərbaycan oğuznaməsidir”. (Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, 1999, səh.7);

− A.Hacıyev qeyd edir ki, Türkiyə və Türkmənistan respublikalarında “Kitab”ın məhz onlara məxsus olduğu fikri də geniş yayılmışdır. Müəllif bu cür fikirlərin qeyri-dəqiqliyini, bir tərəfdən, xalqımızın bəxti ilə əlaqələndirirsə, digər tərəfdən, konkret faktlarla əsaslandırır: “...Xalqımızın bəxti onda gətirmişdir ki, yaranışca bütün oğuz etnosunu əhatə edən bu epos Azərbaycan ərazisində

yeni variantda formalaşmaqla bərabər, yazıya alınaraq kitablaşdırılmışdır. Elm aləmində “Dədə Qorqud kitabı” kimi məşhurlaşan Drezden nüsxəsi məhz qədim oğuz eposunun Azərbaycan variantıdır”. (“Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu. I, Bakı, 2014, səh.4);

− A.Axundov “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını Azərbaycan xalqının və onun dilinin abidəsi adlandırarkən yazır: “Fonetik səviyyədə “Kitabi-Dədə Qorqud”da bəzi səslərin, məsələn, b və m samitlərinin söz başında (anlautda) müvazi işlənməsi ümumdanışıq dilinin hələ tam formalaşmadığını, yəni oğuz və qıpçaq dilləri ünsürlərinin “mübarizəsinin” hələ başa çatmadığını göstərir; misallar: Xan qızı səbəbi nədir, degil maŋa (35) (Misallar F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşr etdikləri “Kitabi-Dədə Qorqud” (Bakı, Yazıçı, 1988) kitabından seçilmişdir). “Hay Dirsə xan, baŋa qəzəb etmə (yenə orada). Bu m//b müvaziliyinin ər-arvad arasında özünü göstərməsi onlardan birincisinin qıpçaq, ikincisinin isə oğuz tayfalarına mənsubluğuna dəlalət edir və dastanın qədimliyinə, oğuz və qıpçaqların bir “dövlət daxilində”mi deyək, hələ bərabər mövcud olduqları dövrünə aid olmasını göstərir” (Azərbaycan dilinin qədim abidəsi. “Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları”. Uluslararası Sempozyumu. Bildiriler kitabı. Ankara, 2011, səh.163). Burada bir məsələni dəqiqləşdirmək lazım gəlir: problemə təkcə tarixi-linqvistik yox, həm də sosiolinqvistika prizmasından aydınlıq gətirməyə çalışan A.Axundova görə, söz başında “m” samitinin işlənməsi (maŋa forması) qıpçaq əsilli Dirsə xana, “b” samitinin işlənməsi (baŋa forması) isə Dirsə xanın Oğuz əsilli xatununa aiddir. “Kitab”ın Drezden nüsxəsi, eləcə də Zeynalov – Əlizadə nəşri (Bakı, 1988) müəllifin fikirlərinin düzgün olmadığını göstərir. Belə ki, həm Dirsə xanın, həm də onun xatununun dilində hər iki formanın işlənməsi müşahidə olunur: Dirsə xanın dilində - “Bu qara eyib **baŋa** ya bəndəndür, ya xatundandur” (D-12); “Xan qızı, səbəbi nədir, degil **maŋa**!” (D-13); Dirsə xanın xatununun dilində: “Hay Dirsə xan, **baŋa** qəzəb etmə!” (D-14); “Aslanla qaplana bir oğul yedirdiŋsə, degil **ma-**

ŋa!” (D-25). Yeri gəlmişkən, “maŋa” forması təkcə Dirsə xan və onun xatununun dili deyil, ümumən “Kitab”ın dilində üstün mövqedədir, “baŋa” formasına isə az rast gəlinir... Bu cəhət “mən” və “bən” formalarında da özünü göstərir. Belə ki, “Kitab”ın dilində 403 dəfə mən, 54 dəfə bən forması işlənib.

“Kitab”ın Azərbaycan dilində yazıldığını arqumentləşdirən yuxarıdakı çoxsaylı faktların sırasına aşağıdakıları da əlavə etmək lazım gəlir:

− “Kitab”ın antroponimlər sisteminə daxil olub, müasir Azərbaycan antroponimləri sistemində işlənməyən adların bir hissəsi 1723-28-ci illərdə Osmanlı məmurları tərəfindən tərtib edilmiş “Dəftəri-müfəssəli-əyaləti Tiflis” adlı topluda eynilə işlənmişdir: **Qorqud** Mirzə oğlu, Nəbi D**ondar** oğlu, Nəbi **Xızır** oğlu, Məhəmməd **Uruz** oğlu, Bədirxan **Qazan** oğlu, Bamsı **Çayam** oğlu, Pirməhəmməd **Qaragünə** oğlu və s. (Tiflis əyalətinin müfəssəl dəftəri. Borçalı və Qazax (1728-ci il). Bakı, Pedaqogika, 2001)... Müasir Azərbaycan antroponimləri sistemində işlənməyən Bamsı, Qazan, Qaragünə, Dondar, Uruz kimi şəxs adlarının 1723-28-ci illərə aid sənədlərdə işlənməsi “Kitabi-Dədə Qorqud” motivlərinin ən azı XVIII əsrə qədər xalqımızın folklor yaddaşında yaşamasından xəbər verir (Əzizxan Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud” və qərb ləhcəsi. Bakı, 2002, səh.7). Qeyd edək ki, bu cür faktlara Türkiyə və Türkmənistan tarixində rast gəlinmir;

− “Kitab”ın dilində işlənmiş Buŋlu qoca, Duxa qoca, Qaŋlı qoca, İlək qoca kimi antroponimik modellərdəki “qoca” sözü fonetik tərkibcə daha çox Azərbaycan dilinə uyğundur. Maraqlıdır ki, X.Koroğlu bu cür adlara da başqa bucaqdan yanaşır: “Qorqud Kitab”ı adlarının əksəriyyəti oğuz mənşəli və qədim vətənlərində yaranmış oğuz haqqında əfsanələrlə bağlı olsa da, yeni məskunlaşdıqları ərazilərdə onlar başqa cür səslənməyə başlamışlar. Məsələn, qədim adlara azərbaycanlılar arasında qəbul olunmuş “qoca” əlavəsi (Qanlı qoca, Qazılıq qoca və b.) və yeni yerli adlar (Rüstəm, Şir Şəmsəddin) artırılmışdır” (Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, səh.209);

− Drezden nüsxəsinin 266-cı səhifəsindəki “درلصيش” yazılış şəklini M.Ergin **derlemiş,** F.Zeynalov və S.Əlizadə isə **dərləmiş** kimi oxumuşlar. Həmin yazılış formasını M.Ergin Türkiyə türkcəsinə uyğunlaşdıraraq transkripsiya etsə belə, yenə də hər iki oxunuş formasını düzgün hesab edirik. Çünki həmin yazılış şəklinin birinci hərfi **“ت”** və ya **“ط”** hərfləri yox, məhz **“ د”** hərfidir. “Dərləmiş” sözünün kök morfemi olan “dər” isminin arxetipi “dər” yox, “tər”dir. “Kitabi-Dədə Qorqud”a qədərki mənbələrdə, konkret desək, Orxon-Yenisey abidələrində “tər” şəklindədir... Deməli, “tər” sözü “Kitabi-Dədə Qorqud”da tələffüz olunduğu kimi (t>d fonetik hadisəsi) yazıya alınmışdır. “Tər” sözü müasir ədəbi dilimizin orfoqrafiyası və hətta orfoepiyasında “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı yox, Orxon-Yenisey abidələrindəki formasına uyğun işlənir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənən “dərləmiş” (Bir məhbub, ala gözlü gənc yigit burcuq-burcuq dərləmiş uyur) sözü isə Azərbaycan dilinin qərb şivələrində eynilə mühafizə olunur: dərrəməx` (tərləmək). Uşax yaman dərriyif...(Əzizxan Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud” və qərb ləhcəsi. Bakı, 2002, səh.39). Burada o da vurğulanmalıdır ki, “Kitab” və Azərbaycan dilinin qərb şivələri üçün səciyyəvi olan “dərrəməx” formasına digər türk dillərində rast gəlinmir;

− ıb^4 şəkilçili nəqli keçmiş zaman forması “Kitab”ın dilində intensivliyi ilə fərqlənir: **Qurıyıbdır** suyu gəlməz...; Baş **kəsübdir,** qan **dökibdir**//Çöldi alubdır, ad **qazanıbdır**... Bu şəkilçi müasir Azərbaycan dilində də üstün mövqedə çıxış edir: alıb, gəlib, görüb, qurub... Türkiyə türkcəsində işlənmir: “Bugün artık Osmanlı sahasında bu şekil kullanılmamakdadır” (M.Ergin. Türk dil bilgisi. İstanbul,1962, səh.285). Türkmən dilində isə -ıb^4 yox, -ıp^4 forması aktivliyi ilə seçilir: qışqalıp, emele qəlip (M.Xıdırov. Türkmen dilinin tarıxından materiallar. Aşqabat, 1958, səh.28);

−”Kitab”ın dilindəki –ır^4 indiki zaman forması (Oğul, oğul, ay oğul! **Bilürmisin** nələr oldu? Mərə, Əzrayil dedüginiz nə kişidir kim, adamıŋ **canın alur?..)** müasir Azərbaycan ədəbi dilində eynilə işlənir (alır, gəlir, görür, qurur...). Burada xüsusi

olaraq qeyd edək ki, indiki zamanın morfoloji göstəriciləri Oğuz qrupuna daxil olan digər türk dillərində tam başqa formalardadır. Konkret desək, belədir: Türkiyə türkcəsində: -yor; türkmən dilində: -yar, -yər[4]; qaqauz dilində: -er, -yer. Haşiyə: Görəsən, O.Ş.Gökyay, B.Karrıyev, X.Koroğlu kimi görkəmli alimlər bu detalı – “Kitab” və müasir Azərbaycan ədəbi dili üçün səciyyəvi olan –ır indiki zaman formasını nə üçün nəzərə almayıblar? “Kitab”da görməyiblər, yoxsa görmək istəməyiblər? Fikrimizcə, görüblər, ancaq Azərbaycan dilinə aid olduğu üçün qabartmayıblar, məqsədli şəkildə üstündən keçiblər. Əgər belə olmasa idi, “XIV əsrdə Azərbaycan dili müstəqil bir dil kimi ortada yoxdur” hökmünü verən O.Ş.Gökyay kimi görkəmli qorqudşünas “Kitab”ın Drezden və Vatikan nüsxələrini transkripsiya edərkən –ır[4] indiki zaman formasını olduğu kimi saxlamazdı: “Begüm oğul, gözüm oğul, **Bilürmüsün** neler oldu? Mere Azrail dedügünüz ne kişidür kim adamuŋ **canuŋ alur?..”** (Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.24, 75). Təqdim etdiyimiz hər iki nümunə Azərbaycan dilindədir. Bu isə o deməkdir ki, O.Şaiq fakt qarşısında qaldığı üçün “-yor indiki zaman formasından (bil+-yor, al+-yor) istifadə edə bilməyib”. Burada bir atalar sözünü xatırlatmaq yerinə düşür: “Bərəkət ondur, onu da düzlük”;

− “Kitab”da gələcək zaman məzmunlu –asıı[2] şəkilçisinə - lazım şəklinin formasına az təsadüf olunur: “Bəli xanım **bulasıyam** ...yatacaq yerim genə bu **xərab olasıydı**...”. Türkologiyaya dair tədqiqatlarda göstərilir: “...lazım forma göstəricisi –ası, -əsi indi yalnız Azərbaycan dilində aktiv surətdə bu funksiyanı icra edir. Ona görə digər Oğuz qrupuna aid dillərdə bu formadan, demək olar ki, bəhs edilmir” (K.Bəşirov. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər. Bakı, 2009, səh.161);

− “Kitab”ın poetik strukturundakı “...Aydan arı, gündən görkli qız qardaşıŋ Banıçiçəgi//Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm” misraları ilə bitən sintaktik bütöv Oğuz elində elçiliyin (qız istəmənin) poetik dillə ifadəsidir.Həmin sintaktik bütöv müasir Azərbaycan etnoqrafiyasında nisbətən dəyişikliyə uğramış şəkil-

də mühafizə olunur: “...Gəlin aparmağa gəlmişik! Dirəyinizi qoparmağa gəlmişik// Ürəyinizi qoparmağa gəlmişik”. Forma və semantikasına görə “Kitab”la səsləşən bu tip parçalara türk, türkmən və qaqauz ədəbiyyatında, demək olar ki, rast gəlinmir.

Göründüyü kimi, bu faktlar “Kitab”ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını müxtəlif bucaqlardan təsdiqləyir.

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA SİLAH ADLARININ TƏDQİQİ TARİXİ

Araşdırmalarda türk qəhrəmanlıq eposları sırasında birinci yerdə duran “Dədə Qorqud kitabı”ndakı silah adlarından sistemli şəkildə bəhs olunmasa da, bir sıra əsərlərdə problemə müxtəlif bucaqlardan yanaşılıb. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

O.Ş.Gökyay “Dedem Korkudun kitabı” (İstanbul, 2000) əsərinin “Savaş yarakları!” bölməsində qılınc, yay-ox, cida, süngü, köndər kimi silahların hər birinin yaranma tarixini dəqiqləşdirməyə çalışır. Bu silahların nədən hazırlanması, necə istehsal olunması, forması, növləri barədə məlumatlar verir. Burada müəllifin müxtəlif mənbələrə istinadən söylədiyi bir neçə fikrini eynilə təqdim edirik: “savaş aletlerinin çoğunun demirden yapıldığı bilinmektedir”; “kılıcın bölümleri olarak onun tutulacak yeri olan kabza ağaçtandır”; “Dede Korkut destanlarında, okların kayın ağacından yapıldığı, hemen her defasında söylenmektedir”; “okları koymak için kullanılan “oktorbası” için Dede Korkut kitabında üç ayrı ad verilmiştir: bilük, sadak, terkeş...” Bu fikirlərin hər biri ilə müəyyən mənada razılaşmaq olar. Müəllifin başqa bir fikrinə nəzər salaq: “Dede Korkut Destanlarında alplar kılıçlarını ögerken **kara polat öz kılıç** demektedirler. “Kara” kuvvetin ifadesi olduğu gibi, polat ta onların çelikten yapıldığını göstermektedir. “Öz” de, kılıcın sağlamlığını, kılıcın ta kentdisi olduğunu anlatan bir nitelemedir” (CCCLVIII). Bu fikirləri eynilə qəbul etmək olmaz. Burada təkcə onu qeyd edək ki, “öz kılıc” birləşməsindəki “öz”, əslində,

“uz” şəklində transkripsiya olunmalıdır. Bu da “uzun” mənasına uyğun gəlir. Amma bir sıra tədqiqatlarda “iti” anlamlı söz kimi izah olunur;

O.Ş.Gökyayın tədqiqatlarından bəlli olur ki, o, türk alimi Arslan Erküçün “Dede Korkut Kitabında silah” adlı məqaləsini də (Türk Kültürü. Ankara, 1966, sayı 46, s.884-8897) saf-çürük edib. O.Ş.Gökyayın qəbul etmədiyi fikirləri belə ümumiləşdirmək olar: 1) O.Ş.Gökyay yazır: “Bir silahın, bir aletin ucu, keskin yanı” anlamına gələn **yalman** kelimesi **“yalmak”** diye alınmıştır (s.887). Onu bu yanlışa sürükleyen, şüphesiz, Muharrem Erginin yayınladığı metne dayanmış olmasıdır”. O.Ş.Gökyayın mövqeyini düzgün hesab etmək olmaz. Çünki həmin söz “yalman” deyil, “yılmaq” (yılmağı düşmək – tiyəsi korşalmaq) şəklində oxuna bilir; 2) O.Ş.Gökyay göstərir: “okla nemlenmek deye bir deyim yoktur. Bu yazmada ... bir okla neylerdüm kelmesinin noktasız yazılmasından gelen bir yanlış okumadır”. Burada nə O.Ş.Gökyaya, nə də Arslan Erküçə haqq qazandırmaq olmur. Belə ki, bu izahlardan heç biri mətnin semantik yükünə uyğun gəlmir (sonrakı səhifələrə bax); 3) “Çatmakaş deyimine verilen anlam da yanlıştır (s.891). Burada **çatma kaş,** deyimi kurulmuş yay gibi kavisleri fazla ve bir birine yaklaşık kaş degil, “hıdad” denilen boya ile ayrık olan kaşları birleştirmek yoluyla yapılan çatık kaştır”. Arslan Erküç haqlıdır: “çatma qaş” məhz ucları bir-birinə çatan, bitişik, çatıq qaş mənasındadır. Başqa bir yozuma ehtiyac yoxdur; 4) O.Ş.Gökyay qeyd edir: “...**boğramak** deye bir kelime bilmiyoruz, fakat metne bakınca bunun **yoğurtmak** kelimesinden yapılmış **yoğurdayım** olduğunu görürüz...”. O.Ş.Gökyay haqlıdır: mətnin semantik yükünə “yoğradayım” (yoğradım) sözü daha çox uyğun gəlir; 5) O.Ş.Gökyayın fikrincə, “süglük ise bir silah degil, bir kebab şişidir”. Müəllifin mövqeyi düzgündür.

Ə.Dəmirçizadə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili” (Bakı, 1959) kitabında silah adlarını “yaraq-əsləhə və alət adları” başlığı altında təqdim edir: “dəyənək, çomaq, çökən, köndər, sapan, gürz, yay, ox... üzəngi, cilov, duşaq... yorğan, döşək, yasdıq

və s.” Bu təqdimatda hansı sözün məhz silah adı kimi işlənməsi konkret olaraq göstərilməyib. Burada onu da qeyd edək ki, Ə.Dəmirçizadə “Kitab”dakı silah adlarından geniş şəkildə bəhs etmir, daha doğrusu, “yaraq” sözünü “Kitab” və müasir Azərbaycan dili müstəvisində izah etməklə kifayətlənir: “Yaraq – “Kitabi-Dədə Qorqud”da ümumən hər cür “əhtac-gərək-alət” mənasında işləndiyi halda, müasir Azərbaycan dilində bu məna daralmış, yəni müasir dildə ancaq “silah” mənasını ifadə edən bir söz kimi işlənir” (səh.145).

F.Zeynalov və S.Əlizadə “Kitab”dakı silah adlarından ümumi şəkildə, həm də cəmi bir neçə detala münasibət bildirməklə kifayətlənib: “Öküz dərisindən beşik örtüyü və bəzi silahların (sapand, yay) hissələri kimi istifadə olunur. Basatın yayı təkə buynuzundandır. Silahlar içində ox-yay, nizə və qılınc xüsusi yer tutur; lakin nizələrin ən tipiki yoğun qamış gövdəsindəndir; dəmir ucluqlu ox, polad qılınc o dövr üçün ən kəsərli, seçmə silah növləri kimi təqdim olunur” (Tükənməz xəzinə. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1988, səh.16). Araşdırmalar göstərir ki, bir sıra tədqiqatçılar F.Zeynalov və S.Əlizadənin bu fikirlərinə, eyni zamanda mətnin müasir şəklinə (Bakı, 1988) istinad edərək “Kitab”da “nizə” sözünün işlənməsindən bəhs edib. Məsələn, Y.Məmmədli yazır: “KDQ-dəki hərbi terminləri əski türk yazılı abidələrinin dilindəki hərbi terminlərlə və M.Kaşğari “Divan”ındakı hərbi leksika ilə müqayisə etdikdə məlum olur ki, burada fərq yalnız KDQ-dəki hərbi leksikanın “casus”, “cəng”, “nişan”, “mizraq”, “sadak”, **“nizə”,** “ləşkər”, “çəvşən”, “ələm” və s. kimi ərəb və fars mənşəli hərbi terminlərlə genişlənməsidir” (Azərbaycan dilində hərbi terminlərin tarixi-müqayisəli təhlili. NDA, Bakı, 1996, səh.12). Yaxud M.N.Çobanov və M.M.Çobanlı göstərir: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ayrı-ayrı boylarında qəhrəmanlar döyüş meydanlarında həmçinin “qılınc, **nizə**, gürz və s. silahlardan da istifadə etmişlər” (Dədə Qorqud dünyasına səyahətdən parçalar. Bakı, 1998, səh.8). Halbuki “Kitab”da “nizə” yox, məhz “cida”, “sügü” kimi sözlər işlənmişdir;

N.Cəfərov “Dədə Qorqud” eposunda təsvir olunan Oğuz igidlərinin silaha (qılınc, cida, yay-ox) sevgisindən bəhs edərkən Beyrəyin dilindən verilmiş “...Ayğır verib aldığım tozlu qatı yayım//Buğa verib aldığım boğma kirişim!” misralarını (müraciəti) təqdim edir. Eyni zamanda bu cür müraciətləri dünya eposları kontekstində səciyyələndirir: “Silaha sevginin bu cür ifadəsi yalnız “Dədə Qorqud”a aid deyil, orta əsrlər dünya eposlarının, demək olar ki, hamısı üçün xarakterikdir” (Xanım, hey! “Dədə Qorqud” eposunda müraciətlər. Bakı, 1999, səh.53);

Ə.Əsgər və M.Qıpçağın birlikdə yazdığı “Türk savaş sənəti” (Bakı, 1996) kitabının X bölməsi belə adlanır: “Silah”. Burada yay-ox, sivri qılınc kimi silahların ilk dəfə qədim türklər tərəfindən istehsal edilməsi bir sıra sanballı mənbələr kontekstində araşdırılır. “Yay-ox”un istər hunların, istərsə də qədim türklərin ən çox işlətdikləri silah növü olması tutarlı faktlarla arqumentləşdirilir. Məsələn, bizim eradan əvvəl II əsrə aid Çin qaynağına istinadən göstərilir: “Yay və ox işlətməkdə təcrübə və hünərləri çoxdur. Hər atdıqlarının hədəfə dəyəcəyinə əmindirlər... Hunlar at üstündə dördnala çaparkən belə,ox ata və yay çəkə bilirlər” (səh.103). Elə buradaca qeyd edək ki, bu fikirlər “Kitab”dakı “Ağ yeləklü ötkün oxıŋ maŋa vergil//Ərdən ərə keçirəyim sənin içün!” misralarının, eyni zamanda “Sağına-soluna eki qoşa yay çəkərdi” cümləsinin ümumi semantik yükü ilə səsləşir.

Ə.Əsgər zirehli paltarla bağlı maraqlı bir açıqlama verir: “Altay qayaüstü təsvirlərində ağır silahlarla silahlanmış türk süvariləri (bozqurdlar) verilmişdir. Burada süvarilərin özləri və atları bütövlükdə zirehlidir. Zirehli paltarı göytürklərdən öncə hunların da geyməsi tarixə məlumdur...” (səh.102). Burada assosiativ olaraq “Kitab”dakı dəmir don, dəmir tonlu, yaqa (dəmir yaxa) kimi ifadələr, Oğuz igidlərinin dəmir donu, zirehli paltarı yada düşür.

Ə.Əsgər yeri gəldikcə “Kitab”a da müraciət edib. Məsələn, qədim türklərin and içmələrindən bəhs edərkən göstərir: “Türklər and içərkən qılınclarına and içirdilər. Bu zaman əyilib qılınclarından öpürdülər. İnanırdılar ki, and pozulsa, qılınc sahibini kəsəcək.

“Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının “qılıncıma doğranım, oxuma sancılım kimi andları bu mədəni hadisənin əksidir” (səh.108). Bu qeydlər onu deməyə əsas verir ki, “Türk savaş sənəti” (Bakı, 1996) adlı əsərdə “Kitab”dakı silah və geyim adlarının transkripsiyası və semantikası tarixi-linqvistik baxımdan araşdırılmayıb. Bu da təbiidir. Çünki həmin əsər tam başqa problemə həsr olunub.

Y.Məmmədli “Azərbaycan dilində hərbi terminlərin tarixi-müqayisəli təhlili” adlı namizədlik dissertasiyasında (Bakı, 1996) “Dədə Qorqud” eposundakı silah adlarına da yer ayırıb. Bu, özünü, əsasən, iki istiqamətdə göstərir: M.Kaşğarinin “Divan”ı və “Kitab”dakı silah adlarının tarixi-linqvistik müstəvidə izahı; “Kitab”da təsvir olunan silahların ən səciyyəvi cəhətlərinin müxtəlif mənbələrə istinadən müəyyənləşdirilməsi (altmış batman gürz – ağırlığı altmış batman gələn gürz; ağ tozlıca qatı yay – dəstəyinə ağcaqayın qabığı sarınmış bərk, tarım çəkilmiş yay...). Hər iki istiqamət barədə dolğun fikirlər söyləyən müəllif haqlı olaraq göstərir ki, “dastanın dilində hərbi terminlərin çoxluğu hərb işinin kifayət qədər yüksək inkişafını sübut edir” (səh.11);

M.N.Çobanov və M.M.Çobanlı “Dastan”ın yaranma tarixi, hərb sənəti, döyüş taktikası, hərbi marşlar, eləcə də döyüş silahları barədə maraqlı və dolğun fikirlər irəli sürürlər. Amma burada onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, M.N.Çobanov və M.M.Çobanlının “Kitab”dakı döyüş silahları ilə bağlı bəzi fikirləri ziddiyyətli görünür: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının mətnində isə ulu babalarımızın döyüşlərdə işlətdiyi fərdi silahlar, əsas etibarı ilə, qopuz, cida, sapand, yay, ox və s. olmuşdur. Bu mülahizəni dastandan götürdüyümüz nümunələr də təsdiq edir. Məsələn, “Buğac bəg yerinən uru turdı... Ağ tozlıca qatı yayını əlinə aldı”... “Əlində qopuz var”...” (Dədə Qorqud dünyasına səyahətdən parçalar... Bakı, 1998, səh.8). Fikrimizcə, “Kitab”dan leytmotiv kimi keçən “qopuz”un konkret olaraq döyüş silahı kimi, həm də məhz “Əlində qopuz var” cümləsinin ümumi semantik yükünə istinadən səciyyələndirilməsi yerinə düşmür;

İ.Qasımov “Müasir Azərbaycan dilində hərbi terminlərin yaranma yolları” monoqrafiyasında (Bakı, 2000) Azərbaycan mənşəli hərbi terminlərə müxtəlif bucaqlardan yanaşıb. Konkret desək, hərbi leksik qatın Azərbaycan dilinin daxili imkanları hesabına zənginləşməsi (semantik üsul, morfoloji üsul, sintaktik üsul, kalka üsulu...), hərbi leksikoloji qatda alınma və beynəlmiləl hərbi terminlərin yeri (ərəb və fars mənşəli hərbi terminlər, rus mənşəli hərbi terminlər), hərbi termin və termin-söz birləşmələrinin semantik qrupları (qoşun növləri və hərbi hissə adları, hərbi texnika, silah və sursat adları, hərbi geyim və döyüşçü ləvazimatlarının adları...) kimi məsələləri tarixi-linqvistik müstəvidə təhlil süzgəcindən keçirib. Müəllif “Azərbaycan dilində hərbi terminoloji leksikanın təşəkkülü və inkişafı” (Bakı, 2001) kitabında isə qədim türk mənbələrindəki, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı ox, altun cida, çərik, ordı və s. kimi hərbi terminlərin leksik-semantik və struktur-qrammatik xüsusiyyətlərini sistemli şəkildə tədqiq edib. Burada o da vurğulanmalıdır ki, İ.Qasımov Azərbaycan dili hərbi terminoloji leksikasının təşəkkülündə Orxon-Yenisey abidələrinin yerini dəqiqləşdirib, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından başlayaraq Azərbaycan dili hərbi-terminoloji sistemində sabitləşmənin müşahidə edilməsini konkret dil faktları ilə əsaslandırıb;

A.Hacıyev “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar” kitabında (Bakı, 2007) silah adlarının izahına da yer ayırıb. Dəqiq desək, kitabdakı üç bölmə (Yeləк-oxqabı; Yayını əlinə alıb ögdü; Döyüşə yarar yaraqlar) məhz silah adları ilə bağlıdır. Bu bölmələrdə yeləк, gəz, say cida, sadaq və s. kimi silah adları çoxsaylı mənbələr kontekstində, həm də tarixi-linqvistik prizmadan şərh olunur. A.Hacıyev bir sıra silah adlarına ilkin arxaizmlər kontekstində yanaşır ki, bu da qorqudşünaslıqdakı bəzi mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirmək baxımından əhəmiyyətlidir. Bir cəhəti də qeyd edək ki, A.Hacıyevin tənqidi fikirləri heç bir qorqudşünası incik salmır, əksinə, qorqudşünaslığın inkişafına təkan verir. Məsələn, “...etiraf edək ki, bu yozumda şərhçi təxəyyülü real fakt-

lara əsaslanan dilçi təxəyyülünü üstələyir” (yuxarıda göstərilən kitab: səh.126);

A.Məmmədova “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası” (Bakı, 2009) monoqrafiyasında qılınc, cida, sapan, işıq (dəbilqə) və s. kimi hərbi terminləri tarixi-linqvistik baxımdan şərh edərkən bir sıra məsələlərə aydınlıq gətirir: “Sapand” lekseminin Azərbaycan dili şivələrinin hamısında mühafizə olunduğunu əsaslandırır; qədim türk abidələrinin dili baxımından səciyyəvi olan “çəri” (əsgər, qoşun) sözünün Naxçıvan qrupu dialekt və şivələrində “qoçaq, igid, cəsarətli” mənasında işləndiyini müəyyənləşdirir; aqın-cəngğəza-qırım-qovqa-qırğun savaş kimi sözlərin sinonimliyini “Kitab” və digər mənbələr müstəvisində şərh edir. Burada bir detala da diqqət yetirmək lazım gəlir: müəllif “Dədə Qorqud kitabı”ndakı 213 leksemin müxtəlif fonetik formalarının mövcud olmasından bəhs edərkən qılınc sözünün 173 dəfə “qılıc”, 1 dəfə “qılınc” şəklində işləndiyini göstərir (səh.18). Halbuki “Kitab”ın dilində “qılınc” yazılış şəklinə rast gəlinmir (sonrakı səhifələrə bax);

Ə.Tanrıverdi sadaq, sapand, taraqa kimi silah adlarının Azərbaycan dilinin qərb şivələrində “Kitab”dakı forma və semantikasına uyğun olaraq işləndiyini göstərir (“Kitabi-Dədə Qorqud” və qərb ləhcəsi. Bakı, 2002).

Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, “Kitab”dakı silah adlarına müxtəlif prizmalardan münasibət bildirilsə də, kompleks və sistemli şəkildə tədqiq olunmayıb.

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA SİLAHLA BAĞLI İŞLƏDİLMİŞ BƏZİ SÖZLƏRİN TRANSKRİPSİYASI VƏ SEMANTİKASI STRUKTUR-SEMİOTİK MÜSTƏVİDƏ

“Dədə Qorqud kitabı”nın leksikasını zənginləşdirən sözlər sırasında silah adları xüsusi yer tutur. Bu tip sözlərin hər birini ayrılıqda təhlilə cəlb etdikdə bəlli olur ki, bu sözlərdən bir neçəsinin semantikası ilə bağlı ziddiyyətli, mübahisəli, hətta səhv fikirlər var. Bəzi sözlərin isə transkripsiyası dəqiq deyil... Heç şübhəsiz ki, bu problemlər qaldıqca qorqudşünaslıqda ziddiyyətli fikir və mülahizələrin də sayı artacaqdır... Bu mənada həmin tip sözlərin semantikasına mətn kontekstində aydınlıq gətirməyə çalışaq:

Siŋirləmək, qorqut siŋirli, qurt siŋirli

“Otağın ögində irişi gəldi, keyiki siŋirlədi” (D-76). Bu cümlədəki “siŋirləmək” felinin semantik yükü ilə bağlı müxtəlif fikirlər var: O.Ş.Gökyay müxtəlif mənbələrə istinad edərək “siŋirləmək” sözünün bir neçə mənada işləndiyini göstərir: sinir taxmaq; dəvə, at, qoyun kimi heyvanların arxa ayaq sinirlərini kəsərək onları işə yaramaz hala gətirmək; ayaq sinirini kəsmək; heyvanı azarla öldürmək[1]; F.Zeynalov və S.Əlizadəyə görə, “siŋirləmək” qıcıqlandırmaq mənasındadır: “Gəlib çadırın önünə çatdı, keyiki qıcıqlandırdı”[2]; Ə.Sadıqovun fikrincə, “siŋirləmək” əsəbiləşdirmək, qıcıqlandırmaq anlamlıdır[3]; V.V.Bartoldun tərcüməsində belə verilib: “...перерезал жилы козе» (keyikin damarını kəsdi)[4]… Bu fikirlərdə ziddiyyət açıq-aydın şəkildə görünür: “siŋirləmək” damarını kəsmək, öldürmək və s. kimi mənalardadır

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.280.
[2] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.152.
[3] “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.157.
[4] Книга моего деда Коркута. Москва-Ленинград, 1962, с.34.

(V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay...); “siŋirləmək” qıcıqlandırmaq, əsəbiləşdirmək, hürkütmək mənasındadır (F.Zeynalov, S.Əlizadə, Ə.Sadıqov...). Bizə belə gəlir ki, bu fikirlərdən hansının düzgün olmasını mətn semantikası müstəvisində dəqiqləşdirmək mümkündür. Qeyd edək ki, “...keyiki siŋirlədi” cümləsindən sonra belə bir parça verilib: “Qısırca yengə derlər, bir xatun vardı. İlərü vardı, pay dilədi. “Hey, bəg yigit, bizə dəxi bu keyikdən pay ver!” – dedi” (D-76). Beyrəklə bağlı verilmiş bu cümlələrin ümumi semantik yükü elədir ki, “siŋirləmək” sözünü məhz “damarını kəsmək”, “öldürmək” mənasında izah etmək lazım gəlir. Belə ki, əgər Beyrək keyiki öldürməyibsə, Qısırca yengə onun öldürmədiyi keyikdən necə pay diləyə bilərdi? (... bu keyikdən pay ver!). Yaxud keyik öldürülməyibsə, qızlar onu götürüb Banıçiçəyin önünə necə gətirə bilərdilər: “Qızlar keyiki götürdilər. Gözəllər şahı Banıçiçəgiŋ öginə gətürdilər” (D-77). Fikrimizcə, əlavə şərhlərə ehtiyac yoxdur: “siŋirləmək” damarını kəsmək, öldürmək mənasındadır. Bu sözü silah adları kontekstində izah etməyimizə səbəb isə silahla, daha dəqiqi, “yay”la bağlı işlədilmiş “Qorqut siŋirli” və “qurt siŋirli” ifadələrindəki “siŋir” kök morfemi ilə bağlıdır. Qorqudşünaslıqda az öyrənilmiş, həm də mübahisə obyektinə çevrilmiş bu ifadələrin transkripsiyası və semantikasına ”Kitab”ın Drezden və Vatikan nüsxələri müstəvisində diqqət yetirək. Bəri başdan qeyd edək ki, bu ifadələrdən biri Drezden, digəri isə Vatikan nüsxəsində işlənib. Konkret desək, belədir: “Qorqut siŋirli”.

“Dərsə xan Qorqut siŋirli qatı yayın əlinə aldı” (D-22); “qurt siŋirli”. “Dərsə xan, qurt siŋirli qatı yayı əlinə aldı” (V-12). Drezden nüsxəsində işlənmiş “Qorqut siŋirli” ifadəsinə S.Əlizadə belə bir şərh verib: “Qorqud sinirli – bu metaforik ifadə “yay” sözünə yox, Dirsə xana aiddir; yəni “çox qəzəbli...”[1]. Belə hesab edirik ki, müəllif bu fikirləri söyləyərkən oğlunu öldürmək məcburiyyətində qalan Dirsə xanın sarsıntılı, qəzəbli anlarını nəzərə alıb, qırx namərdin Dirsə xana dediyi “Oğlıŋ səni öldürmədin sən

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.135.

oğlını öldüri görgil!" kimi cümlələrin semantik yükünü əsas götürüb. Amma bu da var ki, Vatikan nüsxəsindəki "qurt siŋirli" ifadəsi olmasa belə, yenə də "Dərsə xan Qorqut siŋirli qatı yayın əlinə aldı" cümləsindəki söz sırası "Qorqut siŋirli" ifadəsini məhz Dirsə xana aid etməyə əsas vermir. Maraqlıdır ki, S.Əlizadə "Kitab"ın Vatikan nüsxəsindəki "qurt siŋirli" ifadəsinə "Kitab"ın 1988-ci il, eləcə də 2000-ci il nəşrlərində münasibət bildirməyib (bu nəşrlərdən birincisi F.Zeynalovla S.Əlizadəyə, ikincisi isə S.Əlizadəyə məxsusdur). Bəlkə də, elə bunun nəticəsidir ki, Azərbaycan qorqudşünaslığında "Qorqut siŋirli" və "qurt siŋirli" ifadələri geniş şəkildə araşdırılmayıb. Burada təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti"ndə (Bakı, 1999) nə "Qorqut siŋirli", nə də ki "qurt siŋirli" ifadələrinin izahına rast gəlinir. Ən təəccüblüsü isə budur ki, həmin lüğətdə "qurd" (canavar) sözü konkret olaraq təqdim olunmur. Halbuki "qurd" sözü "Kitab"da 12 dəfə işlənib: quduz qurt, qurd yüzi mübarəkdir, qurtlar-quşlar... Digər araşdırmalara nəzər salaq: X.Koroğlu "Qorqud sinirli" və "qurt sinirli" ifadələrində "döyüşçü Qorqud" obrazının yaşadığını əsaslandırmağa çalışır: "Boyda xırda bir detal da var və təəssüflər olsun ki, oğuzların qədim tarixi öyrənilmədiyindən yozuma gəlmir. Oğulun öldürülməsi epizodunda oxuyuruq: "Dirsə xan Qorqud (qurt) sinirli qatı yayın əlinə aldı". "Qorqud Kitab"ının bütün boylarında Qorquddan yalnız qüdrətli nəğməkar, məsləhətçi kimi danışılır, onun döyüşçü kimi bacarığından söhbət getmir. Bu, Qorqudun döyüş işi ilə bağlılığının yeganə təsdiqidir. Qorqud döyüşçü obrazını yalnız ilkin mənbələr qoruyub saxlayıbdır"[1].

Vatikan nüsxəsində işlənmiş "qurt siŋirli" ifadəsi ilə bağlı O.Ş.Gökyay göstərir ki: "kiriş (yay ipi) xam dəridən düzəldilir, bunun da ən yaxşısı dəvə dərisidir, çünki dəvə dərisi də xam ipək kimi qışda və yazda eyni qalır, büzülmür... "Dədə Qorqud" dastanında bir yerdə kirişin qurd sinirindən , bir yerdə də buğa dərisin-

[1] X.Koroğlu. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, səh.105.

dən düzəldildiyi söylənilir..."[1]; Həmin ifadə V.V.Bartoldun tərcüməsində belə verilib: "со страшной тетивой (qorxulu, vahiməli yay ipi)[2]; A.N.Kononov Vatikan nüsxəsindəki "qurt siŋirli" ifadəsindən bəhs edərkən V.V.Bartold və E.Rossiyə əsaslanır və belə bir şərh verir: "с тетивой из жил волка" (qurd damarından yay kirişi)[3]... Bir məqamı da qeyd edək ki, "Kitab"ın poetik strukturunda dəvə dərisindən oxqabı bağı və üzəngi qayışının düzəldilməsi Qanturalı ilə bağlı verilmiş epizodlarda obrazlı şəkildə canlandırılıb: "Bir dəxi urdı, dəvə ayağı üzərinə turımadı, yıqıldı. Basub iki yerdən boğazladı. Arqasından eki qayış çıqardı. Təkurun öginə bıraqdı. Aydır: "Aqınçıların tirkəşi bağı, üzəngüsi qayısı üzülür, dikməgə gərək olur..." (D-189). Bu detal ilk dövrlərdə yay kirişi qurd sinirindən düzəldilmişdir – ehtimalını qüvvətləndirir. Amma bu da var ki, mötəbər mənbələr bu cür şərhlərin ehtimal olaraq qalmasına imkan vermir. Bu məqamda M.Kaşğarinin "Divan"ı ən mötəbər mənbə statusunda çıxış edir. Çünki müəllif "yay"a sinirin sarınmasını, bağlanmasını açıq-aydın şəkildə şərh edib: "sinqirlədi: ol yasın sinqirlədi = 0, yayına sinir sarıdı. Başqası da belədir: sinqirlər – sinqirləmək" (III cild, səh.354). Bütün bunlarla yanaşı, H.İsmayılovun "Qorqut" şəxs adının etimologiyası ilə bağlı söylədiyi fikirlərə də diqqət yetirək: "Vatikan nüsxəsində "Qorqurt" yazılış şəkli (bax: KDQ ensiklopediyası, s.311, yuxarıdan aşağı 3-cü sətir) orfoqrafik bir xəta olmayıb, katibin "Qorqud" adı ilə bağlı əlavə informasiyasının olduğundan xəbər verir; bu anlamda, "Qorqut" – "qoru qurt" (qoruyucu qurt) kimi izah oluna bilər..."[4]. Müəllifin bu tezislərini mifoloji arxetiplər kontekstində təhlil süzgəcindən keçirən S.Rzasoy problemin bütün tərəflərinə aydınlıq gətirməyə çalışır: "Qorqud adının "Qorqurt yazılış şəkli mətn altından, mətnin ən üstdə dayanan birinci süjet

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.CCCLXII
[2] Книга моего Деда Коркута. Москва-Ленинград, 1962, с.18.
[3] Yenə orada, səh.262.
[4] S.Rzasoy. Folklorlaşan alim ömrü. Bakı, 2007, səh.173.

planının keçmişində qalmış ikinci süjet planına gəlir (hətta Vatikan nüsxəsinin katibinin daha əski mətndən köçürmə prosesində həm də “Qorqurt” yazılış şəklini “Qorqud”a “transliterasiya” etdiyini ehtimal etmək də tamamilə məntiqidir). Digər tərəfdən, “Qorqurt” yazılış şəkli mifoloji arxetiplərin transformasiyasının qanunauyğunluqları çərçivəsindədir...”[1]. Bu fikirlər, eyni zamanda V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay, A.N.Kononov kimi alimlərin tutarlı arqumentləri, ən əsası isə M.Kaşğarinin “Divan”ındakı təkzibedilməz faktlar “Qorqut siŋirli” və “qurt siŋirli” ifadələrinin eyni semantik yuvaya daxil olduğunu təsdiqləyir. Bu da belə bir fikri reallaşdırır: qədim türklərin ilk yaylarının kirişi qurd (canavar) damarından olub. Bu fikrin düzgünlüyünü Azərbaycan, ümumən türk folklorundakı deyimlərlə də arqumentləşdirmək mümkündür: Qurd dərisinə girənin kürəkləri ağrımaz; Qurd dərisindən kəmər bağlayan qüvvətli olar; Qurd ürəyi yeyən qorxmaz olar; Qurdun aşığını topuğuna bağlayan iti qaçar... Yeri gəlmişkən, bu tip deyimlərə təkcə qədim türk mifologiyası yox, həm də qədim türk etnoqrafiyası kontekstində yanaşılmalı, onların gerçək həyatla bağlılıq dərəcəsi müəyyənləşdirilməlidir.

Sadaqda oxum kişin dələr

Bu misradakı “dələr” sözünün transkripsiyası və semantikası (dəlmək feli) qorqudşünaslıqda birmənalı olaraq qəbul edilir. Yəni “Kitab”ın H.Araslı, O.Ş.Gökyay, M.Ergin, Zeynalov-Əlizadə və başqa nəşrlərində məhz “dələr” şəklindədir. V.V.Bartoldun tərcüməsində də “dələр” sözünün semantikasına uyğun verilib: “разбивать” (sındırmaq, qırmaq...)[2]. Müxtəlif mənbələrə istinad edən A.N.Kononov həmin misradakı “dələr” sözünün “разбивать” yox, “дырявить” (dəlmək) kimi tərcüməsini düzgün hesab

[1] S.Rzasoy. Folklorlaşan alim ömrü. Bakı, 2007, səh.125.
[2] Книга моего Деда Коркута. Москва-Ленинград, 1962, с.82.

edir[1]. Bütün bunlar təbii qarşılanır: çünki “Kitab”ın Drezden nüsxəsindəki yazılış şəkli (D-248:دلر) daha çox “dələr” kimi oxunur; ikincisi, sonrakı misrada (Yanımda yigitlərim savaş dilər) işlənmiş “dilər” sözündə “ د “ hərfindən sonra “ي“ hərfinin yazılmasıdır: “ديلر” (D-248). Bu, qorqudşünasları çaşdıran ən əsas detaldır. Belə ki, “dilər” sözü “Kitab”ın Drezden nüsxəsində həm “دلر”, həm də “ديلر” şəklində yazılıb (aşağıdakı nümunələrə bax); digər tərəfdən, bəlkə də, qorqudşünaslar həmin parçadakı “Qara polad uz qılıcum qının toğrar” cümləsinin ümumi semantik yükünə görə həmin yazılış şəklini assosiativ olaraq “dələr” kimi transkripsiya ediblər. Maraqlıdır ki, bu oxunuş forması son dövrlərdə “Kitab”a dair çap olunmuş lüğətlərdə eynilə saxlanılmış, bir sıra monoqrafiyalarda isə işləndiyi misra (Sadaqda oxum kişin dələr) daxilində təhlilə cəlb edilmişdir. Məsələn: həmin misra Zeynalov-Əlizadə nəşrində (Bakı, 1988) belə sadələşdirilib: “Oxlarım öz qabının kişini dəlir” (səh.206); “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”ndə (Bakı, 1999) “dəlmək” sözü “deşmək” mənasında verilib: “Sadaqda oxum kişin dələr” (səh.73); burada bir ziddiyyətli məqamdan yan keçmək olmur: F.Parənci və Ə.Sadıqov “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”ni tərtib edən müəlliflərdəndir; hər ikisi lüğəti tərtib edərkən “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrinə istinad edib; bunlardan birincisi (F.Parənci) “dəlmək” sözünün “Sadaqda oxum kişin dələr” (Bakı, 1988, səh.108) misrasında işləndiyini göstərir (Bakı, 1999, səh.73), ikincisi isə (Ə.Sadıqov) mənbə kimi “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrini göstərsə də (səh.108), heç bir şərh vermədən həmin misradakı dörd sözdən üçünü tam başqa formada təqdim edir (sadaqda-sadaqla, kiş-keş, dilərdilər): “Sadaqla oxum keşin dilər” (Bakı, 1999, səh.148). Bu cür ziddiyyətli təqdimata iki bucaqdan münasibət bildirmək lazım gəlir: Ə.Sadıqov mənbə kimi “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrini göstərdiyi üçün texniki qüsur hesab oluna bilər; Zeynalov-Əlizadə nəşrindəki oxunuş forması mətnin semantikası ilə səsləşmədiyi üçün Ə.Sadı-

[1] Книга моего Деда Коркута. Москва-Ленинград, 1962, с.276.

qov məqsədli şəkildə həmin sözlərin oxunuş formasını dəyişdirib. Bəri başdan qeyd edək ki, müəllif bilərəkdən “dələr” əvəzinə “dilər” oxunuş formasını məqbul hesab edibsə, haqlıdır; qorqudşünas A.Hacıyev yazır: “...abidənin dilindən gətirilən nümunələrdən (“Sadaqda oxum kişin dələr” misrası nəzərdə tutulur – Ə.T.) göründüyü kimi, “oxqabı” mənasında həm də “kiş” sözü işlədilmişdir. Lakin “kiş” sözü tarixən həm nə “samur” anlamını bildirmişdir. Görünür, oxqabı, yəni sadaq məhz samur dərisindən tikildiyinə görə, eyni zamanda “kiş” sözü ilə də ifadə olunmuşdur. “Sadaqda oxum kişim dəlir” (kişim – kişin – Ə.T.) cümləsində “kiş” sözünün məhz “dəri” mənasını verməsi bu mülahizəni təsdiqləyir. “Ovçuluqla məşğul olan oğuzların dəri materiallarına geniş yer vermələri təbiidir. Bu onların geyimində və məişətində istifadə etdikləri ləvazimatın hazırlanmasında qabarıq şəkildə öz əksini tapmışdır. Yazılışına görə “yelək// yelük//yelik” variantlarında oxuna bilən bu arxaizm ilkin mərhələdə “dağ keçisi, ceyran, cüyür balası” mənasını bildirmiş və söz önündə “y” səsdüşümü hadisəsinə uyğun olaraq “elik” formasını almışdır. Sadağın samur və yaxud cüyür dərisindən tikilməsi onun sinonim variantlarının yaranmasında mühüm rol oynamışdır”[1]. Mövcud transkripsiya, sadələşdirmə və bir sıra sanballı lüğətlərə istinadən söylənmiş bu cür fikirlərlə müəyyən mənada razılaşmaq da olar. Amma mətnin ümumi semantik yükü, “دلر” yazılış şəklinin həm də “dilər” şəklində transkripsiya oluna bilməsi, “kiş” sözünün oğuz-qıpçaq dillərində “oxqabı” yox, “yay kirişi” (“kiş” –“kiriş” sözünün fonetik dəyişikliyə uğramış variantı hesab oluna bilər) mənasında çıxış etməsi, “oxqabı” anlamlı “kiş” sözünün məhz karluq türklərinin dili üçün səciyyəvi olması, ən əsası isə “Kitab”ın poetik strukturu problemə tam başqa bucaqlardan yanaşmağı diktə edir. İlk olaraq “Kitab”da “kiş” sözünün işlənmə məqamları və semantikasına diqqət yetirmək lazım gəlir: “Yedi kiş ilə qurulurdu mənim yayım!” (D-207); “Yağı yurdı əlümdə qıl kişlim ayğır malı” (D-

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.128.

108). Hər iki cümlədə "kiş" sözünün "yay ipi" (kiriş) mənasında işləndiyini mətnin ümumi semantik yükünə əsasən müəyyən etmək olur.

S.Əlizadə "kiş ilə" formasının H.Araslı, O.Ş.Gökyay, M.Ergin və V.V.Bartoldun "kişiylə" şəklində başa düşdüklərini qeyd etməklə bərabər, "kiş" (kiriş) sözünün mətnə daha yapışıqlı olduğunu əsaslandırır və mətnin "müasir şəklin"də də məhz kiş (kiriş) formasında təqdim edir (Bakı, 1988, səh.193). Bu baxımdan birinci cümlədəki "kiş" sözünü "yay düzəltmək üçün möhkəm ip" mənasında izah edən F.Əhmədov da haqlıdır[1]. İkinci cümlədəki qıl kişlim" birləşməsinin məhz at qılından düzəldilmiş kiş (kiriş) mənasında olduğunu isə əlavə faktlarla təsdiqləməyə ehtiyac yoxdur (Ş.Cəmşidov "qıl kişlim" yox, "qızıl kişlim" şəklində transkripsiyanı düzgün hesab edir: "Yağı yürüdü əlimdə qızıl kişlim"[2]. Mətnin semantikasına uyğun gəlməyən bu cür transkripsiyanı düzgün hesab etmək olmaz). Deməli, "Sadaqda oxum kişin dələr" şəklində transkripsiya olunmuş cümlədə "kiş" sözü "oxqabı" yox, "yay ipi" (kiriş → kiş) mənasında götürülə bilər. Bu da həmin cümlədə "dələr" deyil, "dilər" formasında transkripsiyanın mətnlə səsləşdiyini təsdiqləyir. Burada "oxqabı" anlamlı "kiş" sözünün "Kitab"ın mətninə, ümumiyyətlə, uyğun gəlmədiyini arqumentləşdirən digər faktlara nəzər salaq: birincisi, M.Kaşğari göstərir: "kiş: sədəq, oxdan, oxqabı. Oğuzlar və oğuzların qardaşı olan qıpçaqlar bunu bilməzlər"[3]; ikincisi,M.Kaşğarinin "Divan"ında oxun qabını dəlməsi yox, səs eləməsi, çaldır-çaldır etməsi ilə bağlı şərhlərə rast gəlinir: "ok kiştə çaldır-çaldır etti = ox sədəqdə, oxdanda çaldır-çaldır etdi". Yel əsəndə otların çıxardığı səsə də belə deyilir" (I cild, səh.446). Bu cür şərhlər assosiativ olaraq " "ox səs edir" = "ox kişini (kirişini) diləyir" modelini yada salır;

[1] "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.119.
[2] Ş.Cəmşidov. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1999, səh.179, 332.
[3] M.Kaşğari. Divanü lüğat-it-türk" (tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: Ramiz Əskər). II cild, Bakı, 2006, səh.134.

üçüncüsü, M.Kaşğarinin “Divan”ına, eləcə də digər mənbələrə istinad edən S.Mütəllibov “Oxqabı” anlamlı “kiş” sözünün karluqlara aid olduğunu ehtimal edir: “...o dövrdə hərbi terminlərdən olan bu sözün (“kiş” – Ə.T.) oğuzlar tərəfindən bilinməməsi onların bu mənada başqa bir sözdən istifadə etmələri ilə bağlı olmalıdır. Çünki bir boyda bu sözün olmaması o dövrün savaş tələblərinə görə çox əhəmiyyətsiz mövqe tutmasına işarədir. Halbuki o dövrdə oğuzların türklər arasında çox mühüm mövqe tutduqları məlumdur...Onda belə çıxır ki, “oğuzların və onların qardaşları olan qıpçaqların bilmədiyi” bu söz (“kiş” – Ə.T.) karluqlara aiddir. Lakin nədənsə Mahmud Kaşğari bu sözün hansı ləhcədə işləndiyini göstərməmişdir”[1]; dördüncüsü, “kiş” sözü Oğuz abidəsi “Kitab”da, həm də oğuz-qıpçaq əsilli Beyrək, Əmən, Əmran kimi obrazların dilində işlənib. Deməli, problemə etnolinqvistika və sosiolinqvistika prizmasından yanaşma da “Kitab”dakı “kiş” sözünün “oxqabı” mənasında işlənmədiyini, əksinə, “yay ipi” anlamlı “kiriş sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantı olduğunu göstərir.

Buraya qədər təqdim etdiklərimiz (“دلر”) yazılış şəklinin “dilər” şəklində transkripsiya oluna bilməsinə əsas verir. Təsadüfi deyil ki, “Kitab”ın Drezden nüsxəsinin 111-ci səhifəsində ardıcıl verilmiş cümlələrdəki (“دلرسن”) yazılış şəkli məhz “dilərsən” kimi transkripsiya olunub. Məsələn: O.Ş.Gökyayın nəşrində: dilersin (İstanbul, 2000, səh.51); M.Erginin nəşrində: dilersin (Ankara, 1958, səh.145); Zeynalov-Əlizadə nəşrində: dilərsən (Bakı. 1988, səh.64). Bu yazılış şəkillərindən ikincisi (“دلرسن”) birincisindən (“دلر”) yalnız “sən//sin” şəxs sonluğunun yazılışına görə (سن) fərqlənir ki, bu da birinci yazılış şəklinin məhz “dilər” kimi oxuna bilməsini açıq-aydın şəkildə göstərir. Eyni zamanda bu cür faktlar həmin misranın melodiyalılığı və semantikası ilə bağlı başqa detallara da işıq salmağa imkan verir. Bu mənada mübahisə obyekti-

[1] M.Kaşğari. Divanü lüğat-it-türk” (tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: Ramiz Əskər). II cild, Bakı, 2006, səh.134.

nə çevrilmiş misranın “Sadaqda oxum kişin dilər” şəklində transkripsiyasını düzgün hesab edir və onun poetik imkanlarına sintaktik bütöv daxilində diqqət yetirməyi zəruri bilirik:

“Hərzə-mərzə söyləmə, mərə itim kafər!
Altımda Al ayğırım nə bəgənməzsən, -
səni gördi oynar.
Əgnimdəki dəmür tonum çignüm qısar.
Qara polad uz qılıcum qının toğrar.
Qarğı talı sügüm nə bəgənməzsən,
Köksüŋ dəlüb gögə pırlar.
Ağca tozlu qatı yayım zari-zari iŋlər,
Sadaqda oxum kişin dilər.
Yanımda yigitlərim savaş dilər.
Alp ərə qorqu vermək eyb olur.
Bərü gəlgil mərə kafər dürişəlim! – dedi” (D-248)

Göründüyü kimi, “Sadaqda oxum kişin dilər” misrasındakı “dilər” sözü parçadakı alliterativ qafiyələnməni zənginləşdirən vasitələrdən biri kimi çıxış edir: iŋ (iŋlər), in (kişin) ,di (dilər), di (dilər). Bu da, heç şübhəsiz ki, mətndəki melodiyalılığı, obrazlılığı qüvvətləndirməyə xidmət edir.

Yuxarıdakı parçada təkcə silahları, döyüş sursatı yox, həm də bütün varlığı ilə döyüş meydanına atılaraq düşməni didib-parçalamağa hazır olan Oğuz igidi Bəkil oğlu Əmranın obrazı son dərəcə ustalıqla yaradılıb. Burada semantik dinamikaya diqqət yetirək: Bəkil oğlu Əmranın əynindəki dəmir don çiynini qısır; iti qılıncı qınını doğrayır; yayı zar-zar inləyir; oxu yay kişini (kirişini) diləyir; yanındakı igidləri də döyüş diləyir... Deməli, semantik dinamika məhz “İgidlərim döyüş diləyir” cümləsi ilə tamamlanır. Bu isə o deməkdir ki, metaforalar kontekstində yaradılmış qınını doğrayan qılınc, zar-zar inləyərək ox istəyən yay, kişini (yay ipini) arzulayan, diləyən ox obrazları məhz döyüşməkdə israrlı olan igid obrazını qüvvətləndirməyə xidmət edir. Bu qeydlər, daha doğrusu, mətnin poetik siqlətini şərtləndirən bu cür ifadələr (bu sistemə

“Kitab”da obrazlı şəkildə ifadə edilmiş “Yay çəkmədüŋ, ox atmadıŋ” cümləsini də əlavə etmək olar) bir daha sübut edir ki, “Ağca tozlu qatı yayım zari-zari iŋlər” və “Sadaqda oxum kişin dilər” cümlələrinin ayrılıqda təhlilə cəlb edilməsi qeyri-mümkündür. Ona görə ki, “yay” və “ox” tam müstəqil mənaya malik sözlər olsa da, bir silahın adını ifadə etməyə, işarələndirməyə xidmət edir: yay – ox: Yəni “ox” dedikdə assosiativ olaraq “yay”, “yay” dedikdə “ox” yada düşür. Bu cəhət həmin misralarda metaforalar şəklində canlandırılıb: “yay” “ox” üçün zar-zar inləyir, “ox” da “kiş”ini (kirişini) istəyir. Sanki biri (yay) çəkilmədiyi, o biri (ox) atılmadığı üçün darıxıb. Burada təbiətlə bağlı bir bayatıdan da yan keçmək olmur:

Dağlar duman arzular,
Çaylar çimən arzular,
Mənim bu sınıq könlüm
Səni yaman arzular.

Bu bayatının ümumi semantik yükü də “Sadaqda oxum kişin dilər” misrası ilə səsləşir: dağlar dumanı, çaylar çiməni, sevənlər bir-birini arzuladığı kimi, “ox” yay kirişini, “yay” oxunu, igid də savaşı, döyüşü diləyir.

Tarıyanda bir oxla nəmlərdim

“Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrindən götürdüyümüz (səh.93) bu misradakı “tarıyanda” və “nəmlərdim” sözlərinin transkripsiyası və semantikası ilə bağlı ziddiyyətli, hətta biri digərini təkzib edən kifayət qədər fikirlər var. Bir sözlə, tərkibində “ox” sözü işlənmiş bu misranın poetik yükü dəqiqləşdirilməyib. İlk olaraq qorqudşünaslıqdakı fikirlərin bir qismini saf-çürük edək:

− O.Ş.Gökyay həmin misranı belə transkripsiya edib: “Tartanda bir ohıla neyleridüm”. Müəllifə görə, “tartan”da sözü “çəkdiyi zaman”, “çəkdiyi vaxt”, “neyləridim” isə “nə eylərdim” mənasındadır (İstanbul, 2000, səh.96, 290);

− M.Erginin nəşrində: “Tartanda bir ohile nemler – idim” (Ankara, 1958, səh.198);

− Zeynalov-Əlizadə nəşrində: “Tarıyanda bir oxla nəmlərdim” (Yay dartanda bir oxla neyləyərdim?) (Bakı, 1988, səh.93, 191);

− S.Əlizadənin nəşrində:* “Darıyanda bir oxla nəmlərdim” (Bakı, 2000, səh.86);

− V.V.Bartoldun tərcüməsində: «я знала, что я делаю одной стрелой» (Mən bilirdim ki, bir oxla nə edərəm?) (Книга моего Деда Коркута. М.-Л., 1962, с.72)...

S.Əlizadə yuxarıdakı fikirlərin bir hissəsi barədə yazır: “Tarıyanda. HA-da (Həmid Araslının nəşrində - Ə.T.) “darıyanda”, Er-də (M.Erginin nəşrində - Ə.T.) “tartanda”. Bu söz H.Araslı tərəfindən düzgün yazılsa da, oxunuşca M.Erginə haqq vermək lazımdır. Yəqin ki, “r”dan sonrakı iki nöqtə hərfin üstünə qoyulmalı imiş; yoxsa bu sözün ortasındakı əlifə də ehtiyac olmazdı. Sonuncu sözün yazılışı da şübhəlidir: “nəmlərdim” yox, “neylərdim” olmalıdır”[1]. Maraqlıdır ki, müəllif 2000-ci ildə həmin misraya tam başqa formada yanaşıb. Dəqiq desək, 1988-ci il nəşrindəki “tarıyanda” və “neylərdim” sözlərini, 2000-ci il nəşrində “darıyanda” və “nəmlərdim” formasında təqdim edib. Bir cəhəti də qeyd edək ki, S.Əlizadə mübahisə obyektinə çevrilmiş misradakı sözlərin anlaşılmaz şəklə düşməsini katib xətası adlandırır: “Katib yəqin ki, “dartanda” yazmaq istəmişdir; bu sözü “neylərdim kimi də oxumaq olar. Ola bilsin ki, hərfin altında nöqtələr unudulmuşdur”[2]. Fikrimizcə, Drezden nüsxəsinin 200-cü səhifəsindəki yazılış şəklinin (“طريانده”) “tartanda”, “darıyanda” şəklində transkripsiyasını düzgün hesab etmək olmaz. Digər tərəfdən, bu yazılış şəklində heç bir katib xətasına yol verilməyib. Belə ki, həmin

* **Qeyd:** Nümunələr “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasından (II cild, Bakı, 2000) götürülüb.

[1] S.Əlizadə. Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.245.

[2] Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. I cild, Bakı, 2000, səh.96.

yazılış şəklini məhz dağıtmaq, pərən-pərən salmaq anlamlı “tarıyanda” sözü kimi oxumaq mümkündür. Bu da “tarıyanda” sözü işlənmiş parçanın semantikası ilə səsləşir:

Ala-geɳ sığın-keyik qovar idim,
Tarıyanda bir oxla neylərdim
Dəmrənsüz oxla, yigit, səni sınar idim!
Öldürməgə, yigidim, mən səni qıyarmıdım?!..

Selcan xatunun dilindən verilmiş bu parçadakı müqayisəyə diqqət yetirək: “Selcan xatın, bir tərəfdən, qovaraq pərən-pərən saldığı sığın-keyikə bir oxla heç nə etmək mümkün olmadığını” – deyirsə, digər tərəfdən də, dəmir ucluqsuz oxla Qanturalını sınadığını, onu öldürməyi isə heç ağlına belə gətirmədiyini söyləyir. Deməli, əvvəl verilmiş misralar sonuncunun semantikasını qüvvətləndirməyə xidmət edir – qənaətinə gəlmək mümkündür. Bir cəhəti də qeyd edək ki, “tarmaq” (tarımaq) feli M.Kaşğarinin “Divan”ında da dağıtmaq mənasında verilib: “...bəg süsin tardı = bəy qoşununu yaydı, dağıtdı. Bir adam bir şeyi dağıtsa, yenə belə deyilir: tarar, tarmak (III cild, səh.177). Bu fakt da həmin misradakı “tarıyanda” sözünün məhz “dağıdanda”, “pərən-pərən salanda” mənasında olduğunu arqumentləşdirir. Yaxud “Kitab”da “ox”la bağlı işlədilmiş bir mübaliğəyə diqqət yetirək: “Ağ yeləklü ötkün oxıɳ maɳa vergil//Ərdən ərə keşçirəyim səniɳ işün!” (D-246). Buradakı ərdən-ərə keçirəyim” ifadəsi “oxun bir igidin bədənini dələrək çıxması və başqa bir igidin bədəninə sancılması (keçirilməsi)” mənasını ifadə edir ki, bu da təqdim etdiyimiz yazılış şəklinin “neyleridüm”,“nəmlərdim” kimi deyil, “qomlardım //qomarlardım” şəklində oxuna bilməsinin düzgünlüyünü əsaslandıran faktlardan biri kimi götürülə bilər (“ərdən ərə keçirəyim” mübaliğəsindən sonrakı səhifələrdə geniş şəkildə bəhs olunur).

Yuxarıda qeyd etdik ki, mübahisə predmetinə çevrilmiş misranın sonundakı söz “neylerdim//neylərdim” və “nəmlərdim” şəklində transkripsiya olunub. Bunlardan ikincisi (nəmlərdim) heç bir məna vermir, birincisinin isə mətnlə səsləşdiyini qeyd etdik.

Amma bu da var ki, “neylerdim//neylərdim” oxunuş forması da şərtidir. Bu mənada Drezden nüsxəsinin 200-cü səhifəsindəki yazılış şəklinə nəzər salaq: “نصلردم٢”. Burada assosiativ olaraq dağıtmaq, pərən-pərən salmaq anlamlı “tarımaq” (darımaq) sözünün antonimi – yığmaq anlamlı “qomlamaq//qomarlamaq” sözü yada düşür. Bu isə belə bir fikri reallaşdırır: həmin yazılış şəklindəki birinci hərfə (ن) yalnız bir nöqtə işarəsi əlavə olunarsa, onu “qaf” (ق) kimi də oxumaq olar. Yəni nəmlərdim, neylərdim deyil, qomlardım//qomarlardım şəklində oxunuş forması düzgün hesab oluna bilər. Məhz burada bir nöqtə qüsurundan bəhs etmək yerinə düşür. “Qomlardım//qomarlardım” oxunuş şəklinin mətnin ümumi semantik yükü ilə daha çox səsləşdiyini isə aşağıdakı kimi arqumentləşdirmək olar:

− qovaraq pərən-pərən saldığı (tarıyanda) sığın-keyikləri bir ox atmaqla bir yerə yığmağı (qomlardım//qomarlardım) bacaran Selcan xatun mahir ovçu, cəngavər qadın təəssüratı yaradır: “Ala-geŋ sığın-keyik qovar idim. Tarıyanda bir oxla qomlardım” – “Gen yerlərdə - çöllərdə sığın-keyik qovardım. Onları dağıdanda bir oxla bir yerə yığardım” (D-200). Belə bir statusda çıxış edən qadının öz sevgilisini dəmir ucluqsuz (dəmrənsiz) oxla sınağa çəkməsi təbii qarşılanır: “Dəmrənsüz oxla, yigit, səni sınar idim!” (D-200). Ancaq bu da var ki, bu cür sınağa çəkilmə Qanturalını həyəcanlandırır: “Qız bir oxla Qanturalıyı atdı şöylə kim, başında olan bit ayağına endi” (D-199). Maraqlıdır ki, bu ifadələr həm də Qanturalının atası Qanlı qoca ilə bağlı işlədilib: “Qanlı qoca bu başları və bu canvərləri gördi, başında olan bit ayağına dərildi” (D-173). Bu, ata və oğul obrazlarını eyni gərgin psixoloji anları keçirmə xəttində birləşdirir. Digər tərəfdən, bu detal Qanturalının sınağa çəkilməsinin adi sınaqlardan olmadığını təsdiqləyir. Burada təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, Qanturalı ona atılmış oxun dəmir ucluqsuz (dəmrənsiz) olduğunu yalnız ox atılandan sonra bilir. Bu cəhət Selcan xatunla bağlı verilmiş parçada aydın şəkildə görünür: “İki oxıŋ dəmrənin çıraqdı: birin gizlədi, birin əlinə aldı. Dəmrənlü oxla atmağa qıyamadı” (D-198, 199);

− dağıtmaq, pərən-pərən salmaq anlamlı “tarımaq” və yığmaq, dövrəyə almaq anlamlı, “qomlamaq//qomarlamaq” sözləri ilə antiteza yaradılıb – qənaətinə gəlmək mümkündür;

− qomlar//qomarlar şəklində transkripsiya həmin parçada “q” səsinin alliterasiyası ilə yaradılmış alliterativ qafiyələrlə bir xətdə birləşir: qovar, qıyar... Digər tərəfdən, həmin sintaktik bütövdə misraların sonunda işlənmiş feillərin əksəriyyəti məhz qalın saitlidir ki, bu da ahəngdarlığı gücləndirməyə xidmət edir: durar, çıqar, avlar, qovar, sınaq, qıyar. Bu detal da qomlar// qomarlar şəklində transkripsiyanın daha düzgün olduğunu söyləməyə imkan verir.

Belik, yoxsa yelək

“بلک”, “بیلک”.”Kitab”ın Drezden nüsxəsində işlənmiş bu yazılış şəkillərinin (D-41, D-225, D-241, D-247) transkripsiyası və semantikası ilə bağlı müxtəlif fikirlər var. Daha doğrusu, bu məsələ qorqudşünaslıqda bu gün də mübahisə predmeti olaraq qalmaqdadır. Aşağıdakı transkripsiya və şərhlərdə də mübahisəli və ziddiyyətli məqamlar aydın şəkildə görünür:

− O.Ş.Gökyayın nəşrində - oxunuşu: bilüg, belüg; mənası: sadaq, oxluq, oxqabı (İstanbul, 2000, səh.18, 110, 117, 121, 176);

− M.Erginin nəşrində - oxunuşu: bilük; mənası:sadaq, oxluq, oxqabı ((Ankara, 1958, I c., səh.96, 211, 218, 222; II c., 1963, 50);

− S.Tezcan və H.Boeschotenin nəşrində: belüg (Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul, 2001, səh.52, 151, 158, 162);

− H.Araslının nəşrində: bel, belək (Kitabi-Dədə Qorqud, Bakı, 1978, səh.33, 120, 127, 130);

− Zeynalov-Əlizadə nəşrində: oxunuşu: belüŋdə, biləg; mənası: belində; palların qolu – bilək hissəsi; bilək (Bakı, 1988, səh.43, 101, 107, 110; səh. 142, 199, 203, 206);

− Ş.Cəmşidovun nəşrində: yeləg (1 dəfə), biləg (3 dəfə) (Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1999, səh.299, 388, 396, 400);

− S.Əlizadənin nəşrində: biləg (Bakı, 2000, səh. 47, 91, 95, 96);

− A.Hacıyevin transkripsiyası: yelək (“Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.124, 125);

− V.V.Bartoldun tərcüməsində: пояс (kəmər, qurşaq), камзол (qolsuz kişi köynəyi) (Книга моего Деда Коркута. М., - Л., 1962, с.24, 80, 85, 87). Bu tərcümə ilə bağlı A.Hacıyev yazır: “V.V.Bartoldun tərcüməsindən belə aydın olur ki, göstərilən işlənmə məqamlarından birincisində bu söz nəzərə alınmayaraq buraxılmış (səh.23), ikinci məqamda “yelək” variantında oxunduğundan əksər türk dillərində işlənən “qolsuz kişi köynəyi” mənasında anlaşılaraq “камзол” (səh.80), üçüncü və dördüncü məqamlarda isə -ün mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş “bel” sözü kimi düşünülərək “пояс” anlamında (səh.85, 87) çevrilmişdir”[1]. Buradakı birinci fikri (göstərilən işlənmə məqamlarından birincisində bu söz nəzərə alınmayaraq buraxılmışdır) qəbul etmək olmaz. Belə ki, həmin söz V.Bartoldun tərcüməsində 23-cü yox, 24-cü səhifədə məhz “поясницы” (belində) şəklində verilib: “...стрелами у твоей поясницы, гяур?” (yuxarıda göstərilən əsər, səh.24).

Təqdim etdiyimiz yazılış şəkillərinin oxunuşu və semantikası ilə bağlı fikirlərin əksəriyyətini geniş şəkildə təhlil süzgəcindən keçirən A.Hacıyev yazır: “...nə əski, nə də müasir türk dili lüğətlərində “oxqabı” ifadə edən “bilüg//belüg” variantlarına rast gəlinmədiyi kimi, “biləк” və “bel” mənasına uyğun yozumu da qondarma təsir bağışlayır”[2]. Sonra isə “yelək” (oxqabı) oxunuş formasının düzgün olduğunu müxtəlif bucaqlardan əsaslandırmağa çalışır. Bu, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

− “...sadaq sözü “ox” mənasını bildirən “sa” sözünə -daq morfeminin əlavəsi ilə düzəlib. “Sa” söz kökü isə həm tarixən,

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.125
[2] Yenə orada, səh.126-127.

həm də müasir türk dillərində s~y səs müvaziliyinə uyğun olaraq “ya” variantında “ox” mənasını bildirmişdir... dil faktları sadaq sözündəki –daq morfeminin “yelək” sözündəki –lək morfemi ilə eyni mənşəli olduğunu söyləməyə əsas verir ki, müasir dilimizdəki “qırtlaq-xırtdək” söz variantları da buna əyani sübutdur”;

− “...yazılışına görə “yelək//yelük//yelik” variantlarında oxuna bilən bu arxaizm ilkin mərhələdə “dağ keçisi, ceyran, cüyür balası” mənasını bildirmiş və söz önündə “y” səsdüşümü hadisəsinə uyğun olaraq “elik” formasını almışdır. Sadağın samur və yaxud cüyür dərisindən tikilməsi onun sinonim variantlarının yaranmasında mühüm rol oynamışdır”;

− “...sol qoldan, yaxud hər iki qoldan geyinərək arxada gəzdirilən yelək (oxqabı) tarixi inkişaf prosesində ilkin funksiyasını itirsə də, eyni üsulla əyinə geyilən “qolsuz köynək” mənasını hələ də saxlamaqdadır. Dədə Ələsgərdə belə bir bənd var: Ələsgər köynəkdən çıxartsın sazı...”Köynək sözünün sazın qoyulduğu qabı adlandırması “yelək” arxaizminin həm qolsuz köynəyi, həm də oxqabını adlandırmasına tamamilə uyğundur”[1].

Müxtəlif mənbələrə istinadən söylənilmiş yuxarıdakı fikirlər elmi və inandırıcı görünür. Amma Drezden nüsxəsindəki yazılış şəkillərində birinci hərfin daha çox “b” kimi oxunması, həmin mətnlərdəki alliterativ qafiyələrin yaranmasında “b” səsinin həlledici rolu, eyni zamanda Azərbaycan dili şivələrində “belə bağlanan böyük qurşaq” anlamlı “bellik” sözünün işlənməsi həmin yazılış şəkillərinin oxunuşu, semantikası, mətndəki poetik çəkisi və s. barədə yeni söz deməyə imkan verir. Bu, aşağıdakı detallarda daha aydın görünür:

− Drezden nüsxəsində dörd dəfə işlənmiş bu yazılış şəkillərindəki birinci hərfin “y” deyil, “b” kimi oxunmasını, eyni zamanda həmin yazılış şəkillərinin “bilüg//belüg” (O.Ş.Gökyay), “bilük” (M.Ergin), “belək” (H.Araslı) şəklində transkripsiyasını əsas götürdükdə “belik” oxunuş forması daha real görünür ki, bu

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.127-130.

da assosiativ olaraq "bellik" sözünü yada salır. Zeynalov-Əlizadə nəşrindəki "biləк" oxunuş forması isə mətnin semantik yükü ilə səsləşmir. Həmin nümunələrdən birinə nəzər salaq: "Biləgində toqsan oqı seyrək oğlan!" (Bakı, 1988, səh.107). Burada təkcə onu qeyd edirik ki, paltarın qoluna – biləк hissəsinə doxsan oxun taxıla bilməsi məntiqli görünmür.

– "belik" şəklində transkripsiya olunmuş söz geyim anlamlı "bellik" sözündən yalnız bir "l" səsinə görə fərqlənir ki, bu da həmin səsin düşməsi və ya onun hərfi işarəsinin yazılmaması kontekstində izah oluna bilər. Yeri gəlmişkən, "bellik" sözü Azərbaycan dilinin qərb şivələrində "belə bağlanan böyük qurşaq" mənasında işlənməkdədir (söyləyəni: Billur Paşayeva, 81 yaşında Tovuz rayonunun Aşağı Quşçu kəndi);

– bədən üzvlərinin adını bildirən bir sıra sözlərə -lıq[4] şəkilçi morfeminin qoşulması ilə yaranmış geyim anlamlı sözlər türk dilləri, o cümlədən Azərbyacan dili üçün səciyyəvidir: arxalıq, başlıq, əllik (əlcək)... "Belik" (bellik) sözünü də bu sistemə aid etmək olar. Yəni "Esləmədi, beligindən bir tutam ox çıqardı, belinə soqdı"(D-225) tipli cümlələrdəki "belik" (bellik) sözü "qolsuz köynək", daha doğrusu, oxun qolsuz köynəyin arxa hissəsinə yerləşdirilməsi və ya taxılması mənasında başa düşülür. Bu da "oxqabı" anlamlı "belik" sözünün ilkin formasını bərpa etməyə imkan verir: bellikdə ox yeri→bellik→belik. Deməli, "belik" sözü tarixən həm qolsuz köynək, həm də "oxqabı" mənasında işlənib (bunlardan ikincisi birincisindən törəmədir). S.Əlizadə "beligindən" (D-225) sözünə tam başqa bucaqdan yanaşıb: "H.Araslının transkripsiyasında bu söz aid olduğu məfhumdan uzaqlaşır, "bel" anlayışı yada düşür. Lakin, əslində, mətndə Basatın paltarının qoluna (biləк hissəsinə) taxılmış oxlardan söhbət gedir"[1]. Bu fikirlərlə razılaşmaq olmaz: birincisi, ona görə ki, oxqabı paltarın qolunda yox, arxa hissəsində olur; ikincisi, qədim mənbələrdə "oxqabının döyüşçünün sağ böyründə aşağıya doğru genişlənmiş vəziyyətdə

[1] S.Əlizadə. Nüsxə fərqləri şərhlər.Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.248.

olduğu göstərilir”[2]; üçüncüsü, “qədim german dillərində də işlənmiş **bell, belti** ingilis dilinin etimoloji sözlüyündə etrusk mənşəli sayılır və bu zaman romalı müəllif Varronun məlumatına istinad edilir. **Belt** qədim türk dilində işlənmiş **bel** (toqqa, kəmər) ilə eyni kökdəndir. Qırğız dilindəki **beldik** (< bel-lik) “toqqa” german dillərindəki **belti//belt** üçün ilkin forma sayıla bilər”[1]. Deməli, “paltarın qoluna (bilək hissəsinə) taxılmış ox” ifadəsi bu müstəvidə də öz təsdiqini tapmır; dördüncüsü, kürək, dal, bel anlamlı “arxa” sözü ilə dal, arxa tərəf anlamlı “bel” sözü eyni semantik yuvaya daxil ola bilir. Bu da “arxa” və “bel” sözlərinə -lıq[4] şəkilçi morfeminin qoşulması ilə yaranmış geyim anlamlı “arxalıq” və “bellik” (belik) sözlərini eyni xətdə birləşdirir;

− Drezden nüsxəsinin 41-ci səhifəsindəki parçada bir neçə misra ilk səsi “b” olan sözlə başlanır ki, bu da ahəngdarlıq yaradan alliterativ qafiyələnmədir (Başındağı tuğulğanı nə ögərsən, mərə kafir? Başımdağı börkümlə gəlməz maŋa!): başındağı, başımdağı, börkümlə..., yaxud Drezden nüsxəsinin 225-ci səhifəsindəki yazılış şəklinin “beligindən” formasında transkripsiyası mətndəki ahəngdarlığı, obrazlılığı qüvvətləndirir: “...beligindən bir tutam ox çıqardı, belinə soqdı” (belig – bir – bel). Burada onu da vurğulayaq ki, bu cür deyim tərzi şifahi ədəbiyyatımızdakı “altdan geyinib, üstdən qıfıllandı, üstdən geyinib, altdan qıfıllandı” kimi ifadələrlə səsləşir. Bu cür faktlar haqqında geniş şəkildə bəhs etdiyimiz yazılış şəkillərinin “beligində” (belliyində), beligindən” (belliyindən) şəklində transkripsiyasının daha düzgün olduğunu sübut edir.

Qınlu qılıc, qınsuz qılıc

İkinci komponenti qılıc (qılınc) şəklində işlənmiş bu ifadələrdən birincisi “Kitab”da bir dəfə, ikincisi isə üç dəfə işlənib. Maraqlıdır ki, bu ifadələrə yalnız “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”-

[2] Ə.Rəcəbli. Ulu türklər. Bakı, 2003, səh.138.
[1] Ç.Qaraşarlı. Aralıq dənizi hövzəsinin ilkin sakinləri – Türklər. Bakı,2009,səh.96.

da rast gəlinir. Dəqiq desək, belədir: “qınlu” yalnız Təpəgözün dilində: “Anda eki qılıc var: biri qınlu, biri qınsuz” (D-230); qınsuz qılıc” iki dəfə Təpəgözün, bir dəfə təhkiyəçinin dilində: Təpəgözün dilində: “...biri qınlu, biri qınsuz” (D-230); “Ol qınsuz kəsər mənim başımı” (D-230); təhkiyəçinin dilində: “Gördü bir qınsuz qılıc turmaz, enər, çıqar” (D-230). Fikrimizcə, Təpəgözün dilindən verilmiş “Ol qınsuz kəsər mənim başımı” cümləsini qeyri-reallığın real, həqiqi olan kimi təqdimi kontekstində araşdırmaq lazımdır. Bəri başdan qeyd edək ki, “qınsız qılıncla” bağlı qeyri-reallığın ilkin kodu Təpəgözün pəri anasının dilində açıq-aydın şəkildə ifadə olunub: “Dəpəgözin pəri anası gəlüb oğlanın parmağına bir yüzik keçürdi. “Oğul, saŋa ox batmasun, tənüŋi qılıc kəsməsün!” (D-217). Bu cümlənin mətndəki yerini, poetik çəkisini semantik dinamika prizmasından nəzərdən keçirək: “...tənüŋi qılıc kəsməsün!” (Təpəgözün pəri anasının dilindən verilmiş bu cümlə ilə semantik dinamika başlanır) → “Qılıc urdılar, kəsmədi” (semantik dinamika təhkiyəçi dili ilə inkişaf etdirilir) → “Qara polad uz qılıclar kəsən qılını kəsdirəmədi” (semantika dinamika qarıcığın dilindən verilmiş cümlədəki mübaliğə ilə qüvvətləndirilir) → “Ol qınsuz kəsər mənim başımı” (semantik dinamika başa çatır. Təpəgöz yalnız qınsız qılıncla öldürülə bilər). Mətnin tamamlanması da birbaşa həmin semantik dinamikanın başa çatması ilə bağlanır. Təsadüfi deyil ki, Basat da Təpəgözü məhz “xüsusi qılıncla” (K.Abdulla), qınsız qılıncla öldürür: “Balçağından ol qılıcı bərk tutdı... Dəpəgözin kəndü qılıcilə boynını urdı” (D-234). K.Əliyev bu hadisəni belə səciyyələndirir: “...Təpəgöz Basatı onun xəzinəsinə sahib olmaq üçün günbəzə göndərir və oranı darmadağın edir, lakin Basat yenə qurtulur. Bu üç döyüşdən sonra Təpəgöz könüllü şəkildə ölmək istəyir, yəni həqiqi ölüm arzulayır və mağaranı göstərərək Basata deyir: “Anda iki qılıc var: biri qınlu, biri qınsuz. Ol qınsuz kəsər mənim başımı. Var, götür, mənim başımı kəs!” Basat həmin qılıncı gətirir və Təpəgözün

boynunu vurur"[1]. Burada "Təpəgöz həqiqi ölüm arzulayır" fikri yerinə düşmür. Çünki Təpəgöz ölüm arzulamır, əksinə, hiylə ilə Basatı öldürmək istəyir. Bu, mətnin sonrakı hissələrində Təpəgözün dilindən verilmiş cümlələrdə aydın şəkildə verilib: "Mərə, oğlan, dəxi ölmədiŋmi?" (D-230). Digər tərəfdən, Basatı öldürə bilməyən Təpəgözdə sağ qalmaq, yaşamaq istəyi olmasa idi, o, Basata "Əmdi qardaşlar, qıyma maŋa!" – deyərək yalvarmazdı. Burada Basat və Odissey obrazlarını mifoloji nəzəriyyələr müstəvisində təhlil süzgəcindən keçirmiş K.Abdullanın fikirlərini xatırlatmaq lazım gəlir: "Odisseydən fərqli olaraq Basat isə Təpəgözü həm də öldürür. Başını kəsir. Təkgözü məhv etməklə anormal, xaotik bir sahmansızlığa qarşı mübarizə aparılırsa (bunu hər iki qəhrəman edir), başın bədəndən ayrılması, özü də xüsusi qılıncla ayrılması daha qədim mifoloji təsəvvürlərə aparıb çıxarır. Başın bədəndən ayrılması kainatdakı sahmansızlığı sahmana gətirmənin işarəsi ola bilər – bu şəkildə Səma Torpaqdan ayrıla bilər, nəticədə Oğuzda sahman yaranar..."[1].

Qınsız qılıncın sirlərini isə belə səciyyələndirmək olar: mətndəki "qınsuz qılıc" ifadəsi "döyüşə tam hazır vəziyyətdə olmaq" mənasındadır. "Kitab"dakı "qılıc qınını doğramaq" (Qara polad uz qılıcum qının toğrar. D-248) ifadəsi də savaş, döyüş istəmək mənasını ifadə edir. Bu isə belə bir fikri reallaşdırır: "qınsız qılıc" ifadəsi "qılıc qınını doğramaq" tipli ifadələrin məntiqi davamıdır; boyda təsvir olunur ki, zəncirdən asılmış qınsız qılınc durmadan enir-qalxır. Bu, o deməkdir ki, həmin qınsız qılınc nəinki ona toxunanı, hətta onun yanından keçərkən ehtiyatlı olmayan hər kəsi yaralaya, öldürə bilər. Deməli, bədənini qılınc kəsməyən Təpəgöz elə bir qılınc düzəltdirib və onu zəncirdən elə yerdə asdırıb ki, düşmənini (rəqibini) özünün iştirakı olmadan da məhv edə bilər. Burada silahın döyüşçünü (insanı) əvəz etməsi açıq-aydın şəkildə ifadə olunub; M.Kaşğarinin "Divan"ındakı bir sıra de-

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu". Bakı, 2011, səh.42.
[1] K.Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.256.

yimlər “Kitab”dakı “qınlu qılıc” (mətndə “qınlu” şəklində verilib; şərti olaraq ellipsisə uğramış “qılıc” sözü ilə birlikdə təqdim edirik), “qınsuz qılıc” ifadələri ilə səsləşir: “koş kılıç kınka sığmas” = qoşa qılınc qına sığmaz” (I cild, səh.365). “Divan”da işlənmiş bu deyim həm k(q) səsinin alliterasiyasına (koş, kılıç, kın), həm də poetik semantikasına görə “Kitab”dakı “biri qınlu, bir qınsuz”, “qınsuz qılıc”, eləcə də “qılıc qınını doğramaq” kimi ifadələrlə eyni xətdə birləşir, ən əsası isə türk poetik təfəkküründün nadir inciləri kimi çıxış edir... Bütün bunlar onu da vurğulamağa əsas verir ki, Təpəgözün vəhşi obrazı həm də qılınc obrazı ilə vəhdətdə ustalıqla yaradılıb.

Gəz çıxarmaq

“Kitab”da cəmi bir dəfə işlənmiş bu ifadəyə mətn daxilində diqqət yetirək: “Bəkil at cilavısın yeŋimədi, bilə uçdı. Sağ oylığı qayaya toqındı, sındı. Bəkil aru turdı, ağladı. Aydır: “Ulu oğlım, ulu qardaşım yoq. Həman beligindən gəz çıqarub, atınıŋ tərkilərini tartdı urdı. Qaftanı altından ayağını bərk sardı” (D-240-241). Bu parçadakı “gəz” sözünün transkripsiyası yox, semantikası ilə bağlı ziddiyyətli fikirlər var. Məsələn: O.Ş.Gökyayın fikrincə, həmin cümlədəki “gəz” “dəmir ucluqsuz ox” mənasındadır[1]; Zeynalov-Əlizadə nəşrində “gəz” sözü “bez” (parça) mənasında sadələşdirilib[2]. V.Bartoldun tərcüməsində “dəmir ucluqsuz ox” mənasında verilib (стрелу без перьев)[3]; F.Əhmədova görə, “gəz” leksemi “bez” (parça) mənasını ifadə edir[4]; A.Hacıyevin araşdırmalarında “gəz” arxaizmi “ox” mənasında şərh olunub[5]... Deməli, “gəz” arxaizminin semantikası ilə bağlı iki fikir var: “gəz” sözü “dəmir ucluqsuz ox” mənasındadır (V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay,

[1] O.Ş.Gökyay. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000, səh.211.
[2] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.203.
[3] Книга моего Деда Коркута. М.-Л., 1962, с.85.
[4] “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.123.
[5] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.129.

A.Hacıyev...); “gəz” sözü “bez” (parça) anlamlıdır (F.Zeynalov, S.Əlizadə, F.Əhmədov...). Heç şübhəsiz ki, “gəz” sözünün semantik yükü “Kitab”dakı sintaktik bütövlər, eyni zamanda qədim türk dilinə dair lüğət və tədqiqatlar kontekstində dəqiqləşdirilə bilər. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

Zeynalov-Əlizadə nəşrində (Bakı, 1988) yuxarıda təqdim etdiyimiz parça belə sadələşdirilib: “Bəkil atın cilovunu saxlaya bilməyib, keyiklə bərabər uçundu. Sağ oyluğu qayaya toxunub sındı. Bəkil ayağa durub ağladı. Dedi: “Böyük oğlum, böyük qardaşım da yoxdur!...” Sonra paltarının qolundan bez çıxarıb, atının tərkindəki qayışları dardıb qırdı. Qaftanının altından ayağını ata bərk sarıdı...”(səh.203). A.Hacıyev bu sadələşdirməyə, eləcə də mətnin qədim şəklinin ümumi semantik yükünə əsaslanaraq yazır: “Bu çevirmədə (Zeynalov-Əlizadə çevirməsi nəzərdə tutulur – Ə.T.) bir neçə qeyri-dəqiqliyə yol verilmişdir. Əvvəla, irəlidə söylədiyimiz kimi, “yelək” oxqabı mənasındadır. İkincisi, “gəz” arxaizmi “bez” deyil, “ox” anlamında işlənən sözdür. Üçüncüsü, Bəkil ayağını ata deyil, oxa sarıyır. Bu kiçik səhnədə böyük həyat təcrübəsinin izləri dəqiqliklə əks olunmuşdur. Bəkil sınmış ayağını atının yəhərindən qoparıb-üzdüyü (bu məqamda mətndəki “dartdı urdı” oxunuşu əvəzinə “dartdu üzdü” oxunuşu daha məntiqi görünür) qayışlarla ox qabından çıxartdığı qayın ağacından düzəldilmiş oxa bərk-bərk sarıyır ki, sonradan törənə biləcək fəsadların qarşısını alsın...”[1]. M.Kaşğarinin “Divan”ında “kəz” (gəz) sözü ox deyil, oxun arxa tərəfi, eyni zamanda “Çin ipəklərindən bir qumaş növü” mənasında verilməsə idi, bəlkə də, bu mövzuya qayıtmayacaq və qorqudşünas A.Hacıyevin şərhlərini bütün parametrlərinə görə elmi və inandırıcı hesab edəcək idik. Burada ilk olaraq “gəz” sözünün mənasını mətn semantikası müstəvisində nəzərdən keçirmək zərurəti yaranır: “Həman beligindən gəz çıqarıb, atınıŋ tərkilərini dartdı urdı” (D-241). Bu cümlədəki “belik” sözü “qolsuz köynək” (əvvəlki səhifələrdə bu sözün həm də “oxqabı”

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.129.

mənasında çıxış etdiyini göstərmişik), "gəz" (Çin ipəklərindən bir qumaş növü (MK. I, səh.341), "tərki" (yəhərin arxasındakı qayış), "ur" (vurmaq, bir şeylə toxundurmaq) mənasında götürülərsə, belə bir fikir reallaşar: şübhəsiz ki, heç kəs atı sürə-sürə sınmış ayağını rahatlıqla sarıya bilməz. Deməli, at belində sınmış ayağını sarımaq istəyən igid əvvəlcə atını saxlamalı, sonra ayağını sarımalıdır. Bu baxımdan həmin cümləni belə yozmaq olar: qolsuz köynəyindən (belik, bellik) parça (bez) çıxaran Bəkil yəhərin arxasındakı qayışı dartaraq atını vurur ki, onu saxlasın, sonra isə sınmış ayağını sarısın (əks halda sınmış ayağını sarımaqda çətinlik çəkə bilərdi). Mətndəki "dartdı urdı" xəbərindən sonra verilmiş cümlə də məhz həmin semantik dinamikanın məntiqi davamı kimi çıxış edir:

"Qaftanı altından ayağını bərk sardı" (D-241). Bu məqamda bir detala aydınlıq gətirmək zərurəti yaranır: mətndəki ur (vur) çoxmənalı feli heç də çırpmaq, zərbə endirmək, döymək kimi mənaları deyil, "bir şeylə toxundurmaq" mənasını ifadə edir. Atçılıqla məşğul olanlara, ümumən at sürməyi bacaranlara yaxşı məlumdur ki, atın boynuna yavaşca vurduqda o dayanır, sanki sahibinin nə istədiyini anlayır. Bu cəhət bir sıra heyvanlarda da müşahidə olunur: Müq.et: "Mən yavaşca öküzün boynuna vurub, həyətə döndərdim" (S.Rəhimov). Buraya qədər dediklərimizi belə sistemləşdirmək olar: belikdən "gəz" (parça) çıxarılır → sürətlə gedən at saxlanılır → sınmış ayaq "gəzlə" (qumaşla) sarınır... Deməli, "Bəkil sınmış ayağını bezlə ata sarıdı" (Zeynalov-Əlizadə), yaxud "Bəkil sınmış ayağını oxa sarıdı" (A.Hacıyev) deyil, "Bəkil sınmış ayağını "gəzlə" (qumaşla) sarıdı" fikri mətnin ümumi semantik yükü ilə daha çox səsləşir. Mətndəki "dartdı urdı" feli xəbəri də "dartıb qırdı" (Zeynalov-Əlizadə) və ya "dartdı üzdü" (A.Hacıyev) yox, "dartdı vurdu" mənasına uyğun gəlir. Bu da, qeyd etdiyimiz kimi, atın saxlanması, dayandırılması mənasını ifadə edir. Təsadüfi deyil ki, Bəkilin ayağı məhz atının cilovunu saxlaya bilmədiyi üçün sınır: "Bəkil at cilavısın yeŋimədi, bilə uçdı. Sağ oylığı qayaya toqındı, sındı" (D-240). Bütün bunlar onu vur-

ğulamağa əsas verir ki, həmin mətndəki “gəz” sözü “ox” yox, “qumaş” (parça) mənasındadır. Bir cəhəti də qeyd edək ki, “Kitab”ın dilində “ox” anlamlı “gəz” sözünə də təsadüf edilir: “...birin **gezlədi**, birin əlinə aldı” (D-199). Bu cümlədəki “gezləmək” felini tarixi-linqvistik müstəvidə təhlil edərək “...qədim silah növlərindən sayılan gəz//kez sözünə “gezlə” felinin tərkibində rast gəlinir”[1], - deyən A.Hacıyev haqlıdır.

Sur cida

“Kitab”da dörd dəfə işlənmiş bu birləşmənin birinci komponenti Drezden nüsxəsinin 129-cu səhifəsində belə yazılıb: “سور”. Bəri başdan qeyd edək ki, qorqudşünaslıqda bu yazılış şəklinin transkripsiyası, eyni zamanda yozumu mübahisəlidir. Elə buna görə də ilk olaraq həmin fikirləri saf-çürük etmək, sonra isə problemi “Kitab”ın semantik yükü və tarixi-linqvistik müstəvidə araşdırmaq lazım gəlir. Təqdim etdiyimiz yazılış şəkli ilə bağlı qorqudşünasların fikirlərini, əsasən, aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

− O.Ş.Gökyayın nəşrində - oxunuşu: sivri, mənası: kəskin uclu (İstanbul, 2000);

− H.Araslının nəşrində − oxunuşu: sur (Bakı, 1976);

− M.Erginin nəşrində − oxunuşu: süvri, mənası: kəskin uclu (Ankara, 1958);

− Zeynalov-Əlizadə nəşrində: oxunuşu: sür; mənası: çoxillik qamışın yoğun gövdəsindən hazırlanmış nizə (Bakı, 1988);

− Y.Məmmədlinin araşdırmalarında F.Zeynalov və S.Əlizadənin fikirləri müdafiə olunur: “sür” – çoxillik qamışdan cida, nizə (Azərbaycan dilində hərbi terminlərin tarixi-müqayisəli təhlili. NDA, Bakı, 1996);

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.191.

− Ə.Sadıqovun fikrincə, “sür” şəklində transkripsiya düzgündür və “sivri” mənasını ifadə edir (“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.163).

B.Abdulla “ala” rəngin simvolikasını şərh edərkən “Ala uran sur cidamı saqlardım//Bu gün içün, güni gəldi...” misralarındakı “sur” şəklində transkripsiyanı düzgün hesab edərək yazır: “...O.Şaiq və M.Erginin oxumasında “sivri (süvrü) cida”dır. “Sur cida” oxunuşu mətnin məzmununa uyğundur... Bəklə ki (belə ki, - Ə.T.), ərəb dilində “sur” sözünün öküz, buğa buynuzu anlamı da vardır. Hətta dini etiqada görə, qiyamət günündə İsrafil adlı mələyin çalağacı (çaldığı – Ə.T.) şeypur da elə öküzün, buğanın buynuzundan düzəldilmişdir. Cida isə, bildiyimiz kimi, möhkəm, bərk və nisbətən uzun ağacın uc hissəsinə poladdan, dəmirdən sivri ucluq taxılmış əski silah növüdür... Biz bu fikirdəyik ki, dəmir, polad hələ olmamışdan qabaq cida – mizraq nizə ucluğu üçün “sur” adı daşıyan itilənmiş və ya elə öz-özlüyündə sivri olan öküz buynuzundan istifadə olunmuşdur”[1].

Göründüyü kimi, “سور” yazılış şəkli üç oxunuş formasında təqdim olunub: sur (H.Araslı, B.Abdulla); sür (Zeynalov-Əlizadə, Y.Məmmədli, Ə.Sadıqov); sivri//süvri (O.Ş.Gökyay, M.Ergin). Bu yazılış şəklinin məna yükünə də müxtəlif bucaqlardan yanaşılıb: kəskin uclu (O.Ş.Gökyay, M.Ergin; Ə.Sadıqov), qamış gövdəsindən hazırlanmış nizə (Zeynalov-Əlizadə, Y.Məmmədli); öküz buynuzu (B.Abdulla). Bütün bunlar problemə “Kitab”, M.Kaşğarinin “Divan”ı və Azərbaycan dili şivələri müstəvisində yanaşmaq zərurəti yaradır. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

− M.Kaşğarinin “Divan”ında çadır dirəyi, tir, sırıq anlamlı “sıruk” sözü verilib: “sırıkluk yığac = sırıq (dirək) düzəltmək üçün hazırlanmış ağac, dirəklik ağac” (I c., səh.383, 480). Bu söz “Oğuznamə”də “uzun” mənasında işlənib: “Uzun olan sırıq kibi// əkşi olur qoruq kibi”[2]. “Divan”da verilmiş, eləcə də “Oğuznamə”-

[1] B.Abdulla. “Kitabi-Dədə Qorqud”da rəng simvolikası. Bakı, 2004, səh.88.
[2] Oğuznamə. Bakı, 1987, səh.41.

də işlənmiş “sırık” sözü formasına, həm də semantikasına görə haqqında bəhs etdiyimiz yazılış şəkli ilə səsləşir. Burada onu da vurğulayaq ki, Azərbaycan dili şivələrində, xüsusən də qərb şivələrində mühafizə olunan “uzun ağac” anlamlı “sırıq//sırıx” sözünün kök morfemi də fonetik tərkib və semantika baxımından “Kitab”dakı “sur”la eyni xətdə birləşir;

− S.Əlizadə “Kitab”dakı “qarğu dalı sügü” (Qarğu dalı sügüŋü maŋa vergil) silah adında birinci tərəf kimi işlənmiş “qarğu” sözünü “sur” (sür) sözünün sinonimi hesab etdiyi üçün müasir ədəbi dilimizdəki “qarğı=qamış” paralelliyinə, sinonimliyinə əsaslanaraq göstərir: “Sür – çoxillik qamışın yoğun gövdəsindən hazırlanmış nizə”[1]. Bu izah mətndəki sur (sür) sözünün semantik yükü ilə səsləşir. Amma “sur” qamış, yaxud qarğu deyil. “Sur cida”nın ərəb mənşəli öküz, buğa buynuzu anlamlı “sur” sözü ilə əlaqələndirilməsi (B.Abdulla) isə, ümumiyyətlə, yerinə düşmür. Digər tərəfdən, belə bir izah qədim türk etnoqrafiyasına, ən əsası isə türk hərb sənətinə ziddir. Qeyd etdiyimiz kimi, “sur” sözü bütün parametrlərinə görə M.Kaşğarinin ”Divan”ında işlənmiş və müasir şivələrimizdə mühafizə olunan uzun ağac anlamlı “sırıx” (sırıq) sözünün kök morfemindən başqa bir şey deyil. Bu da o deməkdir ki, “cida” bir silah növü kimi təkcə qarğıdan, poladdan, dəmirdən yox, həm də “sırıq”dan (sırıq=sır) hazırlana bilərdi.

Fərqli oxunuşlar, oxşar yozumlar: yayası//yiyəsi, babası

Drezden nüsxəsinin 176-cı səhifəsindəki “بدﺍسي” yazılış şəklinin transkripsiyası və semantikası ilə bağlı söylənilmiş fikirlərin ümumi mənzərəsi, əsasən, bunları əhatə edir: V.V.Bartoldun tərcüməsində: “y отца” (atası – “babası”) (əvvəlki səhifələrdə göstərilən mənbə; səh.65); O.Ş.Gökyayın nəşrində - oxunuşu: ya-

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, səh.168.

yası; mənası: piyada əsgər (İstanbul, 2000); H.Araslının nəşrində: babası (Bakı, 1978); Zeynalov-Əlizadə nəşrində: yiyəsi (Bakı, 1988); S.Əlizadənin nəşrində: yiyəsi (Bakı, 2000)... S.Əlizadə həmin yazılış şəklinin oxunuşu barədə yazır: “yiyəsi. Er-də (M.Ergində - Ə.T.) “yayası”, HA-da (H.Araslıda – Ə.T.)”babası”. M.Erginin hansı mənada nəzərdə tutduğu aydın olmasa da, mətndə “yiyə”, “sahib” anlayışı hasil olur”[1]. Bu qeydlər onu göstərir ki, qorqudşünaslıqda həmin yazılış şəklinin oxunuşu və semantikası məsələsi hələ də mübahisəlidir. Amma bu da var ki, təqdim olunmuş transkripsiyalar mətnlə səsləşir. Bu da təsadüfi deyil. Çünki həmin yazılış şəklində ifadə olunmuş sözdə kiməsə işarə olunur. Bu mənada oxunuş formalarının eyni semantik şaxədə birləşməsi təbii qarşılanır: “**piyada əsgərinin//yiyəsinin//babasının** çiynində qalxan oynayar”. Bu fikirlərdən, daha doğrusu, oxunuş formalarından hansının düzgün olmasını isə yalnız “Kitab” və digər qədim mənbələr kontekstində dəqiqləşdirmək mümkündür. Faktlara diqqət yetirək:

− birincisi, yuxarıdakı yazılış şəklinin “yaya” formasında oxunuşu və “piyada əsgər” mənasında izahı yerinə düşmür. Ona görə ki, “Kitab”da “piyada əsgər” anlamlı “yaya” yox, ayaqla, piyada anlamlı “yayaq” sözü işlənib. Digər tərəfdən, M.Kaşğarinin “Divan”ında “yadhag” sözü məhz piyada, ayaqla mənasında verilib (I c., səh.382);

− ikincisi, “yiyəsi” oxunuş forması mətnin ümumi semantik yükü ilə səsləşsə də, “Kitab”da yiyə, sahib anlamlı “iyə” (Qoŋur atıŋ iyəsi...) sözü işlənsə də, “Kitab” və digər qədim türk mənbələrində “yiyə” anlamlı “iss” sözü üstün mövqedə görünür: “Bədəvi atlar issin görüb oğradıqda” (“Kitab”); “İtin issi var isə, tovşanın tanrısı var” (“Oğuznamə”); Gənciyəm, gənc issinün bən gənciyəm” (Nəsimi)... Digər tərəfdən, Selcan xatunun dilindən verilmiş “Həq təala atamıŋ köŋlinə rəhmət eləsə, kəbin kəsüb məni

[1] S.Əlizadə. Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabi-Dədə Qorqud. 1988, səh.243.

ol yigidə versə” cümləsindəki “ata” sözü də həmin yazılış şəklinin “yiyəsi” formasında oxunuşunun düzgün olmadığını göstərir.

Fikrimizcə, “babası” şəklində oxunuş forması düzgündür. Mətnə nəzər salaq:

“Oğul, sən varacaq yerüŋ
“Dolamac-dolamac yolları olur.
Atlu barub çıqamaz
anuŋ balçığı olur.
Ala yılan sökəməz
anuŋ ormanı olur.
Göglə pəhlu uran
anuŋ qalası olur.
Göz qaquban köŋül alan
anuŋ görklüsi olur.
“Hay!” demədin baş götürən
cəlladı olur.
Yağrınında qalqan oynar
yiyəsi olur.
yavuz yellərə yeltəndiŋ,
qayıda döngil!
Ağ saqallu babaŋı,
Qarıcıq olmuş anaŋı bozlatmağıl! – dedi” (D- 175-176).

Bu parçada həmqafiyə kimi işlənmiş sözlər cərgəsində incə saitli sözlər yox dərəcəsindədir, daha dəqiqi, “görklüsü” sözündən başqa, qalanları qalın saitli sözlər olub, ahəngdarlıq yaradan, poetik mənanı qüvvətləndirən vasitələr kimi çıxış edir: yolları olur, balçığı olur, ormanı olur, qalası olur, cəlladı olur (burada yalnız “cəlladı” sözündə incə sait işlənib). Bu cür həmqafiyə sözlər sırasında **“yiyəsi”** deyil, **“babası”** oxunuş formasının açıq-aydın şəkildə görünür (babası olur); ikincisi, “Kitab”da “baba” (ata) statusunda çıxış edənlərin şücaəti, igidliyi, eyni zamanda silahlanmaları tam fərqli şəkildə təqdim olunur: qurt sinirli yay yalnız Dirsə xana aiddir: “Dərsə xan qurt siŋirli qatı yayı əlinə aldı (V-12);

“Yüzi dönməz qılıcum ələ aldım” (D-277), “Qazan qalqan yapındı, sügüsin əlinə aldı” kimi cümlələr daha çox Qazan xan obrazını səciyyələndirir; düşmən Bəkilin atını görəndə vahiməyə düşür: “Bu at Bəkiliŋ, biz qaçırız” (D-246). Deməli, həmin yazılış şəklinin “babası” formasında oxunuşu daha məntiqli görünür; üçüncüsü, Oğuz cəmiyyətində atanın xüsusi statusa malik olması qabarıq şəkildə canlandırılıb: “Ata tururkən oğıl əlinmi öpərlər?” (D-74); dördüncüsü, Qanturalının dilindən verilmiş parçada həmin yazılış şəkli, əsasən, eynilə təkrarlanıb (-nın şəkilçisi istisna olmaqla) və bu yazılış şəkli qorqudşünaslıqda daha çox “babasının” formasında oxunub (H.Araslı, F.Zeynalov, S.Əlizadə...). V.V.Bartold da babasının (atasının) mənasında başa düşüb: отцу (göstərilən mənbə: səh.65). Bu, Qanlı qoca (ata) və Qanturalı (oğul) obrazlarının dilindən verilmiş misraları (həmin yazılış şəkilləri işlənmiş misralar nəzərdə tutulur) qarşılaşdırdıqda daha aydın görünür: “Yağrınında qalqan oynar babası olur” (Qanlı qoca) – “Yağrınında qalqan oynar babasınıŋ//Qadir qorsa, başın kəsəyim” (Qanturalı). Bütün bunlar yuxarıdakı yazılış şəklinin məhz “babası” formasında transkripsiyasının düzgün olduğunu arqumentləşdirir.

Üç yüz say cidalu yigit

Qorqudşünaslıqda Drezden nüsxəsinin 254-cü səhifəsindəki “say” sözünə (“Üç yüz say cidalu yigit bunıŋ yanına cəm oldı”) müxtəlif bucaqlardan münasibət bildirilib:

− V.V.Bartoldun tərcüməsində “say” miqdar bildirən söz mənasında verilib: “...джигиты в числе трехсот…» (göstərilən mənbə: səh.89);

− O.Ş.Gökyaya görə, “say” leksemi düz, düzgün, cilalı mənasındadır (İstanbul, 2000);

− M.Erginin fikrincə, “Kitab”da işlənmiş “say “sözü düz, düzgün, cilalı, parlaq kimi mənaları ifadə edir (Ankara, 1958);

− Zeynalov-Əlizadə nəşrində “say” leksemi “seçmə” mənasında “igid” sözünün təyinedicisi kimi təqdim olunur: “Üç

yüz nizəli seçmə igid Əyrəyin yanında cəmləşdi" (Bakı, 1988, səh.208). Bu cür sadələşdirmənin yerinə düşmədiyi A.Hacıyev tərəfindən əsaslandırılıb: "...müəlliflər "say" sözünün "yigit" sözünü deyil, "cida(lu)" sözünü təyin etməsini, nədənsə, nəzərdən qaçırmış və buna görə də söz sırasını dəyişməli olmuşlar: müqayisə et: üç yüz say cidalu yigit – üç yüz nizəli seçmə igid..."[1].

− Ə.Sadıqov "say" sözünü düz, dümdüz anlamlı sifət kimi təqdim etsə də, nədənsə, bəlkə də, assosiativ olaraq "saymağa başlamaq" anlamlı "saya varsam" ifadəsindəki "say" (maq) felini də sifət hesab edir: "Say. sif. Düz, dümdüz: Üç yüz say cidalu bunıŋ yanına cəm oldı; saya varmaq – saymağa bağlamaq: Saya varsam, dügənsə (tükənsə - Ə.T.) olmaz, Qalın Oğuz bəgləri bindi" ("Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.149);

− A.Məmmədova "Kitab"ın dilindəki polisemantiklik və omonimlikdən bəhs edərkən "say" sözünün semantikasına da münasibət bildirir: I say – seçmə; II say – hesablamaq. I Üç yüz say cidalu yigit bunuŋ yanına cəm oldı; II Otuz biŋ ər yigit gördümsə, ota saydım"[2] . Qeyd etdiyimiz kimi, "say" sözü Zeynalov-Əlizadə nəşrində "seçmə" mənasında verilib (Bakı, 1988, mətnin müasir şəkli nəzərdə tutulur). Bu isə o deməkdir ki, A.Məmmədova araşdırmalarını daha çox Zeynalov-Əlizadə nəşrinə istinad etməklə aparıb;

− A.Hacıyev "say" sözünü daha geniş və sistemli şəkildə tədqiq edən qorqudşünaslardan biridir. Müəllif mübahisə obyektinə çevrilmiş "say" sözünün semantik yükünü sanballı mənbələr kontekstində araşdırır. Məsələn, V.V.Radlova istinad edərək göstərir: "...say cidalu birləşməsində də bu arxaik söz qədim silah növlərini yaxşı hazırlanmasına, döyüşə hazır vəziyyətdə olmasına görə səciyyələndirən sifətdir"[3]. Yaxud M.Kaşğarinin "Divan"ına əsaslanaraq yazır: "M.Kaşğari lüğətində ümumən yaraq (silah)

[1] A.Hacıyev. "Dədə Qorqud kitabı": oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.190.
[2] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası. Bakı, 2009, səh.106.
[3] A.Hacıyev. "Dədə Qorqud kitabı": oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.190.

mənasında işlənən “yaraq” arxaizmini də səciyyələndirən “say” (“say yarıq”. III c., s.158) sözü z>y səs keçidi yolu ilə “saz” sifətindən düzəlmişdir”[1].

Yuxarıdakı şərhlərin hər biri ilə müəyyən mənada razılaşmaq olar. Amma bir sıra faktlar “say” sözünün semantikasına nisbətən başqa prizmadan yanaşmağı diktə edir:

− Oğuz igidlərinin sayca çox olması “Kitab”da xüsusi olaraq vurğulanır, sanki “Kitab”dan bir leytmotiv kimi keçir: “Saya varsam, tükənsə olmaz” (D-37); “Sayılmaqla Oğuz bəgləri tükənsə olmaz” (D-63); “Saydıqımca Oğuz bəgləri dükənsə olmaz”. Bu cümlələrdəki “saya varmaq”, “sayılmaqla”, “saydıqımca” sözləri assosiativ olaraq “üç yüz say cidalu” ifadəsini yada salır ki, bu da “üç yüz sayda” (adlıq halın yerlik halı əvəz etməsi abidələrimizin dili üçün səciyyəvidir), yaxud “sayı üç yüz cidalı” mənasına uyğun gəlir. Bu həm də onu deməyə əsas verir ki, V.V.Bartoldun tərcüməsi mətnin semantik tutumu ilə səsləşir;

− Ə.Cəfəroğlu “sayaçı” sözünün etimologiyasından bəhs edərkən göstərir: “...lüğətlərdə “sayaçı” kəlməsinin yarana biləcəyi söz kökləri sırasında “saya”, “əlsavə” və “sayı” söz kökləri göstərilməkdədir. Birinci kəlmə, Əhməd Vəfiqin də anlatdığı kimi, “piyada adam” mənasını bildirir”[2]. Bu mənada təqdim etdiyimiz cümlədəki “say” sözü numerativ söz kimi də götürülə bilər: üç yüz say (piyada) cidalı... Bütün bunlar belə bir həqiqəti reallaşdırır: cəmi üç səsdən ibarət “say” sözünün semantikası ilə bağlı kifayət qədər söz deyilib və bundan sonra da deyiləcəkdir. Çünki “Kitab” sirli-sehirli bir dünyadır.

On yelək

Üçüncü boyda, daha dəqiqi, Drezden nüsxəsinin 84-cü səhifəsində belə bir cümlə verilib: “Dədəyi qoa-qoa Dəli Qarçar on yelək yer aşurdı”. Buradakı “on yelək” ifadəsini V.V.Bartold

[1] Yenə orada, səh.191.
[2] Ə.Cəfəroğlu. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2008, səh.73.

"on il" mənasında başa düşüb: "...в десять лет …" (göstərilən mənbə: səh.37); O.Ş.Gökyayın fikrincə, "yelək" sözü təkcə oxa taxılan tük (quşların qanad tükü, lələk) yox, həm də "Bir ox atımı uzaqlıq" mənasını ifadə edir (İstanbul, 2000); həmin cümlə Zeynalov-Əlizadə nəşrində belə sadələşdirilib: "Dədəni qova-qova Dəli Qarcar **on ox məsafəsini** keçdi, arxadan Dədə Qorquda çatdı" (Bakı, 1988, səh.154). Bəri başdan deyək ki, "yelək" sözü ilə bağlı yuxarıda deyilmiş fikirlərdən yalnız V.V.Bartoldun tərcüməsi yerinə düşmür. Digər tərəfdən, qorqudşünaslıqda "on yelək" (on ox məsafəsi) ifadəsinin nə qədər və ya neçə kilometr mənasında işləndiyi dəqiqləşdirilməyib. Əvvəlcə, qeyd edək ki, müasir idman yarışlarında oxatma məsafəsi ilə bağlı norma bu cür müəyyənləşdirilib: kişilər üçün: 30, 50, 70 və 90 metr. "Kitab"dakı "on yelək" (on ox məsafəsi) ifadəsini bu normaların maksimum həddi (90 m) ilə hesablasaq, cəmi 900 m. olur (10 yeləkx90 m.=900 m.). Bu isə "Dədəyi qoa-qoa Dəli Qarçar on yelək yer aşurdı" cümləsindən əvvəl verilmiş "Dədə Qorqut göstəgi üzdi; durmadı, qaçdı. Dəli Qarçar ardına düşdi. Toqlı başlu Turı ayğır yoruldı. Dədə Qorqud Keçi başlu Keçər ayğıra sıçradı, bindi" (D-84) parçasının semantik yükünə, ümumən dastan poetikasına uyğun gəlmir. Başqa fakta diqqət yetirək: M.Çobanov və M.Çobanlı müxtəlif mənbələrə istinad edərək göstərir: "...hərb tarixində türklərin özünəməxsus döyüş taktikası olmuşdur. Onlar döyüş zamanı, əsas etibarı ilə, uzaqdan savaşı üstün tutmuşlar. Onlar böyük döyüşlər keçirərkən at üstündən təxminən 700 metr məsafəyə ox atırdılar..."[1] "Kitab"dakı "on yelək" (on ox məsafəsi) ifadəsinin məna yükünü "bir ox məsafəsi = 700 m" modelinə uyğun hesablayaq: 10 yelək (on ox məsafəsi) x 700 metr = 7.000 metr, yəni 7 km. Bu, mətnin semantik yükü ilə səsləşir. Deməli, Dəli Qarcar müdriklər müdriki Dədə Qorqudu 7 km. qovub. Bu mənada Dədə Qorqudun yorulmuş Turı ayğırın əvəzinə, sıçrayaraq Keçər ayğıra minməsi ol-

[1] M.Çobanov, M.Çobanlı. Dədə Qorqud dünyasına səyahətdən parçalar. Bakı, 1998, səh.42.

duqca təbii qarşılanır. Bütün bunlar bir daha sübut edir ki, “Kitab”ın dilində “yelək” sözü həm də “ox məsafəsi” mənasında işlənib. M.Kaşğarinin “Divan”ında isə bu cür hesablama “oktam” sözü ilə ifadə olunub: “oktam: bir oktam yer = bir ox atımı yer, bir ox məsafəsi” (I cild, səh.169). Maraqlıdır ki, “Divan”dakı “burunq” sözü də həmin mənadadır: “burunq attı = bir ox məsafəsi uzaqlıqdakı yerə atdı” (III cild, səh.120). Deməli, “”on yelək”, “oktam”, “burunq attı” kimi vahidlər qədim türk etnoqrafiyasının zənginliyini əks etdirir.

Sirri açılmayan, yaxud qorqudşünasları düşündürən cümlə

“Kitab”ın Drezden nüsxəsinin 109-cu səhifəsindəki ikinci cümlə belə transkripsiya olunub:

− O.Ş.Gökyayın nəşrində: “Tul tulara gerdügüm.

Tuladarı duharlayı koduğum” (İstanbul, 2000, səh.50);

− M.Erginin nəşrində: “Tul tulara girdügüm tulararı Duharluyı koduğum yağı yurdı” (Ankara, 1958, səh.143);

− H.Araslının nəşrində: “Tul tulara girdiyim, Toladarı doxarları qovduğum” (Bakı, 1978, səh.65);

− Zeynalov-Əlizadə nəşrində: “Tul tolara girdigim, Tuladarı, doxarlıyı qodığım” (Bakı, 1988, səh.63);

− S.Əlizadənin nəşrində: “Tol-tolara girdigim, Tolar əri, doxarlıyı qodığım” (Bakı, 2000, səh.62);

Bu cərgəyə S.Cəmşidov və A.Hacıyevin tədqiqatlarındakı oxunuş formalarını da əlavə etmək olar: “Tul-tulada gərdiyim // Tulu avarı, duxarlıyı qovduğum”; “Tul tulada gərdiyim//Tulu aya doxarluyı qovduğum”[1]; “Tul tulada girdigim tula dəri//Doxarlayı qodığım yağı yurdu”[2]. Təqdim etdiyimiz oxunuş formalarındakı müxtəliflik (bəzən isə birinin digərini təkrarlaması) onların şərhin-

[1] Ş.Cəmşidov. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1999, səh.179, 332.

[2] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.130.

də də müşahidə olunur. Bu mənada həmin cümlədəki sözlərin izahı ilə bağlı araşdırmalara diqqət yetirmək zərurəti yaranır: V.V.Bartolda görə, Beyrəyin yaya müraciəti tam anlaşılmır: “Первая часть обращения Бейрека к луку не вполне понятна; возможно, что её следует понимать в том смысле, что Бейрек при входе к женщинам свободного поведения оставил свой лук как знак своего пребывания” (göstərilən mənbə: səh.268); O.Ş.Gökyay tərtib etdiyi lüğətdə həmin cümlədəki sözlərdən dördünün qarşısında sual işarəsi qoyub. Daha dəqiqi, belə təqdim edib: “Tul – 50[26] (?), (Tuladara – 50[27] (?), Tulara – 50 (?), Duharlamak – 50[27] (?) (İstanbul, 2000, səh 199, 294). Bu cəhət, yəni həmin sözləri şərhsiz, olduğu kimi təqdimetmə M.Erginin tərtib etdiyi lüğətdə də müşahidə olunur: “tul, tulara, tularar, duharlu” (Ankara, 1963, səh.294); Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, O.Ş.Gökyay tərtib etdiyi lüğətdə həmin sözlərin qarşısında sual işarəsi yazsa da, kitabının “Dil və üslub” bölməsində imkanı daxilində bütün mümkün variantlara müraciət edərək problemə aydınlıq gətirməyə çalışıb. Müəllif yazır: “Tul, tuladar, tular. “Yazma 109[2-4]deki şu soylama da Dede Korkut Kitabında çüzülmeyen yerlerden biridir... Burada geçen kelimelerin (Drezden nüsxəsinin 109[2-4]-cu səhifəsindən eynilə, ancaq 6 misra şəklində təqdim etdiyi parçanı nəzərdə tutur – Ə.T.) birkaçını sözlüklerdə hiç bulamıyoruz, bulsak ta verilen karşılıqlar tutmuyor”. Sonra isə müxtəlif mənbələrdəki oxşar variantları təqdim edir: 1. dul, kocasız kadın; 2. taziye için ürüste edilen at; 3. koyun veya sığır yavrusu (“töl”); 4. benzetme edatı; tulamak “tolamak) (Sengulah); tulmak (tolmak) – “topa vurmak”; tularsuk: “topuk” (ayak ökçesi); tuldramak – her tarafa dağıtmak (“Divanu lugati`t Türk. Besim Atalay çevirisi)... tula: küçük köpek (A.Ceferoğlu)... (İstanbul, 2000, səh.CCXLI, CCXLII). “Bu misallar KDQ-nin çətin oxunan və dəqiq anlaşılmayan yerlərindəndir”, – deyən S.Əlizadə əvvəlcə V.V.Bartoldun fikirlərini verir (yuxarıdakı fikirlər nəzərdə tutulur), sonra M.Ergin, O.Ş.Gökyay və H.Araslının transkripsiyalarını eynilə təqdim edir, daha sonra isə fikirlərini belə ifadə edir:

“Bizcə, burada “tul” - ərəbcə “uzun”, “to” – türk mənşəli “tovlamaq “ felinin kökü, “tuladarı, doxarlıyı qodığım” isə “ov itlərini saxlayanları, şahin (qızılquş) quşlu ovçuları qovduğum” deməkdir” (“Kitab”, 1988, səh.238). Bu şərh Zeynalov-Əlizadə nəşrinin “Mətnin müasir şəkli” hissəsində də nəzərə alınıb: “Ovda uzun qovhaqova girdiyim// Tuladarı, şahinçini qovduğum” (Bakı, 1988, səh.161). Elə buradaca qeyd edək ki, görkəmli qorqudşünas S.Əlizadə “Kitab”ın 2000-ci il Bakı nəşrində bir neçə sözü tam başqa formada transkripsiya edib. Konkret desək, “tul tolara” “tol-tolara” ilə, “tuladarı” isə “tolar əri” ilə əvəzlənib (Bakı, 1988, səh.63; Bakı, 2000, səh.62). Bu, onu deməyə əsas verir ki, ərəb mənşəli “uzun” anlamlı “tul”, həm də “ov itlərini idarə edən şəxs” anlamlı “tuladar” sözü mətnlə səsləşmədiyi üçün müəllif həmin oxunuş formalarını “Kitab”ın 2000-ci il Bakı nəşrində nəzərə almayıb (yuxarıdakı qarşılaşdırmalara bax); Ş.Cəmşidov mübahisə obyektinə çevrilmiş sözlərin məna yükünü belə izah edir: tul-tulada=döyüşdə-vuruşda; tulu avarı-avar quldurları, yol kəsənləri; doxarlı-toxardan olan adamlar. Müəllifə görə, həmin misralarda türk xalqları ilə avar və toxarlar arasında olan döyüşlərə işarə edilir[1]; A.Hacıyev əvvəlcə “tola dəri” birləşməsini “sepilenmemiş dəri”, yəni “xam (aşılanmamış) dəri” mənasında izah edən T.Tekinin fikirlərini qüvvətləndirir: “Bu məqamda “tola” sözünün qırğız dilində qalmış “bütöv soyulmuş dəri mənası da məzmunla uyuşur və mahiyyətcə bir-birini tamamlayır”. Sonra isə T.Tekinin “...o halde, bütün misra şöyle olacaktır: Tol tolada girdügim tola deri (çuval (gibi) dolarak içine girdigim ham deri” – fikrinə istinad edərək bir sıra mülahizələr irəli sürür. Öz sözləri ilə desək, T.Tekinin “fikirlərinə qüvvət vermək üçün bir neçə əlavə fakta müraciət edir”. Dəqiq desək, “tol” sözünün Q.Bürhanəddinin “Divan”ında, “Əsli və Kərəm” eposunda, dialektlərimizdə “qab” mənasında işləndiyini göstərir. Eyni zamanda “qablamaq”, “bükmək” anlamlı “tulğa” (maq) sözünü “Kitab”ın dilindəki “çulğamaq” feli ilə mü-

[1] Ş.Cəmşidov. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1999, səh.174-179.

qayisəli şəkildə araşdırır və belə bir nəticəyə gəlir: "Bizcə, "tol" arxaizmi dastanın nəsr dilinə sonradan düşməklə onu əvəz etmiş eyni mənalı "çuval" sözünün daha qədim fonetik variantıdır. Belə ki, "tul" sözü t→ç səsdəyişməsi və ilkin uzanma yolu ilə "u" səsinin diftonqlaşması nəticəsində tol//tul~ tuul~çuul~çual~ çuval xəttilə yaranmışdır"[1]. A.Hacıyev "doxarlayı" şəklində transkripsiya etdiyi sözün semantikasından bəhs edəndə isə problemə tam yeni prizmadan yanaşır. Dəqiq desək, "...Bütün misra şöyle düzeltilmelidir: Doharlayı koduğum yağı yurdu "İhtiyarlayıp kaldığım düşman yurdu", - deyən T.Tekinin qənaətlərini qəbul etmir və belə bir ümumiləşdirici fikir söyləyir: "...bütövlükdə "doxar" sözünü "doğma adam, yoldaş" mənasında açıqlamaq olur. T.Tekindən fərqli olaraq, "qoduğum" sözünü "qaldığım" mənasında deyil, elə abidənin digər məqamlarında olduğu kimi (məsələn: bir yasduqda baş qoduğum) "qoyduğum" mənasında başa düşürük. Odur ki, misranı "Yoldaş kimi qoyduğum yağı yurdu" kimi anlamaq soylamanın məqsədinə daha uyarlı görünür"[2].

Göründüyü kimi, haqqında bəhs etdiyimiz misraların həm transkripsiyası, həm də yozumu ilə bağlı fikir müxtəlifliyi var. Bəri başdan deyək ki, bu fikirləri söyləyənlərin hər biri qorqudşünaslıqda öz dəsti-xətti ilə tanınır. Amma bu da var ki, bir sıra faktlar problemə yenidən qayıtmağı diktə edir. Bu cür faktları isə aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

− M.Kaşğarinin "Divan"ında "silah" anlamlı "tolum" sözünün rəngarəng məna çalarlarının izah olunması: "ər tolum mandı" = "adam silah qurşandı" (II cild, səh.56); "ol yağıka tolum anuttı" = "o yağıya qarşı silah hazırladı"; "Tolum anutsa, kulun bulur, Tolum unutsa, bulun bulur" = "Silah hazırlayan qulun, dayça tapar, silahı unudan əsir olar" (I cild, səh.256, 257); "Kamuğ tolmun tokuştılar//Kılıç kınka küçün sığdı" = "Bütün silahlarla toqquşdular// Qılınc qına güclə sığdı" (I cild, səh.232,

[1] A.Hacıyev. "Dədəm Qorqud kitabı": oxunuşlar, açımlar. Bakı,2007,səh.134-135.
[2] Yenə orada, səh.137.

233); “tolumluğ ər” = “silahlı adam” (I cild, səh.477)... Bu cür çoxsaylı faktlar “tolum”la “Kitab”dakı “yaraq” sözünü sinonimik vahidlər kimi təqdim etməyə imkan verir. Bu da assosiativ olaraq başqa bir detalı yada salır: müasir dilimizdəki “yar-yaraqlı” sözü ilə “Kitab”ın dilindəki “tol-tolara” ifadəsi təkcə semantikasına yox, həm də formasına görə eyni xətdə birləşir. Bu cür oxşarlıqları başqa müstəvidə nəzərdən keçirək: Azərbaycan dilinin qərb şivələrində “toxmağa bənzər ağac” mənasında “tolamazda” sözü işlənməkdədir. Bu sözün forma və semantikası barədə K.Ramazanov maraqlı bir şərh verir: “tolomazda//tolamazdı// tulamazda //tulamazdı – ağacın əl çatmayan budaqlarından meyvələri yerə tökmək (salmaq) üçün boyca gödək, vəzncə ağır, toxmağa bənzər ağac (Bir tolamazda at cö:z tökülsün; Tulamazda ağaj belə atıllar, ona deiller tulamazda)[1]. Deməli, “toxmağa bənzər ağac” anlamlı “tolamazda” sözünün “tola” hissəsi həm “Kitab”ın dilindəki “tol-tolara” ilə, həm də M.Kaşğarinin “Divan”ındakı “tolum”la səsləşir, üçbucağın tərəflərindən biri kimi görünür. Bu oxşarlıqları belə sistemləşdirmək olar: “Kitab”da: tol-tolara; M.Kaşğarinin “Divan”ında: tolum (silah); Azərbaycan dilinin qərb şivələrində: tola(mazda) (toxmağa bənzər ağac). Belə bir qarşılaşdırma isə “Kitab”dakı “tol-tolara” sözünü silahla bağlı sözlər cərgəsində təqdim etməyə imkan verir.

− M.Kaşğarinin “Divan”ında “qayıdanda geri alınmaq üzrə savaş zamanı əsgərin minməsi üçün xaqan tərəfindən verilən at” anlamlı “tuğrağ” (I cild, səh.450) sözü ilə haqqında bəhs etdiyimiz “duxarlıyı” sözünün fonetik tərkib və semantika baxımından oxşarlığı; tuğrağlıyı – duxarlıyı (aşağıdakı şərhlərə bax);

− “Kitab”ın dilində “ox atmağa başlamaq” anlamlı “oxa girmək” (Azğun dinlü kafər buŋaldı, oxa girdi. D-133), eləcə də “düşmən arasına girmək”, “döyüşə girmək” anlamlı “yağıya girmək” frazemləri işlənir ki, bu da “tol-tolara girdigim” birləş-

[1] Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri. Bakı, 1967, səh.240.

məsi ilə səsləşir, hətta ümumi semantik tutum baxımından eyni yuvaya daxil ola bilir;

– “Tol-tolara girdim” misrası ilə başlanan parçada öz yayına müraciət edən Beyrək sanki gördüyü işlər barədə hesabat verir. Burada həlledici kod isə belədir: Beyrək ilk dəfə yağı yurdunda gördüyü məşhur yayına işarə edir.

Fikrimizcə, yuxarıdakı faktlar mübahisəli oxunuş və yozumlara müəyyən qədər işıq sala bilər. Amma həmin sözlərin izahı ilə bağlı bütün detallar daha aydın görünsün, - deyə aşağıdakıları təqdim edirik:

Silah anlamlı “tolum” sözünün, eyni zamanda “ox atmağa başlamaq” anlamlı “oxa girmək” və “düşmən arasına girmək” anlamlı “yağıya girmək” ifadələrinin forma və semantikası istər “tul tulara” (O.Ş.Gökyay, M.Ergin, H.Araslı), istərsə “tul tolara” (Zeynalov-Əlizadə), istərsə də “tul tolada” (Ş.Cəmşidov, A.Hacıyev) deyil, məhz “tol-tolara” (S.Əlizadə) şəklində transkripsiyanın düzgün olduğunu qeyd etməyə imkan verir. Bu məqamda bərpa üsulundan istifadə yerinə düşür: “tol-tolumlara” (silahlara). Bizcə, “tol-tolara” ifadəsi “tol-tolumlara”nın qısaldılmış forması, daha doğrusu, şifahi nitqin transkripsiyası kimi görünür: tol-tolumlara=tolara. Burada “lum” hecasının düşməsi açıq-aydın şəkildə görünür. Bu cür heca düşümü (qaplologiya) isə Azərbaycan dili şivələrinin əksəriyyəti baxımından səciyyəvidir: qarğıdalı= qardalı... Bəs onda “tol-tolara girdigim” (silahlara girdiyim, silahlanaraq döyüşə başladığım) misrasının semantik yükü nəyi işarələndirir? Fikrimizcə, bu misranın semantikası birbaşa Beyrəyin ilk döyüşünü əks etdirən parça ilə bağlanır. Belə ki, həmin döyüşdən əvvəl Baybörənin tacirləri Boz oğlanı (Beyrəyi) köməyə çağırır. Boz oğlan da tacirlərin sözünü yerə salmır, kafirləri qılıncdan keçirərək öldürür: “Hə dedigimi yetürüŋ geyünimlən mənim şahbaz atımı gətürüŋ ... Bazırganlar dəxi öglərinə düşdi, qulağız oldı... Bir-iki demədi, kafərlərə qılıc urdı. Baş qalduran kafərləri öldürdi, ğəza eylədi. Bazırganlarıŋ malın qurtardı (D-72). Bu parça isə yuxarıda təqdim etdiyimiz ikinci misranın məna yükü ilə bağlı yeni

fikirlər söyləməyə imkan verir. İlk olaraq qeyd edək ki, parçanın ümumi semantik yükü Drezden nüsxəsindəki yazılış şəklini (D-109[2]) "tuladarı", "toladarı", "tolar əri", "tulu avarı", "tula dəri" şəklində yox, məhz "tolararı" formasında transkripsiya etməyə imkan yaradır. Bu cür transkripsiya isə, bir tərəfdən, M.Kaşğarinin "Divan"ındakı "tolumlug ər" (silahlı adam) (I cild, səh.477) ifadəsi ilə səsləşir. Digər tərəfdən, "toraları" oxunuş formasının "tolar" hissəsi S.Əlizadənin, "arı" hissəsi isə M.Erginin transkripsiyası ilə üst-üstə düşür. Burada da ilkin söz formasının fonetik dəyişikliyə uğramasından bəhs etmək olar: qeyd etdiyimiz kimi, "tolar" ("tolumlar"ın qısaldılmış forması) sözü "silahlar" mənasına uyğun gəlir. Bu baxımdan "tolar əri//tolar arı = tolararı" modelindəki "tolararı" sözü "silahlara cavabdeh olan şəxs" və ya hər cür silahla silahlanmış ər (döyüşçü, igid)" mənasında götürülə bilər. Deməli, "tolararı" sözü "tol-tolara girdigim" (silaha girdiyim, döyüşə girdiyim) birləşməsinin məntiqi davamı kimi işlənərək birbaşa "qodığım" (qovduğum) sözü ilə bağlanır, daha doğrusu, feli birləşmənin asılı tərəfi kimi çıxış edir. Bu da, qeyd etdiyimiz kimi, "Baş qaldıran kafərləri öldürdi, ğəza eylədi..." (D-72) cümləsinin semantikası ilə səsləşir. Digər tərəfdən, bu cür zəncirvari bağlılıq "şahinçini" (Zeynalov-Əlizadə), "toxar xalqı" (Ş.Cəmşidov), "ihtiyarlamak" (T.Tekin), "yoldaş kimi" (A.Hacıyev) və s. mənalarda izah olunmuş "duxarlıyı" (bu cür oxunuş formasını məqbul hesab edirik) sözünü "tuğrağlıyı" (xaqan tərəfindən verilən ata minən əsgər) sözünün fonetik dəyişikliyə uğramış variantı hesab etməyə əsas verir: birincisi, ona görə ki, "tuğrağlıyı" (Drezden nüsxəsində "duxarlıyı") sözü "tol-tolara girmək" (silaha girmək, döyüşə girmək) ifadəsi və "tolararı" (hər cür silahla silahlanmış ər – döyüşçü, igid) sözünün məntiqi davamı kimi işlənib. Yəni semantik dinamikada dördüncü söz kimi çıxış edir: ikincisi, "tuğrağlıyı" sözü də "qodığım" (qovduğum) sözünə idarə əlaqəsi ilə bağlanıb, konkret desək, həmin birləşmədə asılı tərəf kimi çıxış edir; üçüncüsü, "tuğrağlıyı" sözü də "...kafərləri öldürdi, ğəza eylədi" (D-72) cümləsinin semantik yükü ilə səsləşir; dördüncüsü, "tuğrağlıyı"

sözü fonetik tərkibcə “doxarlıyı” oxunuş formasına çox yaxındır, daha doğrusu, “doxarlıyı” forması “tuğrağlıyı” sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantı kimi görünür: tuğrağlıyı – duxarlıyı. Buradakı t→d, ğ→x səsəvəzlənmələri dilimiz üçün səciyyəvidir: müq.et: tər-dər; qabığ-qabıx (nümunələr Azərbaycan dili şivələri ilə bağlı materiallardan götürülüb). Yaxud həmin sözün “rağ” hecasındakı səslərin yerdəyişmə ilə işlənməsi (tuğğarlıyı) və yanaşı işlənmiş iki “ğ” səsindən birinin düşməsi (tuğğarlıyı-tuğarlıyı) dilimiz üçün məqbul hesab olunan hadisələrdəndir: müq.et: -gəc-cəg //-cək; -ğac-cağ//-caq; kiçikcik-kiçicik (burada söz ortasındakı “k” samiti tələffüzlə bağlı olaraq düşüb). Deməli, “duxarlıyı” yazılış şəkli “tuğrağlıyı” sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantı kimi götürülə bilər. Bu da istər-istəməz belə bir fikri reallaşdırır: “Tolararı, duxarlıyı qodığım” misrası hər cür silahla silahlanmış döyüşçünü (igidi), xaqan atına minəni qovduğum” mənasında yozula bilir. Bu isə “Kitab”ı n dilində “yağı qovmaq” hadisəsini əks etdirən cümlələrlə eyni xətdə birləşir: “Qanturalı baqdı gördi kim, bir kimsənə yağıyı öginə qatmış, qovar” (D-195).

“Yağı yurdu əlümdə qıl kişlim ayğır malı” misrası da tacirlərin soyulması və kafirlərin Beyrək tərəfindən öldürülməsindən sonrakı hadisələrlə səsləşir. Yeri gəlmişkən, təqdim etdiyimiz misradakı “yurdu” sözü mətnə daha yapışıqlı görünür (bu mənada həmin yazılış şəklini “yordu” deyil, “yurdu” şəklində transkripsiya etmiş O.Ş.Gökyay, M.Ergin, H.Araslı və A.Hacıyev haqlıdır). Belə ki, Beyrək hamını heyrətləndirən, məşhur yayını məhz yağı yurdunda görüb: “mərə bazirganlar, bu ayğırı və dəxi bu **yayı** və bu gürzi maŋa verin” – dedi” (D-72). Bu hadisənin düşmən torpağında (yağı yurdunda) baş verdiyi “Kitab”da aydın şəkildə, həm də bir neçə dəfə ifadə edilib: “Evnik qalasının beş yüz kafiri üzərimizə qoyıldı” (D-71); “Əgər sənin oğluŋ olmasaydı, bizim malımız Gürcüstanda getmişdi, həpümiz tutsaq olmuşdı”, - dedilər” (D-74). Burada xüsusi olaraq vurğulayaq ki, hər iki cümlə Beyrək üçün təkcə ayğır və gürz yox, həm də “yay” almış tacirlərin dilin-

dən verilib. Burada assosiativ olaraq başqa bir detal yada düşür: **tacirlərin malı kafirlər tərəfindən qarət olunur:** “Bazırgan aydır: “... Dan-danışux kafər malın Oğuz bəglərinə gətürür idik... beş yüz kafəri üzərimizə qoyıldı... Malımızı, rizqimizi yağmaladılar, gerü döndilər...” (D-71); **Beyrək tacirlərin malını kafirlərin əlindən alır:** “Baş qaldıran kafərləri öldürdi, ğəza eylədi. Bazırganlarıŋ malını qurtardı” (D-72). Bu qarşılaşdırma onu deməyə əsas verir ki, **Beyrək həm də ona veriləcək “yayı” xilas edib.** Belə bir nəticə isə başqa bir hökmü reallaşdırır: “yağı yurdu”, “qıl kişli” kimi ifadələrin Beyrəyin dilində işlədilmə (yuxarıdakı misra nəzərdə tutulur) səbəbləri məhz bu cür detallar kontekstində araşdırılmalıdır. Digər tərəfdən, həmin misradakı “qıl kişlim” ifadəsi Beyrəyin düşmən yurdunda tacirlərdən minnətlə almaq istəmədiyi, atası Baybörənin yanında isə hədiyyə kimi aldığı “yayı” işarələndirir. Deməli, Beyrək ilk dəfə düşmən yurdunda gördüyü yayın kirişinin nədən düzəldildiyini də yadına salır. Maraqlıdır ki, semantik dinamika sonrakı misralarda məhz “qıl kişlim” ifadəsinin assosiativliyi ilə davam etdirilir: ayğır malı = yay; ayğır verib yay üçün boğma kiriş almaq. Bu tipli söz və birləşmələrə mətn daxilində diqqət yetirək:

“Yağı yurdu əlümdə qıl kişlim,
ayğır malı.
Ayğır verüb aldığım,
tozlu qatı yayım.
Buğa verüb aldığım boğma kirişim” (D-109)

Bu misralardakı sözlərin hər biri “yay”la bağlı işlədilib ki, bu da “yay”ı müxtəlif bucaqlardan təyin edir. Misralarda “ayğır” sözünün iki dəfə işlənməsi də maraq doğurur. Bu məqamda A.Hacıyevin “Kitab” və digər mənbələrə istinadən söylədiyi fikirlər yada düşür: “Demək olar ki, bütün araşdırıcılar bu sözləri eyni anlamda “erkək cins at” mənasında dərk etmişlər. Bizcə, birinci mənada “ayğır” sözü “erkək təkə”, “erkək dağ keçisi” mənasında işlənmişdir... abidənin dilində yayın məhz erkək təkə buynuzun-

dan düzəldilməsi ehtimalımızın doğruluğuna dəlalət edir: Avcına sığmayan ələüklü oğlı//Ərdil təkə buynuzundan qatı yaylı"[1].Birinci misradakı "yağı yurdu" ifadəsi isə, qeyd etdiyimiz kimi, Gürcüstanı, bir də Evnik qalasını işarələndirir. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, "yaxşı ərməğanlar Rum elindən – İstanbuldan alınıb. Bu da təsadüfi deyil. Belə ki, "Oğuz insanı alış-veriş, ticarət mərkəzləri olan şəhərlərin topoqrafiyasına, onun marginal aspektinə yaxşı bələd idi. Baybörə bəg sakral nəsnələrin – "yaxşı ərməğanların" gətizdirilməsi üçün bəzirganları uzaq şəhərə - Rum elinə, İstanbula göndərir"[2].

Sonuncu misrada birinci növ təyini söz birləşməsinin asılı tərəfi kimi işlənmiş "boğma" sözünün hansı mənada işlənməsi, demək olar ki, müəyyənləşdirilməyib. Konkret desək: O.Ş.Gökyay belə təqdim edib: boğaz ağrısı, boğan, boğmaca, kuşpalazı, boğaz iltihabı, tık – nefeslik" (İstanbul, 2000). Burada təkcə onu qeyd edirik ki, müəllif istinad etdiyi lüğətlərdə "boğma" sözünün qarşısında hansı sözü görübsə, elə onu da tərtib etdiyi lüğətinə daxil edib. Əgər belə olmasa idi, müəllif "boğma kiriş" birləşməsindəki "boğma" sözünün izahında ilk söz kimi "boğaz ağrısı" birləşməsini yazmazdı; Zeynalov-Əlizadə nəşrində "boğan" şəklində sadələşdirilib ki, bu da semantika baxımından "kiriş"lə tam bağlanmır: "Buğa verib aldığım boğan kirişim" (Bakı, 1988, səgh.161); "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti"nə isə daxil edilməyib. Daha doğrusu, yalnız "boğma çıqarmaq" ifadəsi cüzi fonetik dəyişmə ilə təqdim olunub: boğma çıqarmaq – boğma çıxarmaq" (Bakı, 1999, səh.38). Bu cür izahla razılaşmaq olmaz. Çünki ən azı bu ifadənin "qarğış əlaməti olaraq iki əlini qabağa gətirərək yumruq göstərmək" və ya "boğma xəstəliyinə tutulmaq" mənasında işləndiyi qeyd oluna bilərdi. Yeri gəlmişkən, O.Ş.Gökyay da bu ifadənin semantik yükünü dəqiq göstərməyib (İstanbul, 2000, səh.178)...

[1] A.Hacıyev. "Dədə Qorqud kitabı": oxunuşlar, yozumlar. Bakı, 2007, səh.138

[2] R.Kamal. "Dədə Qorqud kitabı"nın xronotop strukturu. Dədə Qorqud günü. XIV Elmi sessiyanın materialları. Bakı, 2014, səh.61.

Fikrimizcə, “boğma kiriş” ifadəsindəki “boğma” sözü “boğmaq” felindən yaranmış isim kimi “tarım”, “tarım çəkilmiş” mənasındadır ki, bu da “kiriş” sözünün semantikası ilə birbaşa bağlanır: boğma kiriş = tarım çəkilmiş kiriş; kirişi (yay ipini) tarım çəkərək yaya bağlamaq: müq.et: kirişlə yayı boğmaq – iplə çuvalın ağzını boğmaq; kəmərlə beli boğmaq. Təsadüfi deyil ki, V.V.Bartold da “boğма” sözünü məhz qeyd etdiyimiz mənada başa düşüb: с тугой тетивой (boğma kiriş – tarım çəkilmiş kiriş) (göstərilən mənbə: səh.44). Burada Azərbaycan-monqol söz paralellərini sistemli şəkildə təhlil süzgəcindən keçirmiş Ə.Abdullayevin bir qarşılaşdırmasını eynilə təqdim etmək lazım gəlir: monqolca: baqlas, book; rusca: упаковать; Azərbaycanca: bağlamaq, bəzən **boğmaq** da bu mənada işlənir”[1]. Bu fakt da “boğma kiriş” birləşməsindəki “boğma” isminin məhz çoxmənalı “boğmaq” feli əsasında yarandığını təsdiq edir.

“Buŋlu yerdə qodım-gəldim
Otuz doqquz yoldaşım, iki arğışım! – dedi” (D-109)

Bu misraların semantik yükü onu deməyə əsas verir ki, Beyrək kafir düşərgəsində dustaqlıqda qalan otuz doqquz yoldaşına işarə edir, onları xatırlayır. Beyrəyin dilindən verilmiş sonuncu misra da mətnin əvvəlki hissələri ilə birbaşa bağlanır: “Otuz toquz yigidlən Beyrək tutsaq getdi” (D-90); “Otuz toquz yigidim əmanəti, mərə kafər!” (D-100). Təhkiyəçinin (birinci cümlə) və Beyrəyin (ikinci cümlə) dilindən verilmiş bu nümunələr dediklərimizi qüvvətləndirir. Burada bir qarşılaşdırmaya ehtiyac duyulur: haqqında bəhs etdiyimiz parçanın yalnız son iki misrasında silaha, silahdan istifadəyə birbaşa işarə edilmir. Daha dəqiqi, belədir:

− üçüncü misrada: qıl kışli = at qılından düzəldilən yay kirişi (Yağı yurdu əlümdə qıl kişlim);

− dördüncü misrada: ayğır malı = təkə buynuzundan yay (ayğır malı);

[1] Ə.Abdullayev. Azərbaycan dili məsələləri. Bakı, 1992, səh.316.

− beşinci misrada: ayğır verib yay almaq (Ayğır verüb aldığım). Bu ifadənin tərkibindəki verib (verüb) sözü barədə A.Hacıyev maraqlı bir açıqlama təqdim edir: “Bu sözün “verüb” variantında yazılıb oxunmasına baxmayaraq, boydakı hadisələrin məntiqinə uyğun tərzdə “urub” kimi oxunub mənalandırılmasını daha düzgün hesab edirik; Beyrək yayını at verməklə deyil, yağı üzərinə at salmaqla – hücum etməklə qazanır”[1]. Qeyd edək ki, müəllifin fikirləri, bir tərəfdən, həmin parçanın üçüncü misrasındakı “Yağı yurdu” ifadəsinin semantik tutumu ilə səsləşirsə, digər tərəfdən də birinci misradakı “tol-tolara” ifadəsi silahla bağlıdır – qənaətini qüvvətləndirir;

− altıncı misrada: tozlu qatı yay = (tozlu qatı yayım);

− yeddinci misrada: boğma kiriş = tarım çəkilmiş kiriş; buğa verib boğma kiriş almaq (Buğa verüb alduğum boğma kirişim).

Bu faktlar həmin parçanın ilk iki misrasında oxunuşu və yozumu mübahisəli olan sözlərlə bağlı təqdim etdiyimiz arqumentləri qüvvətləndirir. Belə ki, yuxarıda yeddi istiqamətdə qruplaşdırdığımız söz və ifadələrin hamısı silahla (yayla) bağlı olduğu kimi, ilk iki misranın anlaşılmasını çətinləşdirən sözlər də məhz silahla, döyüşlə bağlıdır:

− tol-tolara girmək = silaha (silahlara) girmək, döyüşə girmək;

− tolararı – hər cür silahla silahlanmış ər (döyüşçü, igid);

− duxarlıyı = tuğrağlıyı (tuğarlıyı) = xaqan tərəfindən verilən ata minən əsgər.

Bu cür qarşılaşdırma bir həqiqəti də xüsusi olaraq vurğulamağa imkan verir: parçadakı söz və ifadələrin əksəriyyəti məhz silah və döyüşlə bağlı olan sözlər cərgəsində birləşir. Bu da “Kitab”, ümumən qəhrəmanlıq eposları üçün xarakterik cəhətlərdəndir.

[1] A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu. I kitab, Bakı, 2014, səh.77.

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA SİLAH VƏ SİLAH HİSSƏLƏRİNİN ADLARI TARİXİ-LİNQVİSTİK MÜSTƏVİDƏ

Qorqudşünaslıqda silah adları, eləcə də döyüş geyimlərinin adları tarixi-linqvistik baxımdan kompleks və sistemli şəkildə araşdırılmayıb. Heç şübhəsiz ki, bu problemi həll etməklə bir sıra məsələlərə aydınlıq gətirmək olar. Məsələn: qədim türk tarixi, xüsusən də türk hərb sənəti üçün səciyyəvi olan silah növlərinin ümumi mənzərəsi daha dolğun canlandırıla bilər; silah adlarında daşlaşmış şəkildə yaşayan arxaik dil vahidləri aşkarlanar; türk mənşəli, eyni zamanda alınma silah adlarının “Kitab” və digər qədim türk mənbələrindəki yeri və rolu barədə dəqiq fikirlər söyləmək olar; bir sıra obrazlı ifadələrin məhz silah adlarının assosiativliyi ilə yaradıldığı müəyyənləşər... Elə buna görə də ilk olaraq aşağıdakılara diqqət yetirmək lazım gəlir:

– “Kitab”dakı silah adlarının bir hissəsi Orxon-Yenisey abidələri, eyni zamanda M.Kaşğarinin “Divan”ı üçün də səciyyəvidir: “Kitab”da: qılıç, ox, sügü...; Orxon-Yenisey abidələrində: kılıç, ok, sünüg...; M.Kaşğarinin “Divan”ında: kılıç, ok, sünqü...;

– “Kitab”dakı silah adlarının əksəriyyəti türk mənşəlidir: qılıc, yay, ox, dəpər, sügü... Bu sistemdə alınma sözlər çox azdır: gürz (fars), qəbzə (ərəb. dəstə, qulp);

– “Kitab”da intensivliyi ilə fərqlənən silah adlarının bir qismi müasir ədəbi dilimizdə işlənməsə də, şivələrimizin əksəriyyətində mühafizə olunur: sapand, taraqa... Burada bir detalı da qeyd etmək lazım gəlir: Borçalı toponimləri sistemindəki “Sadaqlı” oykoniminin apelyativi “Kitab”dakı “sadaq” (oxqabı) sözü ilə eyni xətdə birləşir ki, bu da silah adının toponimik vahiddə daşlaşmış şəkildə yaşadığını təsdiqləyir;

– “Kitab”ın dilində bir sıra hərbi terminlərin həm də şəxs adı kimi işlənməsinə təsadüf edilir: oq+çı=oqçı = Oqçı (Əŋsə qoca oğlı Oqçı); yay (silah adı) = Yayxan keşiş oğlı; dəmür tonlu =

Dəmür Tonlu Mamaq ... Bu cür adlar müasir türk, o cümlədən Azərbaycan antroponimikası baxımından da səciyyəvidir: Qılınc, Qılıncxan, Kaman, Kamandar, Gürzalı...; Burada bir məqam da yada düşür: “qılınc” apelyativi İsa Hüseynovun “İdeal” romanında ləqəb kimi müşahidə olunur: Qılınc Qurban;

− “Kitab”da təsvir olunan qılıc, yay-ox, sapan, dəpər, sügü kimi silah adları qədim türk hərb sənətinin atributları kimi çıxış edir;

− Rus dilindəki türk mənşəli sözlər sırasında silah və silah hissələrinin adları xüsusi yer tutur: саадак, топор, кинжал… Rus dilinə türk dillərindən daxil olmuş bu tip sözlərin hər biri “Kitab”dakı forma və semantikasına uyğundur: sadaq, dəpər, xəncər...

− “Kitab”dakı çoxsaylı obrazlı ifadələrin tərkibində silah adları açıq-aydın şəkildə görünür: qılıcı altından keçmək, qılıc qınını doğramaq, ıldız kibi parlayıb gələn kafir cidası, oxa sancılmaq, qurulu yaya bəŋzər çatma qaş, buynızı almas cida kibi buğa... Türk poetik təfəkkürü ilə yoğrulmuş bu ifadələrin hər birində silah adlarının məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış etməsini və ya bunların hər birinin məhz silah adlarının assosiativliyi ilə yaranmasını başqa faktlarla təsdiqləməyə ehtiyac qalmır. Burada o da vurğulanmalıdır ki, təqdim etdiyimiz obrazlı ifadələrə “Kitab”ın hər səhifəsində rast gəlinir. Bu da təsadüfi hesab oluna bilməz. Çünki “Kitab”, hər şeydən əvvəl, qəhrəmanlıq eposudur. Yeri gəlmişkən, müasir dilimizdəki “qılıncının dalı da kəsir, qabağı da”, “qılınca sarılmaq”, “yaya dönmək”, “ox atıb yayını gizlətmək” və s. kimi çoxsaylı frazeoloji vahidlər də “Kitab”la səsləşir, sanki onların hər biri “Kitab”ın poetik strukturundan süzülüb gəlib;

− “Kitab”da silah adlarından əvvəl işlənmiş sözlər silah barədə dolğun təəssürat yaradır: qara polad uz qılıc, altmış tutan köndər, qarğu talı sügü, qayın oq, ağca tozlu qatı yay... Silah adlarının bu cür təqdimi sılahın nədən və necə hazırlanması barədə dəqiq nəticələr çıxarmağa imkan verir. Yəni silah adlarından əvvəl işlənmiş sözlərin informasiya tutumu çox dərin və zəngindir.

Qorqudşünaslıqda daha çox epitetlər başlığı altında öyrənilən belə ifadələrin semantikası, görünməyən tərəfləri həm də digər mənbələr kontekstində araşdırılmalıdır... Bütün bunlar “Kitab”dakı silah adlarının hər birinə ayrılıqda münasibət bildirməyi diktə edir. Bu mənada “Kitab”dakı silah adlarının aşağıdakı kimi səciyyələndirilməsini məqsədəuyğun hesab edirik:

Yaraq. “Kitab”ın dilində intensivliyi ilə fərqlənən “yaraq” sözü barədə Ə.Dəmirçizadə yazır: “Yaraq – “Kitabi-Dədə Qorqud”da ümumən hər cür “əhtac – gərək – alət” mənasında işləndiyi halda, Azərbaycan dilində bu məna daralmış, yəni müasir dildə ancaq “silah” mənasını ifadə edən bir söz kimi işlənir”[1]. Bu fikir digər dilçilər tərəfindən də müdafiə olunur. Amma “Kitab”dakı “yaraq” sözünə bir neçə prizmadan yanaşmaq lazım gəlir: silah da daxil olmaqla hər cür hazırlıq mənasında: av yarağı. “Çün av yarağı oldı, kim atın ögər, kim qılıcın, kim çəküb ox atmağın ögər” (D-237); mühüm bir işə hazırlıq mənasında: dügin yarağın görmək (toy hazırlığı görmək). “Ağır dügin yarağın gördi” (D-89); yaraq görmək (hazırlıq görmək). “Bazırganlar yaraq gördilər” (D-95); “yaraqlu” düzəltmə sifəti daxilində məhz “silah” mənasında: yaraqlu (silahlı). “Yaraqlu altmış adam seçiŋ, varsunlar, tutıb gətirsinlər” (D-263); qoşa söz formasında: yadaq-yaraq (yataq-yaraq; silah da daxil olmaqla hər cür hazırlıq görmək). “Yadağı-yarağilə yola girdi” (D-202); frazeoloji vahid daxilində: baş yarağı eləmək (başına çarə eləmək, başını qorumaq...). “Baş yarağıŋ eyləŋ, üzəriŋüzə yağı gəlür” (D-243); Maraqlıdır ki, “yaraq” sözü “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində yalnız “silah” mənasında təqdim olunub (Bakı, 1999, səh.103).

H.Məmmədov isə “yaraq” sözünü “Kitab” və müasir Azərbaycan dili kontekstində araşdıraraq düzgün nəticələr söyləmişdir: “Yaraq sözü də xalq deyimində “Dədə Qorqud” eposundakı geniş, bir neçə mənalığını saxlamışdır. Belə ki, “yaraqlandı getdi”, “üstündə yarağın varmı?”, “yaraqsız çölə çıxma” və s. kimi deyimlər-

[1] Ə.Dəmirçizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959, səh.145.

də “yaraq” birbaşa silah mənasını daşıyır. Ancaq “yüz gün yaraq, bir gün gərək” atalar sözündə “yaraq” həm silah, həm də ehtiyac, gərək, “yar-yaraqlı adamdı”, “saxla bir gün yarağın olar”, “yarağın aşırsa apar” və s. dedikdə yaraq sözü ehtiyac, gərək mənasında işlənir”[1]. Burada bir detalı da qeyd etmək zərurəti yaranır: “Kitab”ın dilində “yaraq” ismi əsasında yaranmış feillər işlənməyib. Azərbaycan dili şivələrinin əksəriyyətində isə kök morfemi “yaraq” olan feillər üstün mövqedə görünür: yaraqlanmaq, yaraqlandırmaq, yaraqlandırılmaq, yaraqlatmaq... Maraqlıdır ki, şivələrimizdə bu tipli feillər əsasında yaranmış isimlər də mühafizə olunmaqdadır: yaraqlanma, yaraqlandırma, yaraqlandırılma, yaraqlatma...

Qılıc. Qorqudşünaslıqda bu sözün işlənmə tezliyi belə göstərilir: “173 dəfə “qılıc”, 1 dəfə “qılınc” şəklində”[2]. Drezden nüsxəsinin 267-ci səhifəsindəki “وىلجنك” yazılış şəklinin transkripsiyası ilə bağlı fikirlərə 2002-ci ildə bu cür şərh vermişdik: “...M.Erginin nəşrində “kılıcınuŋ”, F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində isə “qılıncınıŋ” (Qılıncının belçağına yabışdı kim, bunı çırpa, gördi kim, əlində qopuz var) şəklində verilmişdir. Bu faktlara istinad etsək, “Kitabi-Dədə Qorqud”da qılıc//qılınc paralelliyindən bəhs etməliyik... “Qılıc” sözü ilə bağlı yuxarıda təqdim etdiyimiz yazılış şəklinə diqqət yetirək: Həmin yazılış şəklində cəmi bir “ن” hərfi var. Bu hərf isə “ج” hərfindən əvvəl yox, sonra yazılmışdır. Deməli, həmin yazılış şəkli “qılıncınıŋ” deyil, “qılıcınıŋ” şəklində oxunmalıdır. Onu da qeyd edək ki, “qılıc” sözü ilə bağlı təqdim etdiyimiz yazılış şəklinə oxşar yazılışlar F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən hazırlanmış “Tənqidi mətn” hissəsinin hər bir səhifəsində (qılıc sözü iştirak edən cümlələr nəzərdə tutulur) “qılıc” kimi transkripsiya edilmişdir...”[3]. Digər tərəfdən, Azərbaycan dilinin qərb şivələrində “qılıc” formasında mühafizə olunan həmin söz qədim türk mənbələrində də “qılınc” yox, “kılıç” şəklindədir:

[1] H.Məmmədli. Dünyanı düşündürən “Dədə Qorqud”. Bakı, 1999, səh.313.
[2] A.Məmmədova. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı, 2009, səh.18.
[3] Əzizxan Tanrıverdi.“Kitabi-Dədə Qorqud” və Qərb ləhcəsi.Bakı,2002,səh.47-48.

Orxon-Yenisey abidələrində: kılıç; M.Kaşğarinin "Divan"ında: kılıç; Nəsiminin "Divan"ında: qılıc" (Həqdən əzəli qılıc belümdə...)... Deməli, "Kitab"da qılıc//qılınc paralelliyindən deyil, bu sözün 174 dəfə həm də "qılıc" şəklində işlənməsindən bəhs etməliyik. Amma bu da var ki, bir sıra cümlə modellərində "qılıc" sözünün ellipsisə uğradığı açıq-aydın görünür. Məsələn, "Mərə, bənim oğlım başmı kəsdi, qanmı dökdi" (D-74); "Baş kəsmədiŋ, qan dökmədiŋ" (D-125)... Bu tip cümlələrdə "qılıc" sözünün ellipsisə uğramasına elə "Kitab"ın dili kontekstində nəzər salaq: "...qılıc çalub baş kəsdügim yerləri göstərəyim" (D-126). Müqayisə və qarşılaşdırmalar göstərir ki, "Kitab"ın dilində tərkibində "başın kəsmək" ifadəsi işlənmiş cümlələrdə hətta qılıc (qılınc) sözü işlənməsə belə, yenə də söhbət "başın" məhz qılıncla kəsilməsindən gedir (yuxarıdakı cümləyə bax: qılıc çalmaq→baş kəsmək). Belə cümlələr isə "Dastan"ın dilində kifayət qədərdir. Qazan xanın dilindən verilmiş sonuncu cümlə də dediklərimizi arqumentləşdirir: "Başın kəs!" (D-302). Bütün bunlar, yəni "Kitab"ın dilində "qılıc" sözünün 174 dəfə işlənməsi, eləcə də onlarca cümlə modellərində "qılıc" sözünün ellipsisə uğraması belə bir həqiqəti söyləməyə imkan verir: "Kitab" "qılıc" sözü müstəvisində daha böyük və zəngin görünür ki, bu da təsadüfi deyil. Çünki "Kitab", hər şeydən əvvəl, qəhrəmanlıq eposudur.

"Qılıc" sözünün assosiativliyi "Kitab"ın dilində işlənmiş **balçaq, qın, qəbzə, yılmaq** kimi sözlərə də münasibət bildirməyi diktə edir: qılıncın dəstəyi, sapı, qəbzəsi anlamlı "**balçag"** sözü "Kitab"da cəmi dörd dəfə işlənib: "Qılıcınıŋ balçağı qan odaya gəldi" (D-194); "Gördilər kim, bu gəlin kişiniŋ qılıncınıŋ balçağı qanlu, oğlı görünməz" (D-194);

Burada bir məqamı da qeyd edək ki, Drezden nüsxəsinin 268-ci səhifəsindəki yazılış şəkli (balçaq sözünün yazılışı nəzərdə tutulur) Zeynalov-Əlizadə nəşrində (Bakı, 1988) "belçağ" formasında transkripsiya olunub: "Qılıncının **belçağına** yabışdı kim, bunı çırpa, gördi kim, əlində qopuz var" (səh.114). Bu cür oxunuş forması S.Əlizadə nəşrində eynilə saxlanılıb (Bakı, 2000,

səh.102). O.Ş.Gökyayın nəşrində isə (İstanbul, 2000) "balçağına" şəklində verilib. M.Ergin də "balçağına" oxunuş formasını məqbul hesab edir (Ankara, 1958). A.Məmmədova "belçağ" oxunuş formasını əsas götürərək yazır: "...bizcə, o, (yəni "belçaq" sözü – Ə.T.) "arxa, son" mənasını verən və hələ DLT-də "qamçının ucu" anlamında rast gəldiyimiz bel və çağı sözlərindən əmələ gələn mürəkkəb sözdür. Bu leksik vahid qədim sözlərimizdəndir... A.Dilaçar bulqar türkcəsindən slavyan bulqarcasına keçən "bilərzik" mənalı **belcuq** kəlməsini misal göstərir"[1]. Maraqlı mülahizələrdir. Amma eynilə qəbul etmək olmaz: birincisi, ona görə ki, həmin yazılış şəklini qorqudşünasların əksəriyyəti məhz "balçağı" formasında oxuyub; ikincisi, bel (arxa) və çağı leksemlərinin qovuşması nəticəsində "belçağı" sözü yaranmışdır – fikri məntiqli görünmür, müəllifin əlavə olaraq arqument kimi gətirdiyi "belcuq" sözü də bunu təkzib edir; üçüncüsü, "Kitab"ın dilindəki "balçaq" sözünün kök və şəkilçi morfemləri M.Kaşğarinin "Divan"ındakı "bal" (ban) kök morfemi və çak (-çaq) şəkilçi morfeminin semantikası ilə eyni xətdə birləşir. M.Kaşğarinin "Divan"ında göstərilir: "Bakdı: koy bandı=qoyun bağlandı. Bir bağla bağlanan hər şey üçün belə deyilir. Banır-banmak. "n" hərfi "l" hərfindən çevrilmişdir (II c., səh.53); -çak, -çək, -çuk, -çük şəkilçisi "Divan"da təkcə isimlərdən isim yaradan şəkilçi kimi yox, həm də feillərdən isim düzəldən şəkilçi kimi verilib: ör+çük (kəkil), bürün+çük (şal, kəlağayı) (I c., səh.166, 247). Bu qeydlər "Kitab"dakı "balçaq" sözü qılıncın dəstəyi, bağlanan yeri, sapı, qəbzəsi mənasında işlənib – qənaətini qüvvətləndirir. Əlavə edək ki, "Koroğlu" eposunda qılıncla bağlı "balçaq" yox, məhz "dəstə" (dəstək) sözü işlənib: "Koroğlu Qıratı minəndən sonra əynindəki kürkü çıxartdı, Misri qılıncının dəstəsindən yapışdı"; "xəncər, qılınc və s. kəsər silahları qoymaq üçün qab" anlamlı **"qın"** sözü "Kitab"da yalnız qılıncla bağlı işlədilib (qorqudşünaslıqda həm də "xəncər" qabı mənasında təqdim olunur): 8 dəfə "qın" şəklində

[1] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası. Bakı, 2009, səh.152-153.

sadə söz kimi, 1 dəfə “qınlu”, 3 dəfə isə “qınsuz” düzəltmə sifətləri daxilində: “Zülfüqarıŋ qınilə qəbzəsi ağac” (D-55)... “Anda eki qılıc var: biri qınlu, biri qınsuz” (D-230)... Burada “qın” sözünün ellipsisə uğramasından da bəhs etmək mümkündür. Belə ki, “Qız aydır: “Qılıcıŋ geydir, yigit, murad ver, murad al, sarılalım!” (D-260) cümləsindəki “qılıc geydirmək” ifadəsi məhz qılıncla bağlıdır, qılıncın qına qoyulması mənasındadır. Yəni burada həmin ifadənin məcazi mənada işlənməsi ilə bağlı fikir yürütməyə ehtiyac qalmır. Bu mənada F.Zeynalov və S.Əlizadə həmin cümləni düzgün sadələşdirib: “Qız dedi: “Qılıncını qınına qoy, igid, murad ver, murad al, bir-birimizə sarılaq” (Bakı, 1988, səh.210)...; “Kitab”ın dilində işlənmiş ərəb mənşəli, bir şeyin tutulacaq yeri, qulpu, dəstəsi anlamlı **“qəbzə”** sözünə bir neçə prizmadan yanaşmaq lazım gəlir: qılıncın dəstəyi mənasında: “Zülfüqarıŋ qınilə **qəbzəsi** ağac!” (D-56). Bu cümlədəki “zülfüqar” İmam Əlinin qılıncının adıdır, “qəbzə” də qılınca aiddir, yəni “Zülfüqarıŋ qəbzəsi”, “Əlinin qılıncının dəstəyi” mənasındadır; yayın dəstəyi mənasında: “Qəbzəsindən yay eki para oldı” (D-108); məcazi mənada: bir evin, bir ailənin, bir nəslin dirəyi. “Dünlügü altun ban evimiŋ qəbzəsi oğul!” (D-52). Yeri gəlmişkən, F.Parənci “Kitab”ın dilində “qəbzə” sözünün yalnız məcazi mənada işləndiyini göstərir ki, bu da həqiqətə uyğun deyil (bax: “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.58). Belə ki, “Kitab”da “qəbzə” sözü təkcə məcazi yox, həm də həqiqi mənalarda işlənib (yuxarıdakı nümunələrə bax). Burada o da vurğulana bilər ki, “Kitab”ın dilində ərəb mənşəli “qəbzə” sözü türk mənşəli “balçaq” sözünün sinonimi kimi çıxış edir; qılıncının tiyəsi anlamlı **“yılmaq”** sözü “Kitab”da cəmi bir dəfə işlənib: “Qara polat uz qılıclar çalındı, yılmağı düşdi (D-63). O.Ş.Gökyay həmin sözü “yılmaq” yox, “yılman” şəklində oxuyub və belə bir şərh verib: “yılman – bir silahın , bir alətin ucu, yaxud kəskin tərəfi, qılıncın uca yaxın olan yuxarı qismi, qılıncın iki ağızlı ucu; qılıncın, kamanın, bıcağın, mizrağın ağzı və ya ucu” (İstanbul, 2000, səh.303). Buradakı fikirləri eynilə qəbul etmək olmaz:

birincisi, Drezden nüsxəsindəki həmin yazılış şəklini (səh.63) “yılmanı” deyil, yılmağı, yaxud yelmağı şəklində transkripsiya etmək mümkündür. Həm də bu cür oxunuş formalarını H.Araslı (yelmağı), S.Əlizadə (yılmağı) kimi qorqudşünaslar düzgün hesab edirlər; ikincisi, “yılmağı” sözü “Kitab”da kamanın, bıçağın, mizrağın yox, məhz qılıncın ağzı, tiyəsi mənasında işlənib; üçüncüsü, Zeynalov-Əlizadə nəşrində “yılmağı düşmək” ifadəsi “tiyəsi korşalmaq” şəklində sadələşdirilib (Bakı, 1988, səh.148) ki, bu da mətnin semantikası ilə səsləşir.

Qeyd etdiyimiz kimi, “Kitab”ın dilində “qılıc” intensivliyi ilə fərqlənən sözlərdəndir. “Kitab”ın poetik strukturunda onun əhatə dairəsi o qədər genişdir ki, haqqında bir-iki kəlmə deməklə kifayətlənmək olmur. Bu mənada “qılıc” sözünə müxtəlif bucaqlardan yanaşmaq lazım gəlir. Məsələn, belə:

− “Kitab”ın dilində “qılıc” daha çox sadə söz formasında işlənmişdir: “Kəndü **qılıcıŋ** qınına soqdı” (D-230); bir sıra düzəltmə feillərdə “qılıc” sözü kök morfemi kimi çıxış edir; qılıclamaq (qılıncla vurmaq). “Tayıŋ namərd Aruz qaqdı, Beyrəgi oturduğu yerdə **qılıcladı**” (D-300), “qılıclamaq” (qılıncla vuruşmaq, döyüşmək). “...sərpə-sərpə meydanda qılıclaşdılar” (D-250); “qılıc” sözünün assosiativliyi ilə yaranmış frazeoloji vahidlər “Kitab”ın dilində üstün mövqedə görünür: qılıcı altından keçmək (günahının bağışlanılmasını istəmək). “Qılıcı altından keçdi” (D-119); oturduğı yeri qılıcla almaq (döyüşərək ad qazanmaq, qılıncına hörmət etdirməyi bacarmaq). “...bu oturan bəglər hər biri oturduğı yeri qılıcıilə ətməgilə alubdur” (D-254). Bu cümlədə iki frazem qovuşuq vəziyyətdədir: oturduğı yeri qılıcıilə almaq; oturduğı yeri ətməgilə (çörəyi ilə) almaq. Mətnin sonrakı hissələrində həmin frazemlərin qovuşuq vəziyyətdə olması açıq-aydın şəkildə görünür: “Mərə, sən başmı kəsdiŋ, qanmı tökdüŋ, acmı toyurduŋ, yalıncığmı tonatdıŋ! (D-254).

Təqdim etdiyimiz frazemlərin sintez şəklində təzahürünü belə modelləşdirmək olar: oturduğı yeri qılıcıilə almaq = baş kəsmək, qan tökmək; oturdığı yeri ətməgilə almaq=ac toyurmaq,

yalıncıq tonatmaq. Bu isə o deməkdir ki, qılıncla ad qazanmaq, eləcə də çörəklə ad qazanmaq frazemləri "Kitab"ın dilində nisbətən başqa formada, həm də qovuşuq vəziyyətdə işlənib; qılıcından görmək (döyüşünü, savaşını qəbul etməmək, bəyənməmək). "Qılıcumdanmı gördi, süfrəmdənmi gördi?" (D-11); qılıcına toğranmaq. Andların tərkibində işlənmiş bu frazem (Mərə qavat qızı, mən qılıcıma toğranayım, oxuma sancılayım! – D-260) "verdiyi sözü yerinə yetirməyənin, vəd edənin özünə ölüm arzulaması (əslində, özünə qarğış etməsi) mənasındadır. K.Əliyev həmin frazemin semantikasından bəhs edərkən[1] "qılıca toğranmaq = ölüm mənə haldır!" tezisini irəli sürür ki, bu da islamiyyətdən əvvəlki inamların semantik yükü ilə səsləşir; qılıcdan keçmək (qılıncla öldürmək). "Yedi kafər bəgi qılıcdan keçdi" (D-120); qılıc qının toğramaq (döyüş arzulamaq). "Qara polad uz qılıcum qının toğrar" (D-248); qılıc quşanmaq (belinə qılınc bağlamaq). "Oğul da qılıc quşanur baba ğeyrətiçün" (D-131); yalın qılıc tutmaq (siyirilmiş qılıncının baş kəsmək üçün tam hazır vəziyyətdə saxlanması). "Altı cəllad əŋsəŋdə yalıŋ qılıc tutar//Ğafillicə görklü başıŋ kəsər" (D-187)... Bu frazeoloji vahidlərin hər biri Azərbaycan dilinin, ümumən Oğuz qrupu türk dillərinin zənginlik göstəriciləri kimi çıxış edir;

− Oğuz igidləri Qazan xana döyüşə hazır olmaları barədə hesabat verərkən işlətdikləri ilk söz məhz "çal qılıcıŋ"dır: "Çal qılıcıŋ, ağam Qazan, yetdim!" – dedi" (D-60); "Çal qılıcıŋ, xanım Qazan, yetdim!" – dedi" (D-151)... Bu tip cümlələrdə Oğuz dövlətçiliyinin qüdrəti, türk hərb sənətinin zənginliyi yaşayır. Müqayisələr göstərir ki, "ağam", "xanım" kimi müraciət formalarının semantik tutumu çox dərindir: "Burada "ağam" hərbi müraciət forması kimi Qazan xanın hərbi rütbəsinin hamısından yüksəkliyini bildirir və bu cinah komandirlərinin sərkərdəyə raportu kimi səslənir"[2]. Eyni zamanda bu cür raportlarda semantik dinamikanın

[1] K.Əliyev. Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu". Bakı, 2011, səh.12.
[2] T.Hacıyev."Dədə Qorqud kitabı": tariximizin ilk yazılı dərsliyi.Bakı,2014,səh.40.

“çal qılıcıŋ” ifadəsi ilə başlanmasını da təsadüfi hesab etmək olmaz. Belə ifadələr ən azı Atillanın müqəddəs qılıncını yada salır: “Atillanın hakimiyyət simvolu sapından yerə sancılmış şəkildə tapılan müqəddəs bir qılınc idi. Atilla bu qılıncı tapdıqdan sonra yer üzünə hökm etməyi tanrı tərəfindən alnına yazılmış bir qədər (alın yazısı – tale, qismət, qədər – Ə.T.) kimi qəbul etmiş və bundan sonra hərəkətlərini buna görə tənzimləmişdir...”[1]. “Qılınca and içmə” ilə bağlı detallara S.Vurğunun “Vaqif” pyesində də rast gəlinir: “Eldar: And için qılınca!... Əsgərlər qılınca and içirlər. Vuruşma davam edir...”;

– “Kitab”ın “müqəddimə” hissəsindəki atalar sözləri və zərbi-məsəllər sırasında tərkibində “qılıc” sözü işlənənlər diqqəti xüsusi olaraq cəlb edir:

Qara polad uz qılıcı çalmayınca qırım dönməz;
Çalub-kəsər uz qılıcı müxənnətlər çalınca, çalmasa yeg!;
Çala bilən yigidə oqla qılıcdan bir çomaq yeg!;
Qılıc çaldı, din açdı şahi-mərdan Əli görkli.

Təqdim etdiyimiz bu deyimlərin hər biri boylardan süzülüb gələn məntiqi nəticələr kimi çıxış edir. Burada yalnız sonuncu deyimi boylardakı bəzi misralarla qarşılaşdırmaqla kifatətlənirik: müqəddimədə: “Qılıc çaldı, din açdı şahi-mərdan Əli görkli” –

II boyda: “Zülfüqarıŋ qınilə qəbzəsi ağac!” (D-56);

XI boyda: “Məhəmmədin dini eşqinə qılıc urdım” (D-277). Qarşılaşdırılan nümunələrin eyni semantik şaxədə birləşdiyi açıq-aşkar şəkildə görünür (bu cür nümunələrin “Kitab”a sonradan əlavə edildiyi qorqudşünaslığa çoxdan bəllidir);

– “Kitab”da qılınc, at və qəhrəman obrazları bir-birini tamamlayır ki, bu da qəhrəmanlıq eposları üçün ən səciyyəvi cəhətlərdəndir: “Əgrəgi zindandan çıqardılar. Saçı-saqalını yüldilər. Bir at, bir qılıc verdilər” (D-265-266). Bu cəhət alqış dualarında da qabarıq şəkildə görünür. Belə ki, “at” və “qılıc” sözləri işlənmiş

[1] Bahəddin Ögəl. Türk mifologiyası. I cild, Bakı, 2006, səh.333.

misralar ardıcıl olaraq sıralanıb ki, bu da bütövlükdə həmin misraları eyni semantik şaxədə birləşdirir: “Çaparkən ağ-boz atıŋ büdrəməsün! Çalışanda qara polat uz qılıcıŋ güdəlməsün” (D-154). Bu misraların ümumi semantik yükü də qılınc, at və qəhrəman obrazlarının vəhdətdə təqdim olunduğunu təsdiqləyir;

− “qılıc” qəhrəmanı səciyyələndirən ən mühüm vasitələrdən biri kimi çıxış edir: Oğuz igidi Qaraca çoban öz əyri başlı çövkanını kafirin qılıncından üstün hesab edir: “Qılıcuŋı nə ögərsən, mərə kafər! Əgri başlu çokanımca gəlməz maŋa!” (D-41); Kafir Bəkil oğlu Əmranın böyük və iti qılıncını gödək adlandıraraq onu aşağılamaq istəyir: “Qara polad uz qılıcı gödək oğlan” (D-247)... Burada qılıncın aşağılanmasını bir bədii priyom kimi qəbul etmək lazımdır;

− sintaktik bütövlərdə silahların adı çəkilərkən ilk olaraq “qılıc” sözünün verilməsi təsadüfi deyil. Bu, həmin dövrlərdə qılıncın ən əsas silah olduğunu qabarıq şəkildə göstərir:

“...Qara polad uz qılıcıŋ maŋa vergil,
Ğafillücə başlar kəsim səniŋçün!
Qarğu talı sügüŋi maŋa vergil,
Köksündən ər sancayım səniŋ içün!
Ağ yeləklü ötkün oxıŋ maŋa vergil,
Ərdən ərə keçirəyim səniŋ içün!...” (D-245-246)

Göründüyü kimi, sintaktik bütövdə qəhrəmanın əvvəlcə qılınc, sonra isə süngü və ox istəməsi poetik şəkildə canlandırılıb. Bu cəhət digər parçalarda da açıq-aşkar şəkildə görünür:

“...Qara polad uz qılıcı gödək oğlan!
Əlindəki sügüsi sınıq oğlan!
Ağ tozlu yayı gedə oğlan!..” (D-247)

Kafirin dilindən verilmiş bu parçada da bir silah növü kimi əvvəlcə qılıncın adı çəkilir, semantik dinamika məhz “qılıc” sözünün assosiativliyi kontekstində davam etdirilir: kafir Oğuz igidinin silahlarının zəifliyinə işarə edir: Oğuz igidinə qılıncı gödək, sün-

güsü sınıq, yayı nazik, - deyərək onu aşağılamaq istəyir. Oğuz igidinin – Bəkil oğlu Əmranın dilindən kafirə ünvanlanmış parçaya nəzər salaq:

“...Qara polad uz qılıcum qının toğrar.
Qarğı talı sügüm nə bəgənməzsən,
Köksüŋ dəlüb gögə pırlar.
Ağca tozlu qatı yayım zari-zari iŋlər,
Sadaqda oxum kişin dilər...” (D-248)

Bu parçadakı silah adlarının təqdimi də (qılıc→sügü→ yay→ox) dediklərimizi, yəni “semantik dinamika məhz “qılıc” sözü ilə başlanır” tezisini qüvvətləndirir. Çünki Bəkil oğlu Əmran ilk olaraq qınını doğrayan qılıncını, sonra isə zar-zar inləyərək oxunu istəyən yayını və yay kirişini diləyən oxunu tərifləyir (əvvəlki səhifələrə bax);

− Oğuz düşüncəsinə görə, iti qılınc müxənnətin, yaramazın əlində olmamalıdır: “Çalub-kəsər uz qılıcı müxənnətlər çalınca, çalmasa, yeg!” (D-4). Bu məqamda bir detal yada düşür: Beyrəyi qılıncla öldürən Aruz ən müxənnət obraz statusunda çıxış edir: “...Aruz qara polad uz qılıcın dartub Beyrəgiŋ sağ oyluğın çaldı, qara qana bulaşdı...” (D-297);

− döyüş meydanları, daha doğrusu, Oğuz igidlərinin düşmənə qalib gəldiyi yerlər məhz “qılıc çalub baş kəsdigüm” feli birləşməsinin ümumi semantik yükü kontekstində canlandırılır: “...qılıc çalub baş kəsdügim yerləri göstərəyim. Kafər sərhəddinə Cızığlara, Ağlağana, Gögcə tağa aluban çlqayın...” (D-126);

− Oğuz igidi mərddir, cəsurdur, hətta qılıncdan belə qorxmur. Qazan xan “Qılıcından saparım yoq!” – deyirsə, Basat da Təpəgözün qınsız qılıncından nəinki qorxur, əksinə, onu ağılla ələ keçirir və Təpəgözü məhz həmin qılıncla öldürür: “Basat qaqıb yerindən turı gəldi. Buğra kimi Dəpəgözi dizi üzərinə çökürdi. Dəpəgözüŋ kəndü qılıcilə boynını urdı...” (D-233-234);

− “Kitab”da düşmən bayrağının qılıncla yerə salınması xüsusi olaraq qabardılır. Burada maraq doğuran əsas cəhətlərdən

biri budur ki, kafir bayrağını qılıncla vurub yerə salan təkcə Oğuz kişiləri deyil, həm də Oğuz qadınlarıdır: “Qazan bəgüŋ qartaşı kafəriŋ tuğilə sancağı qılıcladı” (D-64); “Boyı uzun Burla xatun qara tuğın kafəriŋ qılıcladı, yerə saldı” (D-153). Sonuncu cümlənin semantikası həm də ona görə dərin və zəngindir ki, kafirin qara bayrağını qılınclayaraq yerə salan Oğuz elinin birinci xanımı, xanımlar xanımı Burla xatundur. Yeri gəlmişkən, Oğuz cəmiyyətində Burla xatun tək deyil. Onun Səyrəyin xatunu, Selcan xatun kimi baş kəsməkdə, qan tökməkdə israrlı olan silahdaşları var. Bu, onların dilindən verilmiş cümlələrdə aydın şəkildə görünür: Səyrəyin xatununun dilində: “Şər xəbər gətürəniŋ başın kəsəm” (D-261); Selcan xatunun dilində: “...Ğafillücə səniŋ başıŋ mən kəsəyinmi?” (D-196);

− müdriklər müdriki, el ağsaqqalı Dədəm Qorqud sayılıb-seçilən Oğuz igidlərinin belinə qılınc bağlayır: “Dədəm Qorqud himmət qılıcın belinə bağladı...” (D-236). Bu cümlənin semantik yükü belə yozula bilər: Vətən basılmazdır. Çünki onun Dədə Qorqud kimi yol göstərəni, Bəkil kimi düşmənə qan udduran igidləri var;

− xərac kimi göndərilmiş “qılıc” tabe olmamaq, döyüşə çağırış mənasını ifadə edir ki, bu da əşyavi yazının ən gözəl nümunələrindən biri kimi səciyyələndirilə bilər: “Toquz tümən Gürcüstanıŋ xəracı gəldi; bir at, bir qılıc, bir çomaq gətürdilər” (D-235);

“Kitab”ın müqəddiməsində xilafətin dördüncü xəlifəsi Əlinin qılınc çalmasına işarə edilir ki, burada da semantik dinamika “qılıc çalmaq” ifadəsi ilə başlanır: “Qılıc çaldı, din açdı şahimərdan Əli görkli//Əlinin oğulları – peyğəmbər nəvələləri” (D-6). Sonuncu cümlədəki ərəb mənşəli “nəvalə” sözünü O.Ş.Gökyay bəxşiş, bəhrə, pay anlamlı söz kimi izah edib (İstanbul, 2000, səh.262). Zeynalov-Əlizadə nəşrində “nəvalə” kimi transkripsiya olunsa da, “nəvə” şəklində sadələşdirilib (Bakı, 1988, səh.130). Həmin yazılış şəklini V.V.Bartold da “nəvə” (внук) mənasında başa düşüb (göstərilən əsəri, səh.12). Biz isə belə bir qeyd vermişik: “...izahlarda “Kitab”da işlənməyən nəvə, nəticə, quda, bibi

kimi qohumluq bildirən sözlərdən də istifadə olunur” (Dədə sözü işığında. Bakı, 2014, səh.58).

Müqayisə və qarşılaşdırmalar göstərir ki, Zeynalov-Əlizadə nəşrində ərəb mənşəli “nəvalə” sözünün fars mənşəli “nəvə” şəklində sadələşdirilməsi yerinə düşmür və ya bu cür sadələşdirməni şərti olaraq qəbul etmək olar;

− “Məhəmmədin dini eşqinə qılıc urdım” (D-277). Bu cümlə Oğuz cəmiyyətinin ikinci şəxsi, nüfuz sahibi Qazan xanın dilindən verilib. Nə qədər qəribə görünsə də, bu cümlənin ümumi semantik yükü ilə islam dinini sonradan qəbul etmiş azərbaycanlılar üçün deyilən “qılınc müsəlmanı” ifadəsi eyni semantik şaxədə birləşir. Baxmayaraq ki, həmin misrada başqa xalqlara işarə edilir. Həm də bu cür detallar “Kitab”a sonradan əlavə edilib. X.Xəlillinin fikirləri də dediklərimizi təsdiqləyir: “Xilafət hakimiyyətinin ilk illərindən oğuzlar arasında daha geniş tərənnüm obyektinə çevrilən dastanlardan biri “Dədə Qorqud kitabı” – Azərbaycan oğuznamələri olmuşdur... Azərbaycan oğuznamələrinə yüksək xalq məhəbbəti olduğundan dastanlardan İslam dinini yaymaq məqsədi ilə istifadə olunub; oğuznamələrə İslam əlavələrinin bir səbəbi də budur”[1]. T.Hacıyev bu cür məsələlərə “Kitab”ın mətni və İslam dini kontekstində aydınlıq gətirib: “Görünür, həmin düzəlişlər bu əlavələrin nəticəsidir ki, kilsəni uçurub məscid tikirlər, keşişləri öldürüb, əzan verirdilər (bunları dastana islamçı əlavəsi saymaq gərəkdir)”[2]. Burada bir daha “qılınc müsəlmanı” ifadəsinə qayıtmaq lazım gəlir: M.Adilov bu ifadəyə müxtəlif bucaqlardan yanaşıb: əvvəlcə diqqəti ərəblərin Azərbaycanı işğal etməsinə yönəldib: “...Azərbaycan 90 illik mübarizədən sonra istila edilərək ərəb xilafətinin tərkibinə qatılmışdı. Əhalinin müqaviməti nəticəsində İslam çox ləng yayılırdı. Tarix boyu ərəb-

[1] X.Xəlilli. Dədə Qorqud oğuznamələrinin yaranma tarixi və digər oğuznamələrlə paralellərin dövrü və səbəbləri. Bakı, 2007, səh.31.

[2] T.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: tariximizin ilk yazılı dərsliyi. Bakı, 2014, səh.50.

lərə və onların dininə qarşı çıxışlar baş vermişdir". Sonra isə fikrini müxtəlif bədii əsərlərdən gətirdiyi nümunələrlə gücləndirib. Məsələn, Ə.Haqverdiyevin "İt oyunu" hekayəsindən belə bir parça təqdim edib: "Mən N.qəzasının pristavı idim. Qılıncımın dalı da kəsirdi, qabağı da. Bir gün adam döydürməsə idim, gecə yata bilmirdim. Əvvələn, bu yerin camaatına **qılınc müsəlmanları deyərlər**. Bunların ki, bellərindən bir gün dəyənək əskik oldu, qudurub yollarından çıxarlar"[1];

– "Kitab"da obrazlılığın fonetik, leksik və qrammatik səviyyələrdə təzahüründə "qılıc" sözünün assosiativliyi, məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış etməsi qabarıq şəkildə görünür. Faktlara müraciət edək:

– **obrazlılığın fonetik səviyyədə təzahüründə:** heç şübhəsiz ki, burada "q" səsi ilə başlayan "qılıc" sözünə görə alliterasiyadan bəhs etmək lazım gəlir. "Kitab"ın dilində ahəngdarlıq yaradan belə alliterasiyalar isə kifayət qədərdir: "Qara polat uz qılıcın belinə quşandı" (D-31) – qara, qılıc, quşanmaq (q-q-q); "Qara polat uz qılıcum qının toğrar" (D-248) – qara, qılıc, qın (q-q-q); "Oğul da qılıc quşanur baba ğeyrətiçün" (D-131) – qılıc, quşanmaq, ğeyrət (q-q-ğ); "Qara qılıcın quşandı" (D-148) – qara, qılıc, quşanmaq (q-q-q). Qılıncla silahlanmaq mənası ifadə olunmuş bu cümlədə hər üç söz "q" səsi ilə başlanır, hər üç söz qalın saitlidir ki, bu da assonans yaradır. Ən əsası isə həmin cümlədəki alliterasiya da, assonans da məhz "qılıc" sözünün assosiativliyi ilə yaradılıb;

– **obrazlılığın leksik səviyyədə təzahüründə:** "Kitab"ın dilindəki bir sıra epitet, təşbeh və mübaliğələrin tərkibində "qılıc" sözünün həlledici fiqur kimi çıxış etdiyi aydın şəkildə görünür. Məsələn, epitetlərdə: qara polat uz qılıc... Qara polat uz qılıcım ələmə alayınmı?" (D-13); yüzi dönməz qılıc. "Yüzi dönməz qılıcum ələ aldım" (D-277); çalub-kəsər uz qılıc. "Çalub-kəsər uz qılıcı müxənnətlər çalınca, çalmasa yeg!" (D-4); göy polad (burada

[1] M.Adilov. Niyə belə deyirik. Bakı, 1982, səh.107.

“qılıc” sözü ellipsisə uğrayıb). “Yanındağı gög poladıŋı maŋa vergil, yigit!” (D-149). Buradakı “gög polad” epitetinin semantik yükünü müxtəlif mənbələr, xüsusən də M.Kaşğarinin “Divan”ı kontekstində araşdırmış B.Abdulla maraqlı mülahizələr irəli sürür: “...Bu böyük bilgin (M.Kaşğari – Ə.T.) “Göy dəmir geri durmaz” atalar sözünü “Göy dəmir boş durmaz” anlamında, yəni “Toxunduğu hər şeyi kəsir” tək açıqlamış və demişdir ki, bu atalar sözünün ifadə etdiyi başqa bir anlam daha vardır: Qırğız, Yabaku, Qıpçaq kimi başqa boyların xalqı aralarında bir şey üzərinə and içdikləri və ya sözləşdikləri zaman dəmirə sayğı göstərmək üçün qılıncı qınlarından çıxarırlar. Və yanlamasına olaraq önlərinə qoyarlar. Bundan sonra da qılınc üzərinə belə and edərlər: “Bu göy girsin, qızıl çıxsın. Bunun da mənası: “Əgər sən sözündə durmazsan, bu göy rəngdəki qılınc sənin qanına bulanaraq qızıl çıxsın və səndən öcünü alsın. Çünki türklər dəmiri ulu və qutsal sayırlar”[1]. M.Kaşğarinin “Divan”ına istinadən söylənmiş bu fikirlər “Kitab”ın dilindəki “qılıcına toğranmaq” andına da aid edilə bilər. Belə ki, “Divan”dakı “Bu göy girsin, qızıl çıxsın” andı ilə “Kitab”dakı “qılıcına toğranmaq” ifadəsi eyni semantik şaxədə birləşir. Təşbehlərdə: başı tob kibi yerə düşmək. “...qara polat uz qılıcı əŋsəsinə eylə çaldı kim, başı tob kibi yerə düşdi” (D-211); başı top kibi kəsilmək. “Ol gün bir qiyamət savaş oldı, meydan tolu baş oldı; başlar kəsildi top kibi” (D-63); mübaliğələrdə. qılıncla qılını kəsə bilməmək. “Qara polad uz qılıclar kəsən qılını kəsdirmədi” (D-221). Bu cümlədə mübaliğə ilə yanaşı, “q” səsinin alliterasiyası da müşahidə olunur: qara, qılıc, qıl (q-q-q). Daha doğrusu, həmin cümlədə alliterasiya ilə mübaliğə sintez şəklindədir. Bu da, qeyd etdiyimiz kimi, məhz “qılıc” sözünün assosiativliyi ilə reallaşdırılıb...;

− **obrazlılığın qrammatik səviyyədə təzahüründə**: “Kitab”ın dilindəki bir sıra cümlə modellərində “qılıcla” sözünün **ellipsisə** uğrayaraq işləndiyi aydın şəkildə görünür: “Baş kəsmədiŋ,

[1] B.Abdulla. “Kitabi-Dədə Qorqud”da rəng simvolikası. Bakı, 2004, səh.117-118.

qan tökmədiŋ” (D-125) tipli cümlələrdə “qılıcla” sözü işlənməsə də, asanlıqla bərpa oluna bilir (əvvəlki səhifələrə bax). Müqayisə və qarşılaşdırmalar onu deməyə əsas verir ki, belə cümlələrdə obrazlılığın qüvvətləndirilməsi həm də ellipsisə uğramış “qılıcla” sözü ilə bağlıdır; hər şeydən əvvəl, şifahi ədəbiyyat nümunəsi olan “Kitab”ın dilində **inversiya** ilə işlənmənin üstün mövqedə görünməsi təbii qarşılanır. Əslində, bu tip əsərlərdə inversiyadan şərti olaraq bəhs etmək lazımdır. Bu mənada burada cəmi bir nümunə təqdim etməklə kifayətlənmək olar: “Çal qılıcıŋ, xanım Qazan, yetdim!” – dedi” (D-151). Bu cümlədəki “çal qılıcıŋ” ifadəsinin inversiya ilə işlənməsini də şərti olaraq qeyd edirik.

Yuxarıda təqdim etdiklərimiz “qılıc” sözünün “Kitab”ın poetik strukturunda xüsusi rola malik olduğunu müxtəlif bucaqlardan təsdiqləyir. Amma bu heç də o demək deyil ki, “Kitab”dakı “qılıc” sözünün bütün tərəflərinə işıq sala bildik. “Kitab”ın sirli-sehirli dünyasında “qılıc” sözü və onun assosiativliyi ilə işlənmiş dil vahidlərində gizli məqamlar, heç şübhəsiz ki, var. Yəqin ki, bu mövzuya yenidən qayıtmalı olacağıq... Burada yekun olaraq sonrakı dövr ədəbiyyatımızda tərkibində “qılıc” (qılınc) sözü işlənmiş bəzi nümunələri təqdim etməklə kifayətlənirik:

“Oğuznamə”də:

Qılıc yarası önəlür, dil yarası önəlməz.

Q.Bürhanəddinin “Divan”ında:

...Qanda əgri var isə tutmağıl dəq.
Saiqə, qoç **qılıcı** toğrar isə.

İ.Nəsiminin “Divan”ında:

Gəhi müflis olub gülxanə düşmüş,
Gəhi qüdrət **qılıcını** çaladur.

M.Füzulinin “Leyli və Məcnun” poemasında:

Səyyarədən aldı mehr meydan,
Çaldı **qılıcın,** götürdü qalxan.

"Koroğlu" dastanında:

Qoyun bədöylər kişnəsin,
Misri qılınclar işləsin,
Kimi tənab **qılınc**lasın!
Kimimiz düşman üstünə.

İraq türkmanlarının "Arzu-Qənbər" dastanında:

Düşmən gəldi tabır-tabır düzüldü,
Alnımıza qara yazı yazıldı,
Tifəg icad oldu, mərdlik pozuldu,
Əgri qılınc qında paslanmalıdı.

Qazax xalqının "Qrak-Mamay" eposunda:

Tört jasına kelqende,
Beline **kılış** bayladı...

S.Vurğunun "Ala gözlər" şeirində:

Yenə **qılıncını** çəkdi üstümə:
Qurbanı olduğum o ala gözlər...

M.Müşfiqin "Məbədlər çökərkən" şeirində:

İnsanların başı qalmaqaldadır,
"Əcəl **qılıncları** çalhaçaldadır..."

Giya Paçxataşvılının şeirlərində:

Qılınc tuş oldu qına,
Ellər döndü qaçqına.
Saç yolmaqla iş aşmaz
Qına, özünü qına.

Bu nümunələrdə "qılınc" sözünün semantik yükü, rəngarəng məna çalarları qabarıq şəkildə görünür. Bu da o deməkdir ki, "qılınc" sözü təkcə "Kitab" yox, ümumən ədəbiyyatımızdakı poetik siqlətli vahidlərdəndir.

Yay. Heç şübhəsiz ki, burada ilk olaraq fəsil anlamlı "yay"la silah anlamlı "yay" sözünün işlənmə məqamlarına diqqət

yetirmək lazımdır. Faktlara müraciət edək. “Kitab”da fəsil anlamlı “yay” sözü yalnız düzəltmə sözlər daxilində müşahidə olunur. Bu tip sözlər isə, əsasən, bunları əhatə edir: yayla (yaylaq). “Oğuz bir gün yaylaya köçdi (D-214); yaylaq (dağ yeri). “Qarşu yatan qara tağı sorar olsam, yaylaq kimüŋ?” (D-102); yaylamaq (yay günlərini keçirmək). “Qarşu yatan qara tağlar istər olsa, el yaylar” (D-145); yaylam (yaylaq yeri). “Yaylamında Oğuz elinin qondurmadı” (D-221).

Müqayisə və qarşılaşdırmalar “Kitab”ın poetik strukturunda fəsil anlamlı “yay” deyil, silah anlamlı “yay” (ox atmaq üçün yarımdairə şəklində əyilib ucları tarım iplə birləşdirilmiş ibtidai silah) sözünün intensiv şəkildə işləndiyini qabarıq şəkildə göstərir. Faktlara müraciət edək: “yay” daha çox sadə söz formasında işlənib: “Bir ağ tozlu qatı **yay** aldılar” (D-70); “Mərə Beyrəgiŋ yayı vardır, gətüriŋ!” (D-108); yayı olan, yay daşıyan anlamlı “yaylı” düzəltmə sifətinin tərkibində müşahidə olunur: yaylı. “... dəmür **yaylı** Qıpçaq Məlikə qan qusdıran...” (D-60); bir sıra ifadələrin tərkibində tərəflərdən biri kimi çıxış edir: **yay çəkmək.** Əlbəttə, “yay” ox atmaq üçün çəkilir. Bu mənada “yay çəkmək” assosiativ olaraq “ox atmaq” ifadəsini yada salır. Bu ifadələr “Kitab”ın dilində də məhz ardıcıl şəkildə işlənib: “Yay çəkmədüŋ, ox atmadıŋ” (D-125). Şübhəsiz ki, başqa cür ola da bilməz. Ancaq bu da var ki, bəzən ikinciyə görə (ox atmaq) birincinin (yay çəkmək) ellipsisə uğramasına təsadüf olunur: “Babam at səgirdişimə baqsun, qıvansun; ox atışıma baqsun, güvənsün; qılıc çalışıma baqsun, sevinsin!” (D-22). Bu cümlədə ellipsisə uğramış “yay” çəkişimə” (yay çəkməyimə) ifadəsinin yeri açıq-aydın görünür, həm də asanlıqla bərpa oluna bilir. Bəzən isə hər iki ifadənin inversiya ilə işlənərək obrazlılıq yaratması müşahidə olunur: çəkəyim yayı, atayım oxı. “Andan Beyrək aydır: “Bəglər, sizüŋ eşqiŋizə çəkəyim yayı, atayım oxı”, - dedi” (D-109). Bu cür inversiya ilə Beyrəyin ən gərgin, ən dramatik anları obrazlı şəkildə canlandırılıb. Sintaktik bütövdəki “Beyrək yayı gördigində yoldaşların andı, ağladı” (D-108) cümləsi də Beyrəyin gərgin, sarsıntılı anlar yaşadığını

açıq-aydın şəkildə göstərir. Beyrəyin gərgin anları isə məhz oxla üzüyü vurub, paraladıqdan sonra qurtarır: “Beyrək oqla yüzügi urdı, paraladı. Oğuz bəgləri bunı göricək əl-ələ çaldılar, gülüşdilər” (D-109). Burada yekun olaraq onu da qeyd edək ki, müasir dilimizdəki “ “açaram sandığı, tökərəm pambığı” ifadəsi formasına görə “Kitab”ın dilindəki “çəkəyim yayı, atayım oxu” (çəkim yayı, atım oxu) ifadəsi ilə səsləşir. **yay tartışmaq** (qarşılıqlı olaraq yay çəkmək, bir-birinə ox atmaq). Bu ifadə “Kitab”ın dilində cəmi bir dəfə işlənib: “Ağca tozlu qatı yaylar tartışaydıq//Ağ yeləklü ötkün oxlar atışaydıq” (D-249); **yay söykənmək** (yaya söykənmək: adlıq halda işlənmiş “yay” sözü yönlük hal mövqeyində çıxış edib). “Oğlı Uruz qarşusında yay söykənib turtardı” (D-123). Zeynalov-Əlizadə nəşrində həmin söz təşbeh kimi sadələşdirilib: yay kimi söykənmək. “Oğlu Uruz qarşısında yay kimi söykənib durmuşdu” (Bakı, 1988, səh.166). O.Ş.Gökyay isə “yaya dayanmaq” mənasında izah edib (İstanbul, 2000, səh.308). Fikrimizcə, “yay söykənmək” ifadəsi həm də ayıq-sayıq dayanmaq, veriləcək əmrə tam hazır olmaq mənasında yozula bilər; **yay dayanmaq.** “Bayındır xanıŋ qarşusında oğlı Qarabudaq yay tayanub turmışdı”. Drezden nüsxəsinin 67-ci səhifəsindəki “ﭘﺎی” yazılış şəklini O.Ş.Gökyay “yayın”, H.Araslı “bay”, M.Ergin “yay, Zeynalov-Əlizadə “bay”, S.Əlizadə “bay” şəklində transkripsiya edib:

V.V.Bartold “yaya söykənmək” (опираяс на лук) mənasında başa düşüb (səh.49). Maraqlıdır ki, Drezden nüsxəsinin 123-cü səhifəsində eynilə təkrarlanan həmin yazılış şəkli Zeynalov-Əlizadə nəşrində “yay” kimi transkripsiya edilib (Bakı, 1988, səh.68). Bu da səbəbsiz deyil. Belə ki, “yay” sözündən sonra işlənmiş çoxmənalı “söykənmək” felinin semantikası “ﭘﺎی” yazılış şəklini “bay” formasında transkripsiya etməyə imkan vermir. Burada assosiativ olaraq “söykənmək” feli ilə eyni semantik şaxədə birləşən, onun sinonimi kimi çıxış edən “dayanmaq” feli yada düşür. Bu məqamda o da vurğulanmalıdır ki, V.V.Bartold Drezden nüsxəsinin təkcə 67-ci yox, həm də 123-cü səhifəsindəki yazılış şəklini (yuxarıdakı yazılış şəkilləri nəzərdə tutulur) məhz

“yaya söykənmək mənasında başa düşüb (səh.32). Həmin ifadələrin səciyyəvi cəhətlərini belə ümumiləşdirmək olar: “yay söykənib” və “tayanub” ifadələri eyni sintaktik mühitlə bağlı olaraq işlədilib. Daha dəqiqi, bunlardan birincisi (yay söykənib) “Bir gün Ulaş oğlı Qazan bəg yerindən turmışdı” (D-122) cümləsi ilə başlanan sintaktik bütövdə işlənibsə, ikincisi də “Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən turmışdı” (D-67) cümləsi ilə başlanan sintaktik bütövdə işlənib; hər ikisi feli birləşmədir; hər ikisində ikinci tərəf eyni feli bağlama şəkilçisini qəbul edib (-ib, -ub); hər iki feil (söykənmək, tayanmaq) eyni semantik yuvaya daxil ola bilir, daha doğrusu, biri digərinin sinonimi kimi işlənə bilir; hər iki birləşmənin birinci tərəfində silah anlamlı “yay” sözü asılı tərəf kimi çıxış edib; hər iki birləşmədən sonra işlənmiş feil (feli xəbər) keçmiş zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəricisini qəbul edib: tur+ar+dı; tur+muş+dı... Deməli, “yay söykənib” feli bağlamasına aid söylədiyimiz yozum (ayıq-sayıq dayanmaq, əmrə hazır olmaq...) “yay tayanıb” feli bağlamasına da şamil edilə bilər. T.Hacıyevin söylədikləri də dediklərimizi qüvvətləndirir: “Bayındır xanın qarşısında Qaragünə oğlı Qarabudaq yay dayanıb durmuşdı”. İgidin duruşu yaya bənzədilir; qəhrəman yay kimi çəkilməyə, atılmağa – buyruğa, şücaət göstərməyə hazırdır”[1]; **yayı zari-zari inləmək**. “Ağca tozlu qatı yayım zari-zari iŋlər” (D-248). Bu misradakı metaforanın səciyyəvi cəhətlərindən əvvəlki səhifələrdə geniş şəkildə bəhs etdiyimiz üçün burada yalnız bir cəhəti qeyd etməklə kifayətlənirik: bu cür metaforalarda at belində sağına-soluna iki qoşa yay çəkərək düşməni lərzəyə salan türk ərənlərinin ruhu yaşayır; **yay qurmaq** (yayı hazırlamaq). “Bəkil nə yay qurardı, nə ox atardı” (D-237); **sağına-soluna eki qoşa yay çəkmək** (yay çəkməkdə mahir, igidlikdə tayı-bərabəri olmamaq). “Sağına-soluna eki qoşa yay çəkərdi” (D-173). “Kitab”ın dilində bu ifadə cəmi bir dəfə Selcan xatunla bağlı işlədilib; **qurulu yaya bənzəmək** (gözəlin qaşını yayın əyriliyinə bənzətmə; hamını hey-

[1] T.Hacıyev. Yazıçı dili və ideya-bədii təhlil. Bakı, 1979, səh.27.

rətləndirən türk qızının, türk gözəlinin simvolu...). "Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum!" (D-12). Heç şübhəsiz ki, bu cür təşbehlər birdən-birə yaranmayıb, minilliklərin sınağından keçərək cilalana-cilalana bu günümüzə qədər yol gəlib. Babalarımızın bizə ərməğan etdiyi bu təşbehdəki "yay" sözünün işığında bəzi faktlara diqqət yetirək: "Xarici təsirlərdən özünü az-çox qoruya bilmiş olan Altay şamanları çiyinlərindəki doqquz ox (yəbə) ilə yay (ya) simvollarını həmişə yanlarında gəzdirərdilər. Onların fikrincə, bu doqquz oxla yay "kudaydan tartkan", yəni "tanrıdan tərəfindən uzadılan" şeylərdir"[1]; "Hunlar at üstündə dördnala çaparkən belə ox ata və yay çəkə bilirlər (yay çəkə və ox ata bilirlər – Ə.T.)... Və bu qabiliyyət onlarda uşaqlıqdan tərbiyə olunurdu. Bu tərbiyənin formasını təsəvvür etmək üçün qoyuna minib siçovullara ox atan hun uşağını yada salmaq kifayətdir"[2]. Türk poetik təfəkkürü ilə yoğruluş "Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum" təşbehində qədim türk etnoqrafiyası və hərb tarixi daşlaşmış şəkildə yaşayır. Yeri gəlmişkən, bu təşbehin poetik siqləti qorqudşünas T.Hacıyevi heyrətləndirib, ruhunu silkələyib: "... bu, təşbeh deyil, kamil bir rəssam işidir. Burada müəllif nə ozandır, nə də hansısa bir usta şair, bu tablonun müəllifi türk dilidir... Türkün o təfəkkürü yetişib ki, çatma qaş modeli üzrə qurulu yay tablosunu çəkir..."[3]. Müəllifin obrazlı şəkildə söylədiyi bu fikirlər olduqca təbii qarşılanır. Burada o da vurğulana bilər ki, tərkibində "yay" sözü iştirak etmiş və ya "yay" sözünün assosiativliyi ilə yaradılmış obrazlı ifadələr təkcə "Kitab" deyil, ümumən türk ədəbiyyatı üçün xarakterikdir. Azərbaycancan ədəbiyyatından bəzi nümunələrə nəzər salaq:

Q.Bürhanəddinin "Divan"ında:

Nay ki, əsli saz ola sazını naya bənzədəm,
Kirpügi ilə qaşını ox ilə **yaya** bənzədəm.

[1] Bahəddin Ögəl. Türk mifologiyası. I cild, Bakı, 2006, səh. 382-383
[2] Ə.Əsgər, M.Qıpçaq. Türk savaş sənəti. Bakı, 1996, səh.311.
[3] T.Hacıyev. "Dədə Qorqud kitabı": tariximizin ilk yazılı dərsliyi. Bakı, 2014, səh.250.

İ.Nəsiminin “Divan”ında:

Qaşı tək sevdayə verdüm könlümi,
Gör nə möhkəm **yayə** verdüm könlümi.

S.Vurğunun “Ceyran” şeirində:

Yerdən ayağını quş kimi üzüb,
Yay kimi dartınıb, ox kimi süzüb,
Yenə öz sürünü nizamla düzüb,
Baş alıb gedirsən hayana, ceyran?..

Nümunələrdəki təşbehlər, “Kitab”dan süzülüb gəlib, sanki, onların hər biri “qurulu yaya bənzər çatma qaş” təşbehinin məntiqi davamı kimi çıxış edir. Sonuncu nümunədəki alliterasiya (yer, yay, yenə: y-y-y), zəngin qafiyələr (üzüb, süzüb, düzüb), ən əsası isə daha çox yay və ox sözlərinin assosiativliyi ilə yaradılmış təşbehlər silsiləsi (quş kimi üzmək, yay kimi dartınmaq, ox kimi süzmək) müasir poeziyamızın atributları, zənginlik göstəriciləri hesab oluna bilər.

“Yay” sözünün “Kitab”dakı yeri, işlənmə səviyyəsi müəyyənləşdirilərkən, şübhəsiz ki, ondan əvvəl işlənmiş sözlərin semantikası, onların hər birinin “yay” sözü ilə bağlılıq dərəcəsi də nəzərə alınmalıdır. Qorqudşünaslıqda təyinedici sözlər, bəzən isə epitetlər başlığı altında öyrənilmiş bu tip vahidlərin ümumi mənzərəsi aşağıdakı kimidir:

− **dəmür yaylı** (dəmir yaylı). “...dəmür yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusdıran ...” (D-60). “Kitab”da yalnız Qıpçaq Məliklə bağlı işlədilmiş bu epitet, bir tərəfdən, yayın həm də dəmirdən düzəldildiyini işarələndirirsə, dəmir yayın daha möhkəm, daha sərt olduğunu ifadə edirsə, digər tərəfdən də qəhrəmanın qüvvətli, əyilməz olduğunu simvollaşdırır:

− **qatı yay** (möhkəm yay). Bu birləşmənin birinci tərəfindəki bərk, möhkəm, qüvvətli anlamlı “qatı” sözü (müasir dilimizdə “qatı” sözü “durunun” antonimi kimi işləmir, “qatı düşmən” kimi ifadələrdə isə ilkin forma və semantikası eynilə mühafizə olunur)”yay”la bağlı işlədilmiş ifadələrin, demək olar ki, hamısında

müşahidə olunur. Məsələn, **qatı-möhkəm yay** (burada "qatı" sözü sinonimi ilə birlikdə işlənib). "Qatı möhkəm yay çəkərdi" (D-203); **ərdil təkə buynuzından qatı yay** (təkə buynuzundan bərk yay). "Ərdil təkə buynuzından qatı yaylı" (D-221). Bu misrada yayın erkək təkə buynuzundan düzəldildiyi poetik şəkildə canlandırılıb; **ağca tozlu qatı yay.** "Ağca tozlu qatı yayım zari-zari inlər" (D-248); "Ağca tozlu qatı yaydan dərsinməyən (D-184);

Qorqudşünaslıqda "ağ tozluca qatı yay" ifadəsinə müxtəlif bucaqlardan yanaşılıb. Konkret desək, "qatı yay" ifadəsinin bərk, qüvvətli mənasında işləndiyini qorqudşünasların hamısı təsdiq edir. "Ağ tozluca" ifadəsinin yozumunda isə fikir müxtəlifliyinə rast gəlinir: O.Ş.Gökyaya görə, "ağ tozluca" yay "dəstəyinə ağ ağac qabığı sarılmış olan, tozu ağ ağac qabığından" mənasındadır (İstanbul, 2000, səh. 158); Zeynalov-Əlizadə nəşrində "dəstəyi ağ tozlu" şəklində sadələşdirilib: "Dəstəyi ağ tozlu bərk yayım zar-zar inlər" (Bakı, 1988, səh.248); Y.Məmmədli həmin ifadəni belə səciyyələndirib: "ağ tozluca qatı yay" – dəstəyinə ağcaqayın qabığı sarınmış bərk, tarım çəkilmiş yay; toz – yaylara sarınan ip"[1]. Bu fikirlərdən sonuncusu M.Kaşğarinin "Divan"ına istinadən söylənilib. "Divan"da göstərilir: "toz: yaya sarınan sırım" (III cild, səh.131). Bütün bunlar "ağ tozluca" ifadəsi "ağ ipli", "ağ sırımlı" mənasındadır – qənaətinin daha düzgün olduğunu sübut edir;

− **Qorqut siŋirli//qurt siŋirli yay** (kirişi qurd damarından olan yay: əvvəlki səhifələrə bax).

"Kitab"ın dilində "yay"ın (silahın) hissələrinin adlarına da rast gəlinir: kiş//kiriş (yay ipi), qəbzə (dəstək: həm də "yay"la bağlı işlədilib). Bu tip sözlərin hər birindən əvvəlki səhifələrdə geniş şəkildə bəhs etdiyimiz üçün burada onları yalnız mətn daxilində təqdim etməklə kifayətlənirik: kiş. "...ələmdə qıl **kişlim,** ayğur malı" (D-108); **kiriş.** "Dəldi yay **kirişinə** taqdı" (D-234); **qəbzə.** "**Qəbzəsindən** yay eki para oldı" (D-108)...

[1] Y.Məmmədli. Azərbaycan dilində hərbi terminlərin tarixi-mqayisəli təhlili. NDA, 1996, səh.12.

ağ tozluca qatı yay. “Ağ tozluca qatı yayını əlinə aldı” (D-31);

ağ tozlu qatı yay. “Bir ağ tozlu qatı yay aldılar” (D-70);

tozlu qatı yay. “Ayğır verüb aldığım, tozlu qatı yayım” (D-169). Bu birləşmədə “ağca” sözünün ellipsisə uğradığını yuxarıdakı nümunələr də təsdiq edir (Vatikan nüsxəsində “tozlu” sözündən əvvəl “ağ” sözü yazılıb: ağ tozlu qatı yay – V – 44). Digər tərəfdən, eyni mənanı ifadə edən bu birləşmələr formaca müəyyən qədər fərqlənir. Bu cəhət daha aydın görünsün, - deyə onları ardıcıl olaraq sıralayaq:

ağca tozlu qatı yay
ağ tozluca qatı yay
ağ tozlu qatı yay
tozlu qatı yay

Burada əsas fərq dəqiqləşdirici –ca ədatının işlənmə məqamlarında özünü göstərir. Belə ki, -ca ədatı vasitəsilə “ağ” (ağca) və “tozlu” (tozluca) sifətlərinin çoxaltma dərəcəsində işlənməsi təmin edilib (ağca tozlu qatı yay; ağ tozluca qatı yay). Digər birləşmələrdəki “ağ” və “tozlu” sözlərində isə -ca ədatı işlənməyib. Fikrimizcə, bu, bir tərəfdən, “Kitab”ın dilinin zənginliyi, digər tərəfdən isə uyğun sintaktik mühitlə bağlıdır. Burada məhz situasiya ilə bağlı iki parçanı qarşılaşdırmaq lazım gəlir: Beyrək kədərlidir, yayı gördükdə yoldaşlarını xatırlayaraq ağlayır (“Beyrək yayı gördigində yoldaşlarını andı, ağladı”). O, yayının haqqında danışarkən nə “ağca tozlu qatı yayım”, nə də “ağ tozluca qatı yayım”, - deyir, heç “ağ” sözünü də işlətmir, sadəcə olaraq, “tozlu qatı yayım”, - deyir: “Ayğır verüb aldığım, tozlu qatı yayım” (D-109). Deməli, “ağ” (ağca) sözünün ellipsisə uğraması, eyni zamanda “tozlu” sifətinə -ca ədatının artırılmaması birbaşa sintaktik mühitlə (burada qəhrəmanın kədərli anları ilə) bağlıdır; ikinci detala (parçaya) diqqət yetirək: Buğacın atası Dirsə xan dustaqdır... Anası Buğacdan xahiş edir ki, atasını azad etsin (“Babaŋı ol qırq namərddən qurtarğıl”)... Təhkiyəçi qəzəblənmiş Buğacın

silahlanmasını təsvir edərkən onun yayını “tozlu qatı yay” yox, məhz “ağ tozluca qatı yay” şəklində təqdim edir: “Ağ tozluca qatı yayını əlinə aldı” (D-31). Burada –ca ədatının ipli, sırımlı anlamlı “tozlu” sifətinə artırılması yayın möhkəmliyini işarələndirən detallardan biri kimi görünür. Təqdim etdiyimiz qarşılaşdırmanın düzgünlüyünü arqumentləşdirən başqa faktlara müraciət edək: Baybörənin oğlu üçün tacirlərin hədiyyələr almasını təhkiyəçi belə təsvir edir: “... **Bir ağ tozlu qatı yay** aldılar...” (D-70).Burada –ca ədatının “ağ” və “tozlu” sözlərinə artırılmadığı aydın şəkildə görünür. Bu da səbəbsiz deyil. Çünki həmin parçada gərgin psixoloji anlardan söhbət belə getmir; qəhrəman döyüş qabağı öz yayını öyür (və ya onun yayı öyülür, tərifləni), dəqiqləşdirici –ca ədatı “ağ” sözünə artırılmış vəziyyətdə təqdim olunur: “Ağca tozlu qatı yayım zari-zari iŋlər”; “Ağca tozlu qatı yaydan dərsinməyən”. Deməli, yayın bərkliyinə, möhkəmliyinə elə ilk sözdə (ağca) işarə edilir. Bütün bunları belə modelləşdirmək olar:

− qəhrəman ağır döyüşə hazırlaşır, qəzəblidir = “ağ” tozluca qatı yay”

− qəhrəman öz yayını öyür = “ağca tolu qatı yay”

− yay barədə informasiya verilir = “ağ tozlu qatı yay”

− qəhrəman kədərlidir = “tozlu qatı yay”

Yuxarıda təkcə “yay” yox, həm də müəyyən qədər “ox” sözündən bəhs etməli olduq. Bu da səbəbsiz deyil. Çünki “yay” və “ox” təklikdə deyil, məhz birlikdə bir silahın adıdır: yay-ox. Bu mənada “ox” sözü leksik-semantik, üslubi-linqvistik prizmadan təhlil süzgəcindən keçirilərkən “yay” sözünə də münasibət bildirilməlidir ki, “yay-ox”la bağlı daha dolğun təəssürat yaransın...

Oq//Ox. Türkün ilk döyüş silahlarından biri hesab olunan “ox”un ibtidai icma quruluşunun mezolit dövründə kəşf edildiyi ehtimal edilir. Orxon-Yenisey abidələri, M.Kaşğarinin “Divan”ı kimi qədim türk mənbələrində intensivliyi ilə seçilən “ox” sözü “Kitab”ın dilində daha qabarıq şəkildə görünür (“Kitab”da “ox”un sinonimi olan “gəz” sözü yalnız bir dəfə “gezləmək //gəzləmək” felində kök morfemi kimi işlənib: “Eki oxıŋ dəmrə-

nin çıqardı: birin gezlədi, birin əlinə aldı” (D-199). Əvvəlki səhifələrdə M.Kaşğarinin “Divan”ında “kəz” sözünün “ox” yox, “ox”un arxa tərəfi mənasında işlənməsindən də bəhs etmişik). Elə buna görə də “Kitab”dakı “ox”, həmçinin onunla birbaşa bağlı olan digər sözləri tarixi-linqvistik baxımdan araşdırmaq lazım gəlir. Heç şübhəsiz ki, bu prinsipi əsas götürdükdə bir sıra maraqlı nəticələr reallaşar. Məsələn, belə:

− “yayla atılan, itiuclu və ya ucuna iti dəmir keçirilən mil” anlamlı “ox” sözü “Kitab”ın dilində daha çox sadə söz formasında görünür: “Dəmrənlü **ox**la atmağa qıyamadı” (D-199)...;

− “oq” sözü əsasında yaranmış “oqçı” hərbi termini “Kitab”ın dilində həm də şəxs adının apelyativi kimi işlənib: “oqçı” hərbi termin kimi: “Ol kafərıŋ üçin atub birin yarmaz oqçısı olur” (D-130); “oqçı” şəxs adının apelyativi kimi: Əŋsə qoca oğlı Oqçı;

− “oq” sözü “Üç oq” və “Boz oq” etnonimlərində bir apelyativ kimi çıxış edir: “Üç oq, Boz oq qarşulaşdılar” (D-301). Burada bir məqam da yada düşür: “Kitab”, eyni zamanda digər qədim türk mənbələrində işlənmiş “Oğuz” etnoniminin “oq//ox” sözü əsasında yarandığı və oqlar//oxlar mənasını ifadə etdiyi ehtimal edilir;

− “Kitab”dakı “oxlamaq” (oxla vurmaq) “oxlanmaq” (oxla vurulmaq) və “oxlatmaq” (oxla vurdurmaq) düzəltmə feillərində kök morfemi kimi işlənib (hər üç sözə az rast gəlinir): “Quş uçurub, av avlayub, oğlıŋı **oxlayıb** öldirə görgil!” (D-21); “Bədəvi atı oğlanın **oxlanmış** yatur” (D-141); “Qoulan kimsə oğlanıŋ bədəvi atın oxlatdılar” (D-133)...;

− tərkibində “ox” sözü işlənmiş ifadələr forma rənga-rəngliyi və məna dərinliyinə görə diqqəti cəlb edir: **oxa girmək** (ox atmağa başlamaq)... Azğun dinlü kafər buŋaldı, oxa girdi” (D-133); **oxa düşmək** (oxlanmaq, oxla vurulmaq). “İki qardaşı oxa düşdi, şəhid oldı” (D-41); **ox səpmək** (çoxlu sayda ox atmaq). “Bitəkəllüf kafərlər at dəpdilər, ox səpdilər” (D-41); **oxuna sancılmaq** (öz oxu ilə vurulmaq) “Mərə qavat qızı, mən qılıcıma toğranayım,

oxuma sancılayım!” (D-260). “Kitab”ın dilində üç dəfə işlənmiş “oxuna sancılmaq” ifadəsi semantikasına görə “qılıncına toğranmaq”la eyni xətdə birləşir (əvvəlki səhifələrə bax). Bu mənada mətn daxilində bu ifadələrin ardıcıl sıralanmasını təsadüfi hesab etmək olmaz; **ox toxunmaq** (ox dəymək, oxla vurulmaq). “Bütünə ala ox toxunsa, əgilməz idiŋ (D-242). Bu ifadə Zeynalov-Əlizadə nəşrində tam başqa mənada, dəqiq desək, “atına iti ox dəymək” mənasında sadələşdirilib: “Atına iti ox dəysəydi, əyilməzdin” (Bakı, 1988, səh.204). Bu cür yozum, ümumiyyətlə, yerinə düşmür. Belə ki, mətndəki “bütünə” sözü “atına” yox, məhz “buduna” (bud – qıçın çanaq sümüyü ilə dizə qədər olan qalın hissəsi) mənasındadır; **ox vurmaq** (ox atmaq). “Dəpəgözün yağrına bir ox urdı” (D-225). Burada bir məqamı qeyd etməyi gərəkli hesab edirik: Təpəgöz çiyninə dəyən oxu milçək sancmasından dilxor olmağa bərabər tutur: “Bu yeriŋ sinəgi bizi üşəndirdi” (D-226). Bu cümlə ilə yuxarıda təqdim etdiyimiz cümlənin ümumi semantik yükünü qarşılaşdırdıqda belə bir model reallaşır: oxun dəyməsi = milçəyin (sinəyin) sancması. Bu model isə assosiativ olaraq başqa detalları yada salır: ox sancılır (Oxıma sancılayın! Yer kibi kərtləyin...” – D-98), milçək isə sancır. Deməli, oxla milçək eyni semantik şaxədə birləşir... Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, mətndə litota elə ustalıqla yaradılıb ki, birbaşa görmək mümkün deyil və yalnız mətnin ümumi semantik tutumuna görə müəyyənləşir; Heç şübhəsiz ki, burada Təpəgözün dilindən verilmiş “Bu yeriŋ sinəgi bizi üşəndirdi” cümləsinə qədərki parçaların da rolunu inkar etmək olmaz. Konkret desək, bu cümləyə qədər Təpəgözlə bağlı işlədilmiş belə bir cümləyə təsadüf olunur: “Qayın oxı atanlar kar qılamadı” (D-221). “Təpəgözə ox təsir edə bilmədi” semantikasını özündə ehtiva edən bu cümlə ilə “Bu yeriŋ sinəgi bizi üşəndirdi” cümləsi arasında assosiativ bağlılıq görünür. Daha doğrusu, bunlardan ikincisi birincisinin məntiqi davamı kimi çıxış edir. Birinci cümlə isə Təpəgözün pəri anasının dilindən verilmiş cümlənin məntiqi davamıdır. Semantik dinamikaya diqqət yetirək: “Oğul, saŋa ox batmasun, tənüŋi qılıc kəsməsün!”; “Qayın oxı atanlar kar

qılamadı” → ”Dəpəgözin yağrına bir ox urdı” → ”ox keçmədi, paralandı” → ”bir dəxi atdı” → “Ol dəxi parə-parə oldı” → ”bu yerin sinəgi bizi üşəndirdi”. Semantik dinamikada “ox” sözünün “sinəg”lə (milçək) əvəzlənməsi aydın şəkildə görünür. Maraqlıdır ki, bu əvəzlənmədən sonra verilmiş cümlələrdə “ox” sözü işlənməyib, daha doğrusu, ellipsisə uğrayıb: “Basat bir dəxi atdı, ol dəxi paralandı, bir parəsi Dəpəgözin öginə düşdi...” (D-226). Burada təkcə onu vurğulayaq ki, bu cür zəncirvari bağlanma “Kitab”ın dilində kifayət qədərdir; **oxunu yarmaq** (ox yarışında qalib gəlmək, oxu rəqibindən daha uzağa atmaq). “Ox atanda mən sənin oxınu yarmadımmı?” (D-116). Yeri gəlmişkən, bu misra Zeynalov-Əlizadə nəşrində sadələşdirilməyib (Bakı, 1988, səh.163); **oqı əglənmiyən** (oxu dayanmayan, çox sürətli...) “Qoşa bürcdən qayın oqı əglənmiyən Yağrıncı oğlı İlalmış...” (D-205). Bu ifadə qəhrəmanın bədii təyinindəki ən əsas detallardan biri kimi çıxış edir...

“Kitab”dakı obrazlı ifadələr sırasında birbaşa “ox” sözünün assosiativliyi ilə yaradılmış “ərdən ərə keçirmək” ifadəsinin xüsusi yeri var: “Ağ yeləklü ötkün oxın manа vergil//Ərdən ərə keçirəyim sənin içün!” (D-246). Bu ifadə ilə bağlı bəzi fikirlərə nəzər salaq: Zeynalov-Əlizadə nəşrində həmin ifadənin tərkibindəki “keçirmək” sözü “köçürmək” şəklində verilib: “Ərdən ərə köçürəyim sənin içün (Atıb sancım istədiyim düşmənə) (Bakı, 1988, səh.107, 205); O.Ş.Gökyay “geçürmek” oxunuş formasını məqbul hesab edərək (Erden ere geçüreyim senin içün) belə bir şərh verib: “erden ere geçirmek – birindən ötekine geçirmek, birinden ötekine geçirmek yolu ile, bir okla bir kaç kişiyi birden vurmaq” (İstanbul, 2000, səh.120, 204); V.V.Bartold mətnin semantik tutumuna uyğun şəkildə tərcümə edib: “...Я пущу ее через одного воина в другого ради тебя” (göstərilən mənbə: səh.87); “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”ndə (Bakı, 1999) “ərdən ərə keçirmək” ifadəsinə rast gəlinmir. Bu da səbəbsiz deyil. Belə ki, həmin lüğət “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrinə istinadən tərtib edilib ki, orada da ifadənin semantik yükü, demək olar ki, müəyyənləşdirilməyib (yuxarıdakı sadələşmə formasına bax). Bütün bunları belə ümu-

miləşdirmək olar: “ərdən ərə keçirmək” ifadəsini V.V.Bartold düzgün tərcümə edib; O.Ş.Gökyayın izahları mətnin semantikasına uyğundur; ”ə”-nin assonansı müşahidə olunan (ə-ə-ə-ə; ərdən ərə) həmin ifadədə “Oxun bir igidin bədənini dələrək çıxması və başqa bir igidin bədəninə sancılması” mənası ifadə olunur ki, bu da qəhrəmanlıq dastanları üçün səciyyəvi cəhətlərdəndir. Yekun kimi onu da qeyd edək ki, “Kitab”ın dilində oxun igidin bədənini dələrək çıxması açıq-aydın şəkildə ifadə olunub: “Dirsə xan Qorqut siŋirli qatı yayın əlinə aldı. Üzəngiyə qalqıb, qatı çəkdi, uz atdı: oğlanı iki dalusınıŋ arasında urub – çıqdı, yıqdı” (D-122, 123).

Yuxarıdakı oxa girmək, oxa düşmək, ox səpmək, oxuna sancılmaq və s. kimi frazem tipli ifadələr təkcə “Kitab”ın yox, ümumən XVIII əsrə qədərki Azərbaycan dili baxımından səciyyəvidir. Amma bu da var ki, həmin ifadələr müasir ədəbi dilimiz üçün arxaizm olsa da, tərəflərindəki sözlərin hamısı müasir dilimizdə eynilə işlənməkdədir: oxa girmək (ox, girmək), oxa düşmək (ox, düşmək), oxuna sancılmaq (ox, sancılmaq), ox toxunmaq (ox, toxunmaq)... Digər tərəfdən, tərkibində “ox” sözü olan ifadələr müasir Azərbaycan dili baxımından da səciyyəvidir: “ox kimi gözə batmaq” (arzulanmayan, istənilməyən hər hansı bir şəxsin və ya əşyanın hər an gözə dəyməsi, göz önündə olması), “ox atıb yayını gizlətmək” (fikrini tamamilə deməmək, işarə ilə kifayətlənmək), “oxu daşa dəymək” (işi düz gətirməmək, uğursuzluğa düçar olmaq)... Sonuncu nümunənin M.Kaşğarinin “Divan”ında həqiqi mənada, sərbəst birləşmə şəklində işlənməsinə təsadüf edilir: “ok başakı taşka təgip tağıldı = ox başlığı, təmrəni daşa dəyib korşaldı. Hər hansı bir şey daşa, yaxud sərt bir şeyə dəyib korşalarsa, yenə belə deyilir...”(II cild, səh.153). M.Adilov isə “oxu daşa dəymək” frazeminə başqa prizmadan yanaşıb: “Qəhrəmanlar ova çıxmazdan əvvəl bəxt, məhsuldarlıq tanrısına – butaya ox atarmışlar. Oxun butaya dəyməsi yaxşı fal, dəyməməsi isə (“ox daşa dəymək”) pis fal hesab olunurmuş. Get-gedə buta

həm də eşq, məhəbbət tanrısı mənası kəsb etmişdir"[1]. Müəllif "oxu daşa dəymək" ifadəsinin yaranması ilə bağlı fikirlərini belə ümumiləşdirir: "Görünür ki, qədimlərdə atılan oxun nişana, butaya dəyməməsi olduqca mənfi qiymətləndirilir, şəxsin qabiliyyətsizliyini əks etdirirdi. Odur ki, "oxu daşa dəymək", "oxu boşa çıxmaq" tərkibləri, "bəxti, taleyi gətirməmək mənası kəsb etmişdir"[2].

"Kitab"ın dilində "ox"un təyinedicisi kimi çıxış edən sözlər də kifayət qədərdir. Bu sözlərin hər biri "ox"un kodları kimi çıxış edir, "ox" barədə dolğun təəssürat yaradır. O.Ş.Gökyay bu tip vahidlərdən bəhs edərkən diqqəti daha çox tərkibində "yeləkli" (lələk) sözü işlənmiş "ağ yeləklü ötkün ox" "üç yeləklü ox" kimi ifadələrə yönəldir: "Burada geçen **yelek,** atıldığı sırada, mivherinden şaşarak hedefi aşmaması için okun arkasına takılan tüylerin adıdır. Böylelikle okun rüzgara karşı mukavemeti artırılır ve hedefi aşması önlenir. Türkler bunun işün kuğu, kartal, ak ve benekli güverçin tüyleri kullanırlar". (İstanbul, 2000, səh.CCCLX). A.Hacıyev "yeləklü (lələk-li) sözünün mətndəki işlənmə məqamlarını sistemli şəkildə araşdırıb: "...bir məqamda ayrılıqda, digər dörd məqamda isə -lü şəkilçili sifətin tərkibində işlənən bu söz qədim oğuzların böyük sevgi ilə mədh etdikləri qayın ağacından düzəldilmiş ucu qızıl dəmrənli (başlıqlı) oxlarının arxasına taxılan quş lələyini adlandırmışdır..."[3]. Araşdırmalar göstərir ki, M.Kaşğarinin "Divan"ında quş lələyinin, quş tükünün oxa yapışdırılması aydın şəkildə ifadə edilib: "ol okka yük yapçurdı = o, oxa quş tükü yapışdırdı... yüksək tağ = yüksək dağ, hündür dağ. Hər hansı bir şey hündür, yüksək və uzun olsa, ona "yüksək" deyilir. Bu quş tükü mənasına gələn "yük" sözündən alınmışdır, çünki onun təbiətində yüksəlmək vardır (III cild, səh.109). Maraqlıdır ki, M.Kaşğarinin "Divan"ında "yilim" sözü də məhz quş tükü anlamlı

[1] M.Adilov. Niyə belə deyirik. Bakı, 1982, səh.77.
[2] Yenə orada.
[3] A.Hacıyev. "Dədə Qorqud kitabı" : oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.124

“yük” (yelək, lələk) mənasında verilib: okka yilim yapçundı=oxa yapışqanla quş tükü yapışdırıldı” (III cild, səh.117).

Türkologiyadakı bu cür fikirlərə və daha çox da “Kitab”a istinad edərək “ox”un təyinedicisi kimi işlənmiş sözlər barədə aşağıdakıları söyləmək olar:

− qarğu dillü qaim ox (qarğı dilli bərk ox). “Ol gün qarğu dillü qaim oxlar atıldı” (D-132). Bu nümunədəki dillü sözü “ox”un dəmir ucluğuna sarınan “qayış” mənasındadır. “Dillü” sözü M.Kaşğarinin “Divan”ında “tili” şəklindədir: “tili”: ox təmrəni üstünə sarınan qayış (III cild, səh.218);

− ağ yeləklü ötkün ox (ağ lələkli kəskin ox). “Ağ yeləklü ötkün oxdan qayıqmıyan” (D-184);

− ələklü oxlı (lələkli oxlu). “Avcuna sığmayan ələklü oxlı” (D-221). S.Əlizadə “ələklü oxlı” birləşməsinin M.Erginin nəşrində “elüklü oğlı”, H.Araslının nəşrində isə “əlikli oğlı” şəklidə verilməsini məqbul hesab etmir: “...Lakin bu sözlər konkret məna vermir. Yalnız abidələrdə “lələk” əvəzinə “yelək//elik//elük” variantlarının işləndiyi nəzərə alınarsa, V.V.Bartoldun həmin birləşməni “lələkli oxlu” kimi başa düşdüyünü doğru hesab etməliyik” (Bakı, 1988, səh.248). Müəllif haqlıdır. Belə ki, “Kitab”ın dilində “yelək” həm də “ox lələyi” mənasında işlənib (yuxarıdakı nümunədə aydın şəkildə görünür). Bu mənada “ələk” “yelək” sözünün fonetik variantlarından biri kimi götürülə bilər. Burada bir detalı xatırlatmaq lazım gəlir: qədim türklərin “ox lələyi” kimi daha çox qartal lələyindən istifadə etməsi “Oğuznamə”dəki deyimlərdə aydın şəkildə görünür: “Qartala oq toqunmuş, oq yeləgin göricək “bana bəndən oldı” demiş” (sonrakı səhifələrə bax).

− **üç yeləklü qayın oq** (üç lələkli qayın ox). “Üç yeləkli qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdi” (D-63);

− qayın dalı yeləgindən sum altunlu ox (qayın budağından yonulmuş ox, lələkli, qızılı möhürlü ox). “Qayın talu yeləgindən sum altunlu mənim oxum!” (D-207). Oxun təyinedicisi kimi işlənmiş bu sözləri O.Ş.Gökyay belə şərh edir: “...Yeleginden başlayarak bütünü som altın yıldızlı ok diyə anlamak doğru olur”

(İstanbul, 2000, səh.CCCLX). Bu qeydlər mətnin semantik yükü ilə səsləşir;

− qayın ox (qayın ağacından düzəldilmiş ox). “Qayın oxı atanlar kar qılamadı” (D-221);

− dəmrənlü ox (dəmir ucluqlu ox). “Dəmrənlü oxla atmağa qıyamadı” (D-199);

− dəmrənsüz ox (dəmir ucluqsuz ox). “Dəmrənsüz oxla, yigit, mən səni sınar idim!” (D-200)...

Göründüyü kimi, “Kitab”dakı birləşmələrin bir qismində “ox” real olaraq (qayın ox, dəmrənlü ox...), bir qismində isə obrazlı (...yeləgindən sum altunlu ox) şəkildə təqdim olunub. Bu da belə bir fikri reallaşdırır: hərb sənətini həm də poetik siqlətli ifadələrlə canlandırmış türk xalqı böyükdür.

Qorqudşünaslıqda “ox”la bağlı olan sözlərdən (sadaq, belik, tikeş, dəmrən...) sistemli şəkildə bəhs edilmədiyi üçün onların hər birinin ayrılıqda öyrənilməsini gərəkli hesab edirik. Bu tip sözlər isə, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

Sadaq. Qorqudşünaslıqda düzgün olaraq qeyd edilir ki, “Kitab”ın dilində “oxqabı”, “ox torbası” anlamlı üç söz işlənib: sadaq, belik, tirkeş. Bunlardan birincisinə “Kitab”da üç dəfə rast gəlinir: “Sadığında səksən oqıŋ vergil maŋa!” (D-49; “Sadaqından toqsan oxın yerə tökdi” (D-191-192); “Sadaqda oxum kişin dilər” (D-248). İlk iki cümlədə sadağa səksən və ya doxsan oxun yerləşdirilə bilməsi konkret olaraq ifadə olunub ki, bu da “sadaq”ı tutumuna görə fərqləndirməyə, işarələndirməyə xidmət edir.

“Sadaq” sözü türk mənşəli Azərbaycan toponimləri sistemində (Borçalıda: Sadaqlı oykonimi), eləcə də bayatılarımızda mühafizə olunur:

Sadağı tər, oxu tər,
Sadaq saxlar oxu tər.
Kipriklərin tərpətmə,
Qəm tünlükdü ox itər.

Əlavə olaraq bir cəhəti də qeyd edək ki, türkologiyada “sadaq” sözünün yayılma areallarına da müəyyən qədər aydınlıq gətirilib: “...Eyni fikri latın dilindəki **sagita, sagitta** (“ox”) sözü haqqında da demək olar. Bu söz kuman türkcəsindəki **sagıt** (“silah”), cığatay dilindəki **sağdak** (“ox-yay qabı”) ilə eyni mənşəlidir. Müqayisə olunan bu silah adlarının da türk variantları düzəltmə söz kimi kök və şəkilçiyə ayrılır. Sözün ilk komponenti **sağ** bir sıra türk dillərində **sa** (saday), **sa**a (yakut) variantlarında müstəqil söz kimi (“silah”, “tüfəng”) işlənməkdədir... yakur dilindəki fonetik variantı olan saadax (“içində yay və ox olan futlyar”) sözünün birinci komponenti həmin dildə müstəqil leksem (saa “silah”) kimi indi də işlənməkdədir”[1]. Müxtəlif mənbələrə istinadən söylənmiş bu fikirlərdə türk dilinin zənginliyinə “sadaq” sözünün yayılma arealları kontekstində işıq salınır ki, bu da haqqında bəhs etdiyimiz sözün türk hərbi terminləri sistemində xüsusi rola malik olduğunu bir daha təsdiq edir.

Belik (qolsuz köynək, ox qabı). Bu söz barədə əvvəlki səhifələrdə geniş şəkildə bəhs edildiyi üçün burada “belik” sözünü yalnız mətn daxilində təqdim etməklə kifayətlənirik: **“Belig**indən bir tutam ox çıqardı, belinə soqdı” (D-225).

Tirkeş. Oxqabı anlamlı bu söz “Kitab”ın Drezden nüsxəsində cəmi bir dəfə, həm də “Tirkəşi bağı” (oxqabının bağı) söz birləşməsində birinci tərəf kimi işlənib: “Aqınçıların tirkeşi bağı, üzəngisi qayışı üzülür...” (D-189). Drezden nüsxəsindən fərqli olaraq Vatikan nüsxəsinin “müqəddimə” hissəsində “tirkeş” sözünün obrazlı ifadə daxilində işlənməsinə təsadüf olunur (bu fakt “Kitab”da “tirkeş” sözünün iki dəfə işləndiyini göstərir): “Dövlətlü oğul qopsa, tirkeşində tiridir. Dövlərsüz oğul qopsa, ocağınıŋ küridür” (V-3[5-6]). S.Əlizadə “Kitab”ın Drezden və Vatikan nüsxələrinin “müqəddimə” hissəsindəki fərqli cəhətlərdən bəhs edərkən yazır: “Ocağınıŋ közidir V-də (Vatikan nüsxəsində - Ə.T.) bu ifadə “tirkeşində tiridir” ifadəsi ilə əvəz olunub; sonra

[1] Ç.Qaraşarlı. Aralıq dənizi hövzəsinin erkən sakinləri: türklər,Bakı,2009,səh.111.

əlavə edilmişdir: Dövlətsüz oğlı qopsa, ocağınıŋ küriidir” (Bakı, 1988, səh.226). Burada xüsusi olaraq vurğulayaq ki, Azərbaycan qorqudşünaslığında “Kitab”ın Drezden nüsxəsindəki “Dövlətli oğul qopsa, ocağınıŋ közidir” (Ağıllı oğul olsa, ocağının gözüdür) atalar sözünün semantikasından kifayət qədər bəhs olunsa da, Vatikan nüsxəsindəki “Dövlətlü oğul qopsa, tirkeşində tiridir. Dövlətsüz oğul qopsa, ocağınıŋ küridir” atalar sözlərinə az diqqət yetirilib. Bu mənada bəzi detallara mətn semantikası prizmasından nəzər salaq: bu atalar sözləri semantikasına görə əks qütblərdə dayanır. Çünki birinci atalar sözündə “ağıllı oğul oxqabındakı oxdur”, “elini qorumağa hazırdır” mənası ifadə edilirsə, ikinci atalar sözündə bunun tam əksi müşahidə olunur: “ağılsız oğul ocaq və ya nəsil üçün utanc gətirər, hamının başını aşağı edər”. Maraqlıdır ki, bu atalar sözü birbaşa “Kitab”dan doğan məntiqi nəticə kimi görünür. Konkret desək, “Bəglər, tanrı bizə bir kür oğul vermiş” (D-134) cümləsindəki oğul və “fərsiz” , “hay-küyçü”, “qışqırıqçı” anlamlı “kür” sözləri həmin atalar sözündə nəinki eynilə təkrarlanır, hətta məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış edir (“fərsiz”, “nankor” anlamlı “kür” sözünə digər mətnlərdə də təsadüf olunur: “Yarımasun-yarçımasun, sənin oğluŋ kür qopdı...”); şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə modelində olan bu atalar sözlərində eyni budaq cümlə işlənib, daha doğrusu, birinci atalar sözündəki budaq cümlə (Dövlətlü oğul qopsa), ikincisində eynilə təkrarlanıb (“dövlətlü” sözündəki –lü şəkilçi morfemi –süz şəkilçisi ilə əvəzlənməklə); bu atalar sözləri təkcə semantikalarına yox, həm də formalarına görə biri digərini tamamlayır: şərt budaq cümləsinin təkrarlanması, tir (keş), tir (ox) və kür sözlərinin alliterativ tipli qafiyələr kimi çıxış etməsi məhz mətndəki ahəngdarlığı, poetik mənanı qüvvətləndirən vahidlərdir. Bir cəhəti də qeyd edək ki, təqdim etdiyimiz atalar sözlərinin semantik yükü O.Ş.Gökyay, M.Ergin, O.F.Sertkaya, M.Tulum kimi alimlər tərəfindən, əsasən, düzgün müəyyənləşdirilib. Burada A.Hacıyevin bir fikrini xatırlatmaq yerinə düşür: “Dövlətlü oğul qopsa, tirkeşinde tiridir, Dövletsiz oğul qopsa, ocağınıŋ küridür” (tirkeşinde-tirkeşində, dövletsiz-

dövlətsiz, küridür-küridir – Ə.T.) variantında bərpa edilməsi mümkün olan qədim oğuz məsəlində "Ağıllı (uğurlu) oğul yetişsə (böyüsə), sadaqdakı ox kimidir. Ağılsız (uğursuz) oğul yetişsə (böyüsə), ailənin fərsizidir, yaramazıdır" fikri öz əksini tapmışdır ki, bu da müəyyən mənada M.Tulumun son yozumu ilə səsləşir. Sadəcə "kür" sözünün düzgün oxunuşunu və mənalandırılmasını kənarda deyil, elə eposun öz mətnində axtarmaq lazım idi"[1].

"Tirkeş" sözünə sonrakı dövr ədəbiyyatımızda da təsadüf olunur: Məsələn, Nəsiminin "Divan"ında "sadaq" (oxqabı) sözü işlənməyib, "tirkeş" (oxqabı) isə "tərkəş" şəklindədir.

Qaşunla kirpügün, yarəb, hə fəttah yayü oqdur kim// Fələkdür tirinə tərkəş, mələkdür yayinə qurban.

Bu beytdə təkcə "tərkəş" (tirkeş-oxqabı) yox, həm də "tir" (ox), "yay" və "ox" sözləri birbaşa obrazlılıq yaradan vasitələr kimi çıxış edir. Məcazlar silsiləsi məhz onların assosiativliyi ilə yaradılıb. Burada bir detala da münasibət bildirmək lazım gəlir: "Kitab"da və Nəsiminin dilində işlənmiş "ox" anlamlı "tir" sözü bir sıra lüğət və araşdırmalarda fars mənşəli hesab edilir. Əslində isə "tir" sözü şumer dilinə məxsusdur: "tir (til, ti) = ox"[2].

Dəmrən. Qorqudşünaslıqda "oxun iti dəmir ucluğu", "oxun ucundakı dəmir ucluq" mənasında izah olunub. "Kitab"da iki dəfə isim (dəmrən) kimi işlənib: "Üç yeləkli qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdi" (D-63); "Eki oxıŋ dəmrənini çıqardı" (D-198). "Dəmrənlü" və "dəmrənsüz" sifətlərində isə kök morfemi kimi çıxış edib**: "Dəmrənlü** oxla atmağa qıyamadı" (D-199); "Dəmrənsüz oxla, yigit, səni sınar idim" (D-200).

"Yay" və "ox" sözləri "Kitab"ın strukturunda obrazlılıq yaradan vasitələr kimi çıxış edir. Əlbəttə, burada onların assosiativliyi ilə işlənmiş dil vahidlərinin rolunu da inkar etmək olmaz. "Yay" və "ox" sözlərinin bədii təsvir və ifadə vasitələrində iştirakı, əsasən, aşağıdakı kimidir:

[1] A.Hacıyev. "Dədə Qorqud kitabı": oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.16.
[2] O.Süleymanov. Az-Ya. Bakı, 1993, səh.195.

Assonans. “o”-nun assonansı. “Ol kafərin üçin atub birin yarmaz oqçısı olur” (D-130) (o-o-o; ol, oqçı, ol);

Alliterasiya. “y”-nın alliterasiyası. “Yalançı oğlı Yalancıq yay ufandığına qatı qaqdı” (D-109) (y-y-y-y; Yalançı, Yalancıq, yay); “Yedi kiş ilə qurulurdı mənim yayım!” (D-207) (y-y-y; yedi, yay)...;

Epitet. Qeyd etdiyimiz kimi, “yay” və “ox” sözlərindən əvvəl işlənmiş vahidlər daha çox həqiqi mənada işlənib. Bu sistemdə epitet kimi işlənənlərə də təsadüf olunur: qatı yay. “Ayğır verüb alduğım, tozlu qatı yayım” (D-109); sum altunlu ox. “Qayın talı yeləgindən sum altunlu mənim oxım!” (D-207)...;

Təşbeh. “Yay” və “Ox” sözləri “Kitab” yox, sonrakı dövr ədəbiyyatımızdakı təşbehlər sırasında qabarıq şəkildə görünür. Amma bu da var ki, “Kitab”da işlənmiş “Qurulu yaya bəŋzər çatma qaşlum!” təşbehi poetik siqlətinə görə tərkibində “yay”, eləcə də “ox” sözləri işlənmiş bütün təşbehlərdən yüksəkdə dayanır (əvvəlki səhifələrə bax); tirkeşində tiri (oğul oxqabındakı oxa bənzədilir). “Dövlətlü oğul qopsa, tirkeşində tiridir” (V- 3 [5-6])...;

Metafora. “Yay”, “Ox”, “sadaq” və “kiş” sözlərinin iştirakı ilə yaradılmış, semantika baxımından biri digərini tamamlayan metaforalar “Kitab”da xüsusi çəkiyə malikdir: “Ağca tozlu qatı yayım zari-zari iŋlər//Sadaqda oxum kişin dilər” (D-248). Bu cür metaforalara təkcə Azərbaycan deyil, ümumən türk xalqları ədəbiyyatında az təsadüf olunur (əvvəlki səhifələrə bax).

Litota. “Kitab”da “ox” sözünün iştirakı ilə yaradılmış litotalar birbaşa görünmür. Belə litotaları, əsasən, mətnin ümumi semantik yükünə əsaslanmaqla müəyyənləşdirmək mümkündür. Necə ki, “oxun dəyməsi=milçəyin sancması” litotası sintaktik bütövün ümumi semantik yükünə istinadən müəyyənləşir (əvvəlki səhifələrə bax). Bu cür litotaları şərti olaraq gizli litota da adlandırmaq olar;

İnversiya. “çəkəyim yayı, atayım oxı”. “Bəglər, sizin eşqiŋizə çəkəyim yayı, atayım oxı” (D-109) (buradakı inversiyadan əvvəlki səhifələrdə bəhs olunur).

Təqdim etdiyimiz assonans, alliterasiya, epitet, metafora, mübaliğə və s. kimi bədii təsvir və ifadə vasitələri “Kitab”ın, ümumən ədəbiyyatımızın zənginlik göstəriciləri, atributları hesab oluna bilər.

Qeyd etdiyimiz kimi, “yay” və “ox” sözlərinin iştirakı ilə yaradılmış obrazlı ifadələrə sonrakı dövr türk ədəbiyyatında daha çox təsadüf olunur. Bu mənada tərkibində “ox” sözü işlənmiş bəzi parçalara diqqət yetirək (əvvəlki səhifələrdə tərkibində “yay” sözü işlənmiş nümunələr verilib):

M.Kaşğarinin “Divan”ında:

“ok yılan” = “özünü ox kimi insanın və başqa canlıların üstünə atan ilan”.

“Oğuznamə”də:

Söz **oq**dur ağız yayında, ey can
Oq atılsa, gerü dönmək nə imkan.

“Bayatı”larda:

Qaşların **ox**dur sənin,
Kiprigin çoxdur sənin,
Səni çoxdan sevmişəm,
Xəbərin yoxdur sənin.

Q.Bürhanəddinin “Divan”ında:

Cövr **ox**ları ki, qəmzən könül evinə atar,
Məncəniq taşlarıdur ki, yeni Turhaldurur.

İ.Nəsiminin “Divan”ında:

Kiprügin **oq**ına, qaşun yayına
Aşiqün sinəsin sipər, dedilər.

Xəstə Qasımın şeirlərində:

Atırsan **ox**unu səhrayə atma,
Gecələr yatanda duasız yatma...

Qurbaninin şeirlərində:

...Sinəm buta, yarım müjgan **ox**una,
Bir namə yaz hər divanda oxuna.

M.V.Vidadinin şeirlərində:

...Oxunur məclisdə xoş kəlimatı,
Ox kimi bağrını dələr,ağlarsan.

M.P.Vaqifin şeirlərində:

Yar səni gördüm, bağrım **ox**landı,
Ey əfi baxışlı, havalı sərxoş... (bu nümunədə “ox sözü “oxlamaq” felinin kök morfemi kimi işlənib).

Aşıq Ələsgərin şeirlərində:

...Atdı müjgan **ox**un, keçdi sinəmdən,
Cadu qəmzələri qanıma düşdü.

S.Vurğunun şeirlərində:

...Yerdən ayağını quş kimi üzüb,
Yay kimi dartınıb, **ox** kimi süzüb...

Sabir Sarvanın şeirlərində:

Hardan bilir
sinələri qabarar-qabarmaz
ilk sevginin
bir **ox** ucunda gələcəyini...

Təqdim etdiyimiz nümunələrdən birincisi on birinci yüzilliyə (M.Kaşğari), sonuncusu isə iyirmi birinci yüzilliyə (Sabir Sarvan) aiddir. Hər ikisi gözəldir, hər ikisi poetik siqlətlidir. Bu həm də o deməkdir ki, “ox” sözü işığında yaradımış obrazlı ifadələr, ən azı min il əvvəl olduğu kimi, bu gün də yaranır, bu gün də zəngindir.

Sapan. “Kitab”da səkkiz dəfə həm də daha çox “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da işlənmiş “sapan” sözünün semantik yükü qorqudşünaslıqda, əsasən, belə göstərilir: “daş atan sapand”, “daş atmaq üçün qədim silah”, “içində daş atılan qədim

hərb aləti", "içində daş fırladıb atılan ipli torba...". Bu cür məna yükünə malik "sapand" sözü "Kitab"da müstəqil şəkildə, eyni zamanda ayrı-ayrı ifadələr daxilində müşahidə olunur: müstəqil şəkildə: "Üç yerdə dəpə kibi taş yığdı, ala qollı **sapanın** əlinə aldı" (D-39); ifadə daxilində: sapan çatlatmaq (sapandla daş atmaq). "Elə olsa, sultanım, Qaraca çoban sapan çatlatdı" (D-57); sapan taşı (sapandla atılan daş). "Qaracıq çoban kafərin üç yüzini sapan taşilə yerə bıqardı" (D-41); sapan taşına tutmaq (sapandla daş yağdırmaq). "Gerü döndü. Sapan taşına tutdı" (D-216)...

"Kitab"da "sapand"ın hissələrinin adlarına da rast gəlinir: aya (sapandın daş qoyulan yeri, daşlığı). "Ərənlər ərəni Qaracuq çoban sapanıŋ ayasına daş qodı, atdı" (D-41). "Kitab"dakı "aya" sözünə diaxronik, eləcə də sinxronik bucaqlardan yanaşan A.Məmmədova maraqlı mülahizələr irəli sürür: "Türkiyə türkcəsində aya "ovuc" mənasında müasir dövrdə də işləkdir. Hər halda sapanın daş qoyulan yeri ovucu xatırlatdığı üçün onu aya adlandırmışlar"[1]; sapanın qolu. "...üç keçi tüyindən sapanın qollarıydı" (D-56); sapan çatlağucı (sapan çatısı). "Bir keçi tüyindən `çatlağucıydı" (D-57)...

"Kitab"dakı "sapan" sözünə qəhrəman obrazları prizmasından yanaşdıqda belə bir nəticə alınır: yeddi dəfə II boyda Qazan xanın çobanı Qaraca çobanla, bir dəfə isə VIII boyda Aruzun çobanı Qonur qoca Sarı çobanla bağlı işlədilib. Bu qarşılaşdırma assosiativ olaraq başqa məqamlıarı yada salır: sapand bir silah kimi daha çox çobanlar tərəfindən istifadə olunur (söhbət "Kitab"dakı çobanlardan gedir); hər iki çoban nüfuzlu şəxslərə, həm də əks qütblərdə dayanan, biri digərinə düşmən olan qəhrəmanlara çobanlıq edir: Qazan xana − Qaraca çoban; Aruza – Qonur qoca Sarı çoban; hər iki çoban sapanddan istifadə edir: bir sapandla Oğuz elini düşmənlərdən qoruyur, kafirləri məhv edir (Qaraca çoban), digəri (Qonur qoca Sarı çoban) yaratdığı insanabənzər məxluqu (əslində, ət topasını) sapand daşına tutsa da (Çoban bu

[1] A.Məmmədova. "Dədə Qorqud kitabı"nın leksikası. Bakı, 2009, səh.99.

yığanağı görcək ibrət aldı. Gerü döndi. Sapan taşına tutdı), faydası olmur, Oğuz elinə Təpəgöz kimi bir qaniçəni, daha doğrusu, "Bircə dəfə adam ətindən doyum", – deyən bir vəhşini "bəxş" edir, Oğuz elinin başına bəla gətirir. Bu isə o deməkdir ki, təkcə Qazanla Aruz yox, həm də onların çobanları – Qaraca çobanla Qonur qoca Sarı çoban əks qütblərdə dayanan obrazlardır; nə qədər qəribə görünsə də, "çoban" və "sapan" sözləri zəngin qafiyələri xatırladır: çoban-sapan; oban – apan.

"Sapan" sözü, eyni zamanda onun assosiativliyi ilə yaradılmış bədii təsvir və ifadə vasitələri "Kitab"da xüsusi çəkiyə malikdir. Bu zənginliyi bir cümlə ilə ifadə etmək imkan xaricindədir. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

Epitet. ala qollu sapan. "...ala qollu sapanın əlinə aldı" (D-39). Bu epitet sapandın növünü ifadə etmək baxımından maraq doğurur. Digər tərəfdən, qorqudşünaslıqda həmin epitetdəki "ala" sözünə müxtəlif prizmalardan yanaşılıb. Dəqiq desək, "ala" sözü gah rəng, gah da "uzun", "böyük" mənasında izah olunub. Burada B.Abdullanın bir fikrini eynilə təqdim etmək yerinə düşür: "...Çox-çox hallarda "ala"nı düzgün mənalarında izah edən prof.S.Əlizadə də "ala qollu sapan"dakı "ala"nı sadələşdirilmiş mətndə olduğu kimi saxlamaqla, görünür, onu rəng hesab etmişdir... "Ala qollu sapan"dakı ala rəngi yox, uzunluğu bildirir. Bunu belə düşünməyə mətn də haqq qazandırır. Boydan oxuyuruq: Qaraca Çobanın "...üç yaşar dana dərisindən sapanının ayası, üç keçi tükündən sapanın qolları idi"[1]. Düzdür, müəllifin arqument kimi gətirdiyi nümunələrdə "sapan" mübaliğə tərkibində işlənib. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, sapandın qolları keçinin, həm də məhz ala rəngli keçinin tükündəndir, yəni burada "ala keçinin tükü = ala qollu sapand" modeli açıq-aydın şəkildə görünür. Bu mənada "ala"nı rəng anlamlı söz hesab edən S.Əlizadə haqlıdır. Təsadüfi deyil ki, V.V.Bartold da "ala"nı rəng anlamlı söz kimi başa düşüb: "пестрой" (göstərilən mənbə: səh.24).

[1] B.Abdulla. "Kitabi-Dədə Qorqud"da rəng simvolikası. Bakı, 2004, səh.87.

Təşbeh. “Beligində toqsan oqın nə ögərsən, mərə kafər? Ala qollı sapanımca gəlməz manа” (D-41). Sonuncu misrada epitetlə (ala qollı) təşbehin (...sapanımca gəlməz manа) sintezi açıq-aydın şəkildə görünür. Qorqudşünaslıqda bu tipli təşbehlərin poetik çəkisi ilə bağlı kifayət qədər yazılar yazılıb. Burada yalnız bir fikri xatırladırıq: “Qarşı tərəfin gücünü azaltmaq, zəiflətmək məqsədilə “gəlməz manа” birləşməsi ilə verilən müqayisələr daha orijinal və təsirlidir. Belə müqayisələr bənzədilənin təsir gücünü artırmaq deyil, əksiltmək üçündür (litotalarda olduğu kimi – Ə.T.). Qaraca Çoban üzərinə gələn düşməni bu cür müqayisələrlə sındırır, onun qüvvəsini heçə endirir...”[1]. Müqayisə və qarşılaşdırmalar “sapan” sözünün assosiativliyi ilə yaradılmış mübaliğə və təşbehlərin bir sintaktik bütöv daxilində sintez şəklində işləndiyini, həm də semantika baxımından birinin digərini tamamladığını qabarıq şəkildə göstərir. Həmin sintaktik bütövün bir hissəsinə diqqət yetirək: “...Çobanın üçyaşar tana dərisindən sapanın ayasıydı, üç keçi tüyindən sapanının qollarıydı. Bir keçi tüyindən çatlağucıydı. Hər atanda on iki batman taş atardı. Atdığı taş yerə düşməzdi. Yerə dəxi düşsə, toz kibi savrılardı, ocaq kibi oyrulardı. Üç yıladaq taşı düşdigi yerin otı bitməzdi. Simüz qoyun, arıq toqlı bayırda qalsa, qurt gəlib yeməzdi sapanın qorqusından...” (D-57). Göründüyü kimi, mübaliğələrlə başlanan semantik dinamika təşbehlərlə davam etdirilsə də, yenə də elə mübaliğə ilə tamamlanır. Sonuncu cümlədə diqqəti o qədər də cəlb etməyən maraqlı bir müqayisə var: sapan və qurd. Sapand o dərəcədə “vahiməlidir” ki, hətta qurd da ondan qorxur, vahimələnir. Bu mənada ala qollu sapandın doxsan oxdan üstün hesab edilməsi olduqca təbii qarşılanır (yuxarıdakı şərhlərə bax).

Ellipsis. “...bu çoban bizim həpimiz qırar, olamı?” (D-42). Bu cümlədəki “həpimiz” sözündən sonra “sapanla” sözünün ellipsisə uğraması açıq-aydın şəkildə görünür. Bu da təsadüfi deyil. Çünki “sapanla” sözünün funksiyası özündən əvvəl işlənmiş cüm-

[1] E.Əlibəyzadə. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1999, səh.279.

lələrdə konkret olaraq ifadə olunub: "Qoyun diməz, keçi diməz, sapanıŋ ayasına qor atar, kafəri yıqar" (D-42).

"Kitab"ın dilindəki "sapan" sözü Azərbaycan dili şivələrinin, demək olar ki, hamısında ilkin forma və semantikasına uyğun şəkildə işlənməkdədir. Burada dialektologiyaya dair tədqiqatlardan götürdüyümüz iki nümunəni eynilə təqdim etməyi gərəkli hesab edirik: "Sapandıŋı maŋa ver, kuşu vurom" (Azərbaycan dilinin qərb şivələri); "Nizam sapadnan quş vuradu" (Quba şivəsi). Yuxarıda qeyd etdik ki, "sapan taşına tutmaq!" ifadəsi "sapandla daş yağdırmaq" mənasındadır. Maraqlıdır ki, "Kitab"ın dilindəki bu ifadə Azərbaycan dili şivələrində, xüsusən də qərb şivələrində tam sabitləşmiş frazeoloji vahid kimi işlənməkdədir. Məsələn, bir adam çox tənqid ediləndə, yaxud ona çoxlu suallar yağdırılanda əksər hallarda belə bir cümlə işlədilir: "Səni sapand daşına tutmuşdular". Bu isə onu vurğulamağa əsas verir ki, "sapan" (sapand) müasir dilimizdə həm də frazeoloji vahid (sapand daşına tutmaq) daxilində mühafizə olunur. Yeri gəlmişkən, "sapand" sözü şivələrimizdə təşbehlər daxilində də işlənməkdədir: "sapand daşı kimi atmaq". Vəzifədən çıxarılmış və ya tutduğu vəzifəsindən zorla uzaqlaşdırılmış şəxslər barədə belə deyilir: sapand daşı kimi atdılar; sapand daşı kimi tulladılar; "sapanda qoyub daş kimi atmaq". Bir sıra hallarda mübahisə edən tərəflərdən biri digərini qıcıqlandırmaq, əsəbiləşdirmək üçün bu cür sözlər işlədir: Səni sapanda qoyub daş kimi ataram; Səni sapand daşı kimi ataram... Bu tipli təşbehlər şivələrimizin əksəriyyəti, xüsusən də qərb şivələri baxımından səciyyəvidir. Burada o da vurğulana bilər ki, "sapand" sözü müasir poeziyamız üçün də xarakterikdir: "ən qorxulu silahımız sapand idi, ağac idi" (Ülvi Bünyadzadə); "Hər sapanda daş oldum" (Məhəbbət Nizam)... Bu cür misralarda təkcə "sapan" arxaizmi yox, həm də "Dədə Qorqud"un ruhu yaşayır.

Cida. "Kitab"ın dilində süngü, nizə anlamlı "cida" sözü intensivliyi ilə fərqlənir. Amma bu da var ki, "Kitab"da işlənmiş cida, sügü, köndər kimi sözlər semantika baxımından biri digərinə çox yaxındır. Burada O.Ş.Gökyayın müxtəlif mənbələrə istinadən

söylədiyi fikirləri xatırlatmaq lazım gəlir: “Cida-gönder-kargı-sünü (süngü) – Destanlarda geçen bu savaş hepsi de düşmanı sançmak içindir. Yapıldıkları nesnelerden, uzunluk ve kısalıklarından dolayı başka başka adlar almışlardır... Cida ucuna sivri bir temren geçirilmiş, ağaçtan yapma bir silahtır... Gönder, uzun ve kalın bir sırıktır, ucunda sivri bir demir, temren, veya kança vardır... Karğı ise, kalın ve boğumlu, boğumlarının arası dolu bir kamış çeşididir. Hafif olduğu için ucuna madenden bir temren geçirilerek düşmanı sançmak için kullanılır... Süngü, İbn Mühennanın söylediği gibi “demir cıda”dır, kısa ve demirden yapılmıştır... süngünün de karğının ucuna sivru bir demir, temren takmak suretiyle yapıldığı anlaşılmaktatır” (İstanbul, 2000, səh.CCCLXII, CCCLXIII). Bu fikirlərdən biri ilə - “karğı”nın ayrıca bir silah növü kimi təqdim edilməsi ilə razılaşmaq olmaz. Belə ki, “qarğu” cidanın qarğudan (qamışdan) düzəldildiyini işarələndirir (əvvəlki səhifələrə bax). Heç şübhəsiz ki, cida, sügü və köndər sözlərini bir başlıq altında təhlilə cəlb etmək olar. Ancaq bu tip vahidlərin linqvopoetik xüsusiyyətləri daha aydın görünsün, – deyə onların hər birini ayrılıqda nəzərdən keçirməyi məqsədəuyğun hesab edirik. Bu mənada “cida”nın “Kitab”dakı mövqeyi və işlənmə məqamları ilə bağlı bunları söyləmək olar: əsasən, sadə söz formasında çıxış edib: cida. “Altun cidasın əlinə aldı” (D-31); süngüsü olan və ya əli süngülü anlamlı “cidalu” düzəltmə sifətinin tərkibində kök morfemi kimi işlənib (cəmi bir dəfə): cidalu. “Üç yüz say cidalu yigit bunıŋ yanına cəm oldı” (D-255); frazeoloji vahid daxilində işlənməsinə az təsadüf olunur: cida oynatmaq (cida oynadaraq hünər göstərmə). “Qarğu cida oynadanlar vardı, gəldi//Altun cida oynadana, yarəb, noldu?” (D-137). O.Ş.Gökyaya görə “altun cida” birləşməsindəki “altun” cidanın parlaqlığını anladır (İstanbul, 2000, səh.CCLXXII). Bu fikrin davamı olaraq onu da qeyd edək ki, “altun cida” həm də Qazan xanın oğlu Uruzu digər döyüşçülərdən fərqləndirən bir ifadədir. Bu cəhət Burla xatunun dilində açıq-aydın şəkildə görünür. Müqayisə və qarşılaşdırmalar “cida oynatmaq” ifadəsindəki “cida” sözünün ellipsisə uğramasın-

dan bəhs etməyə də imkan verir: “Güni gəldi, qaba qarın –geŋ köksdə oynadam səniŋ içün!” (D-129). Bu cümlədəki “oynadam” sözünün əvvəlinə “cida” sözü asanlıqla, həm də birbaşa artırıla bilir: cida oynadam. Bu da təsadüfi deyil. Çünki əvvəl işlənmiş cümlədə “cidanın (nizənin) bu gün üçün saxlandığı” ifadə olunur: “Ala uran sür cidamı saqlardım bu gün içün” (D-129)... Burada bir məqama da münasibət bildirmək lazım gəlir: “cida” ilə bağlı işlədilmiş “...qaba qarın-geŋ köksdə oynadam” cümləsində düşmənin (kafirin) dar köksünə cidanı sancaraq irəli-geri fırlatmaq, düşməni əzabla öldürmək mənası ifadə olunur ki, bu da “cida oynatmaq” ifadəsini frazem yox, frazemə qədərki sərbəst birləşmə kimi təhlil etməyə imkan verir. “Cida oynatmaq” ifadəsinə “Koroğlu” eposunda da rast gəlinir: “Koroğlu əmud vurur, cida oynadır, şeşpər atırdı”. Buradakı “cida oynatmaq” ifadəsi də həqiqi mənadadır. “Cida” sözü təşbehlərin tərkibində əsas tərəflərdən biri kimi işlənib: buğanın buynuzu cidaya bənzədilib: “Buğanıŋ zəncirin aldılar, salı verdilər. Buynızı almas cida kibi Qanturalınıŋ üzərinə sürdi” (D-182); cida ulduza bənzədilib: “İldız kibi parlayıb gələn kafəriŋ cidasıdır” (D-128)...

“Cida” sözü təyini söz birləşmələri tərkibində əsas tərəf kimi çıxış edir:

− altun cida (qızıl nizə). “Altun cida oynadana, yarəb, noldı?” (D-137);

− qarğu cida (qarğı nizə). “Qarğu cida oynadanlar vardı, gəldi” (D-137);

− güdəlmiş cida (kütləşmiş nizə). “...güdəlmiş cidaŋla ardına düşəsən” (D-141);

− ala uran sur cida – uzaq vuran sur (sırıq) cida. “Ala uran sur cidamı saqlardım bu gün içün” (D-129)...

Təqdim etdiyimiz birləşmələr “cida” (bir silah növü kimi) barədə müəyyən təəssürat yaratmaq gücündədir.

“Kitab”da üstün mövqedə görünən “cida” sözünə Orxon-Yenisey abidələrində, eləcə də M.Kaşğarinin “Divan”ında rast gəlinmir. Bəlkə, elə buna görə də “cida” sözünün mənşəyi ilə bağlı

fikir müxtəlifliyinə rast gəlinir. Konkret desək, daha çox monqol, bəzən isə fars mənşəli hesab olunur. Bu istiqamətdə ciddi araşdırmalar aparmış Ə.Cəfəroğlunun bir fikrinə diqqət yetirək: "Cida sözünün mənşəyinə gəldikdə isə bizcə, onun kökü monqolcadır. … Əski, yəni monqollardan daha əvvəlki türk mətnlərində izinə təsadüf etmədiyimiz bu kəlməni ilk dəfə İlhanilər dövrünün ərəb filoloqlarından ibn Mühənnanın lüğətində cida şəklində tapırıq. Kovalevski monqolca üçün **djida** və Scimdt **jida** qeydə almışdır ki, bu da ibn Mühənna lüğətində təsadüf etdiyimiz **cida**dan başqa bir şey deyildir. Buna əsaslanaraq, **cida** kəlməsinin hələ İlhanilər zamanında digər əsgəri istilahlarla bərabər Azəri ləhcəsinə (Azərbaycan dilinə - Ə.T.) daxil olduğunu və özünün əski şəklini qoruyub saxladığını söyləmək mümkündür. Diqqətçəkici haldır ki, bu kəlmə Osmanlı türkcəsində özünə yer tapa bilməmişdir"[1]. Bu fikirlərin davamı olaraq qeyd edək ki, Ə.Abdullayev də cida sözünü məhz monqol mənşəli hesab edir: "monqolca: jad; rusca: копьe; Azərbaycanca: cida"[2]. Bu faktlar "cida"nın monqol mənşəli olduğunu əsaslandırır. Bu mənada "Kitab"dakı "cida"nı fars mənşəli söz kimi təqdim etmiş S.Mehdiyevaya haqq qazandırmaq olmaz ("Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti". Bakı, 1999, səh.197). Ə.Cəfəroğlunun "bu kəlmə (cida – Ə.T.) Osmanlı türkcəsində özünə yer tapa bilməmişdir" – hökmü isə başqa bir fikri söyləməyə imkan yaradır: "cida" sözü müasir Azərbaycan dilində intensivliyini itirsə də, deyimlər daxilində mühafizə olunmaqdadır: "cidanın ucu çuvaldan çıxır" ("gizli bir şey qalmadı" mənasında), "cidanı çuvalda gizlətmək olmaz" (əsasən, baş vermiş hadisəni bilənlərin sayı çox olduqda işlədilir: baş vermiş hadisəni bilənlərin sayı çoxdur → cida çuvaldan uzundur → "cidanı çuvalda gizlətmək olmaz"). Bu fakt da "Dədə Qorqud kitabı" məhz Azərbaycan dilində yazılıb" – hökmünü qüvvətləndirir. Başqa bir fakta diqqət yetirək: "Oğuznamə"də "sünü çuvala sığmaz" (süngü

[1] Ə.Cəfəroğlu. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2008, səh.262.
[2] Ə.Abdullayev. Azərbaycan dili məsələləri. Bakı, 1992, səh.312.

çuvala sığmaz) deyiminə rast gəlinir ki, bu da yuxarıda təqdim etdiyimiz “cidanın ucu çuvaldan çıxır”, “cidanı çuvalda gizlətmək olmaz” kimi deyimlərlə eyni semantik yuvaya daxil olur, biri digərinin sinonimi kimi çıxış edir. Bu cəhət, heç şübhəsiz ki, monqol mənşəli “cida” ilə türk mənşəli “sünü” (süngü) sözlərinin sinonimliyi ilə bağlıdır.

Sügü. Bu söz Orxon-Yenisey abidələrində “suŋüg”, M.Kaşğarinin “Divan”ında isə “sünqü” şəklində işlənib: “Kalkan, sünqün çumşalım” (qalxanla, süngü ilə vuruşaq) (I cild, səh.432, 433).“Kitab”dakı yazılış şəkilləri isə belə oxunub: sünü (O.Ş.Gökyay), süŋü (M.Ergin), sügü (Zeynalov-Əlizadə)... Bu oxunuş formalarından “sügü”nü şərti olaraq qəbul edirik (çünki “süŋü” forması da götürülə bilər). “Kitab”ın dilindəki silah adları sırasında “sügü” sözünün “qılıc”dan sonra verilməsinə təsadüf olunur ki, bu da diqqətçəkən məqamlardandır: “Qılıc və sügü və çomaq və sair cəng alətin geydirüb tonatdılar” (D-285). Bu detal, yəni “qılıc” sözündən sonra “sügü”nün işlədilməsi süngünün türk hərb tarixində bir silah növü kimi xüsusi yeri olduğunu qabarıq şəkildə göstərir.

Birləşmə daxilində “”sügü”dən əvvəl işlədilmiş sözlər süngünün səciyyəvi cəhətləri, xüsusən də onun nədən düzəldilməsi barədə dolğun informasiya verir:

qarğu talı sügü (qarğı budağından süngü). “Qarğu talı sügüŋü maŋa vergil” (D-245);

qarğu dillü uz sügü (qarğı dilli iti süngü). “Qarğu dillü uz sügimi qapdım..,” (D-207);

qarğu talı altmış tutam sügü (qarğı budağından altmış tutam süngü). “Qarğu talı altmış tutam sügümi ələmə alurdım” (D-297).

Bu nümunələrdə süngünün qarğıdan düzəldilməsi aydın şəkildə görünür: qarğıya iti dəmir ucluğun keçirilməsi = süngü.

“Kitab”ın dilində “sügü” sözü daha çox I növ təyini söz birləşməsinin daxilində işlənib (yuxarıdakı nümunələrə bax). Bəzən isə qeyri-müəyyən təyini birləşmə daxilində çıxış edib:

sügüsü sınıq oğlan (süngüsü sınq oğlan). “Əlindəki sügüsü sınıq oğlan!”. Heç şübhəsiz ki, kafirlərin dilində müşahidə olunan bu cür ifadələr qəhrəmanın gücünü azaltmaq, onu aşağılamaq üçün işlədilib.

“Kitab”da məişətlə bağlı “şiş”, “kabab şişi” anlamlı “sügilik” sözünün işlənməsinə də təsadüf olunur: sügilik. “Sügiligi ocağa bıraqdılar, qızdı” (D-226). Bu tip nümunələrdəki “sügilik” sözünün kök morfemi “sügü” ilə eyni fonetik-semantik şaxədə birləşir. Bu mənada “sügilik” sözünün “süngü” şəklində sadələşdirilməsini düzgün hesab etmək olar: “Süngünü ocağa saldılar, qızardı” (Zeynalov-Əlizadə nəşri. Bakı, 1988, səh.226). Yekun olaraq qeyd edək ki, müasir ədəbi dilimizdə “süngü” sözü ilkin forma və semantikasına uyğun işlənir: süngü – tüfəngin ucuna taxılan kiçik qılınc biçimində dəlici silah; süngülü – süngü taxılmış...; “Süngülər açmayan yolu açdın//Qələmindən cavahirat saçdın” (A.Səhhət)...

Köndər. Statistik hesablamalar göstərir ki, “Kitab”ın dilində “nizə” anlamlı “köndər” sözü doqquz dəfə işlənib: “köndər” (bir dəfə). “Aruza bir köndər urdı” (D-302); altmış tutam köndər (iki dəfə). “Altmış tutam köndəriŋi nə ögərsən, mırdar kafər” (D-41); ala köndər (iki dəfə). “Dürtüşərkən ala köndəriŋ ufanmasun!” (D-35); ala-ala köndər (bir dəfə). “Ala-ala köndərlər süsəldi” (D-63); altmış tutam ala köndər (üç dəfə). “Altmış tutam ala köndərin qısdı, Aruza bir köndər urdı” (D-302). Qorqudşünaslıqda “köndər” və onun təyinedicisi kimi işlənmiş sözlərin məna yükü, əsasən, belə izah olunur: köndər (nizə), ala (iri, böyük), ala-ala (lap böyük), altmış tutam (altmış əl tutacağı ölçüdə uzunluğu olan). Burada diqqətçəkən detallardan biri də budur ki, “altmış tutam ala köndər” ifadəsi həm də Dəli Dondarın bədii təyini daxilində işlənib: “...altmış tutam ala köndəriniŋ ucında ər bögürdən Qıyan Səlcük oğlı Dəlü Donda çapar yetdi...” (D-60). “Kitab”dakı bu cür nümunələr qəhrəman silahı ilə tanınır, silahı ilə fəxr edir – tezisinin düzgün olduğunu qüvvətləndirir.

S.Əlizadə nəşrində (Bakı, 1999) “köndər” sözü “göndər” şəklində təqdim olunub. Bu mənada “göndər” sözünü omonim və çoxmənalı sözlər başlığı altında şərh etmiş A.Məmmədovaya haqq qazandırmaq olar: “I göndər (nizə, mizraq), II göndər (göndərmək, yollamaq)”[1].

Gürz. Qorqudşünaslıqda “gürz”ün məna yükü, əsasən, belə göstərilir: ağır çəkili silah; baş tərəfi enli, ağır dəyənək; dəmirdən bir çomaq; topuz... Drezden nüsxəsində həm “güz”, həm də “gürz” şəklində işlənib: “Altı bərli güz ilə dəpəsinə qatı tuta urdı” (D-64); “...bu güzi maŋa verıŋ!” (D-72). Birinci nümunədəki “güz” sözü Vatikan nüsxəsində “gürz” şəklindədir (S.Əlizadə. Bakı, 2000, səh.52). Bu mənada “gürz” oxunuş forması məqbuldur, daha doğrusu, təhlil prosesində məhz “gürz” formasından istifadə olunmalıdır. “Kitab”da “gürz”sözünün işlənmə məqamları ilə bağlı aşağıdakıları söyləmək olar:

− özündən əvvəl heç bir təyinedici sözün iştirakı olmadan işlənmə: gürz. “...gürzi maŋa verıŋ!” (D-72);

− özündən əvvəl müxtəlif mənalı təyinedici sözlərin iştirakı ilə, daha dəqiqi, təyini söz birləşmələri tərkibində əsas tərəf kimi işlənmə: altı bərli gürz (altı pərli gürz). “Altı bərli gürz ilə dəpəsinə qatı tuta urdı” (D-064); altmış batman gürz (altmış batmanlıq gürz)... Ol altmış batman gürzlə Qazılıq qocaya dəpərə tutub çaldı” (D-203)... Bu tip nümunələrdəki “batman” sözü ilə bağlı müxtəlif fikirlər var: bir batman = 60 kr; bir batman = 65, 556 kq.;

− “gürz” sözü cümlənin semantikasını reallaşdıran ən əsas detallardan biri kimi çıxış edir: “Qanturalı gürzin gögə atar, enüb yerə düşmədin qarvar – tutar” (D-177). Bu, o deməkdir ki, Oğuz igidinin qəhrəmanlığı həm də “gürz tutma” jestinin ifadəsi kontekstində canlandırılıb.

− gürz salmaq. “Altmış batman gürz salardı” (D-203). Qorqudşünaslıqda “gürz salmaq” ifadəsinin məna yükü dəqiqləşdirilməyib. Konkret desək: O.Ç.Gökyay tərtib etdiyi lüğətdə “gürz

[1] A.Məmmədova. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı, 2009, səh.108.

sallamaq” (əslində, gürz salmaq) ifadəsinin qarşısında heç nə yazmayıb (İstanbul, 2000, səh.217); Zeynalov-Əlizadə nəşrində “gürz salmaq” ifadəsi “gürz atmaq” şəklində sadələşdirilib: “Altmış batmanlıq gürz atardı” (Bakı, 1988, səh.192); “KDQ-nin izahlı lüğəti”nə “gürz salmaq” ifadəsi daxil edilməyib (Bakı, 1999, səh.150); V.V.Bartold “gürz salmaq” ifadəsindəki “salmaq” felini «потрясал” (silkələmək, titrətmək, sarsıtmaq) şəklində tərcümə edib (göstərilən mənbə: səh. 73)... Bu fikirlərin saf-çürük edilməsi bunları söyləməyə imkan verir: V.V.Bartoldun tərcüməsi mətnin semantik yükünə uyğun gəlmir; Zeynalov-Əlizadə nəşrindəki sadələşdirmə mətnə tam yapışıqlı görünmür. Türk dilləri, o cümlədən Azərbaycan dilindəki çoxmənalı “salmaq” felinə tarixi-linqvistik prizmadan yanaşdıqda “gürz salmaq” ifadəsi “Kitab”ın dilində “gürz endirmək” mənasında işlənib – qənaətinə gəlmək mümkündür. Bu qənaətin düzgünlüyünü belə arqumentləşdirmək olar: birincisi, “Kitab”ın dilindəki “sal qılıcın” ifadəsi “qılıncını endir” mənasında başa düşüldüyü kimi, “gürz salardı” ifadəsi də “gürz endirərdi” mənasında anlaşılır. Yeri gəlmişkən, Ə.Sadıqov “sal qılıcın” ifadəsini həm də “qılınc endirmək “ mənasında izah edib (KDQ-nin izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.150); ikincisi, “Kitab”ın dilində “gürz” ismi ilə “enmək” felinin sintaktik-semantik bağlılığını əks etdirən cümlə modellərinə rast gəlinir. Məsələn, “Qanturalı gürzin gögə atar, enüb yerə düşmədin qarvar tutar” (D-177). Bu cümlədə “gürz” və “enmək” sözlərinin assosiativliyi aydın şəkildə görünür; üçüncüsü, müasir dilimizdəki “gürz endirmək” ifadəsini də təsadüfi hesab etmək olmaz: “Qollarını çırmayıb, gürz endirir zindana” (Ə.Cəmil); dördüncüsü, “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə “endirmək” çoxmənalı felinin birinci mənası kimi məhz “aşağı salmaq” ifadəsi göstərilir (II cild, Bakı, 1980, səh.206). Müq.et: salmaq – endirmək; gürz salmaq – gürz endirmək...

“Kitab”dakı “gürz” sözü sonrakı dövr abidələrimizdə də müşahidə olunur:

M.Füzulinin “Leyli və Məcnun” poemasında:

Gürz ilə olurdu xurd hər su,
Cövşənlərü üstüxani – pəhlu.

“Koroğlu” eposunda:

“Dəmirçioğlu getdi, qılınc, qalxan, cida, **gürz,** toppuz götürdü, Koroğlunun yanına qayıtdı”...

Nəhayət, onu da qeyd edək ki, “gürz” sözü müasir ədəbi dilimizdə “ağır, iri çəkic” mənasında işlənir: zindana gürz endirmək...

Çomaq. Bir silah növü kimi “çomaq”la bağlı müxtəlif izahlara rast gəlinir: dəyənək, toppuz, toxmaq... (O.Ş.Gökyay), başı iri və yumru ağac (“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”. Bakı, 1999, səh.194). Burada bir məqam yada düşür: “Kitab”da cəmi bir dəfə Qaraca çobanın dilində işlənmiş “dəgənək” (Qızılcıq dəgənəgimcə gəlməz maŋa!) “çomaq” sözünün sinonimi kimi çıxış edir. Təsadüfi deyil ki, bir sıra lüğətlərdə də bu sözlər, əsasən, biri digərinin sinonimi kimi verilir. Məsələn, “KDQ-nin izahlı lüğəti”ndə: “dəgənək = başı toppuz çomaq”; “çomaq = başı iri və yumru ağac” (Bakı, 1999, səh.72, 194)... “Çomaq”la bağlı digər cəhətləri belə ümumiləşdirmək olar: birinci növ təyini söz birləşməsinin əsas tərəfi kimi çıxış edir: qaba çomaq (iri çomaq, iri toppuz). “Güni gəldi, **qaba çomaq** altında yoğradım sənin içün (D-129); iri çomaqla döyüş zamanı başa geyinilən parlaq zirehin əzdirilməsinə işarə edilir: “Başımda qunt işıqlar saqlardım sənіŋçün// Güni gəldi, qaba çomaq altında yoğradım sənіŋ içün” (D-129); qəhrəmanın igidliyi məhz “çomaq” kontekstində canlandırılır: “Çala bilən yigidə oqla qılıcdan bir çomaq yeg” (D-4); xərac kimi göndərilmiş əşyalar sırasında “çomaq” da var: “Toquz tümən Gürcüstanıŋ xəracı gəldi; bir at, bir qılıc, bir çomaq gətürdilər” (D-235). Əvvəlki səhifələrdə qeyd etdiyimiz kimi, bu cür nümunələr əşyavi yazının tarixini öyrənmək baxımından əhəmiyyətlidir; döyüş silahlarının adları sırasında “çomaq” sözünə də rast gəlinir: “Qılıc və sügü və çomaq və sair cəng alətin geydirib tonatdılar” (D-285). Fikrimizcə, “çomaq” sözünün məhz “qılıc” və “sü-

gü”dən sonra verilməsi çomağın heç də adi silahlardan biri olmadığını sübut edir; “çomaq” bir silah kimi “gürz”ə bərabər hesab oluna bilər. Bu cəhətə Qazanla Beyrəyin qarşılaşmasını əks etdirən parça kontekstində diqqət yetirək: “Beyrək: “Mərə kafər, necə onı-bunı sorarsan maŋa?” – dedi. Qazanıŋ üzərinə at saldı. Pərlü gürzini əlinə alub Qazanı çaldı. Qazan kəndüyi bildirmədi, qarvadı Beyrəgi biləgindən tutdı-tartdı, çomağını əlindən aldı. Beyrəgiŋ ənsəsinə bir çomaq urdı” (D-121). Yuxarıdakı tezisi dəqiqləşdirsək, belə bir nəticə alınar: çomaq gürzdən üstündür. Amma belə bir nəticəni eynilə qəbul etmək olmaz: birincisi, ona görə ki, təqdim etdiyimiz parçada silahın yox, qəhrəmanın gücü qabardılır. Bu mənada “Kitab”ın “müqəddimə” hissəsində verilmiş “çala bilən yigidə oqla qılıcdan bir çomaq yeg” deyimi sanki yuxarıda təqdim etdiyimiz tipli parçalardan süzülüb gəlib, onların məntiqi nəticəsi kimi çıxış edir; ikincisi, “çomaq”la “gürz” bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənməyən silahlardır. O.Ş.Gökyayın mülahizələri də dediklərimizi qüvvətləndirir: “Gürz ilə çomak arasında, savaş silahı olmak bakımından bir ayrım yoktur. Ancak çomak, benim bildiqime göre, madenden degildir. Kökü ilə birlikte çıkarılan ağacların kökleri yontularak gürzdə olduğu gibi bir topuz haline konur” (İstanbul, 2000, səh.CCCLXIV); çomağın səciyyəvi cəhətləri daha çox “qaba çomaq” deyil, “altı pərlü çomaq” (altıkünclü iri, həm də ağır çomaq; toppuz birləşməsində ifadə edilir: “...Dölək Uran altı pərlü çomağilə at dəpüb, gəlüb yuqarıdan aşağa kafəri qatı urdı, alımadı” (D-209)... Bütün bunlar “çomaq” sözünün “Kitab”dakı leksik-semantik və üslubi-linqvistik xüsusiyyətləri ilə yanaşı, türk hərb tarixindəki yeri barədə də müəyyən təəssürat yaradır.

Çovkan. Əvvəlcə, bu sözün transkripsiyası və izahı ilə bağlı fikirlərə nəzər salaq: O.Ş.Gökyayın tərtib etdiyi lüğətdə belə bir şərh verilib: “...başı əgri bir cirittir, meydanda onunla top oynarlar ve at üzerinde degnek oynayanlar dahi kullanırlar, genel olarak ucı egri degneğe denir” (İstanbul, 2000, səh.189). Bu qeydlər onu göstərir ki, müəllif “çovkan”ın “Kitab”dakı üslubi-poetik

xüsusiyyətlərindən bəhs etməyib; M.Erginin nəşrində “çevgen” şəklindədir (Ankara, 1958, səh.98); Zeynalov-Əlizadə nəşrində “çokan” formasındadır (Bakı, 1988, səh.49); S.Əlizadənin nəşrində “çovkan” oxunuş forması əsas götürülüb (Bakı, 2000, səh.47); “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”nə “çovkan” sözü daxil edilməyib (Bakı, 1999)... “Çövkən”lə (çovkanla) bağlı fikirləri saf-çürük etdikdə bəlli olur ki, S.Əlizadənin transkripsiya və şərhləri mətnin semantik tutumuna daha çox uyğun gəlir: “çovkan-çövkan – burada qoyunları tutmaq üçün istifadə edilən, bucaqvari ucluğu olan uzun ağac (Bakı, 1988, səh.141)...

“Çovkan” sözü “Kitab”ın dilində çox az, dəqiq desək, cəmi bir dəfə Qaraca çobanın dilində işlənib: “Qılıcıŋı nə ögərsən, mərə kafir//Əgri başlu çovkanımca gəlməz maŋa!” (D-41). Burada əyri başlu çövkən kafir qılıncından üstün tutulur ki, bu da obrazlılığın qüvvətləndirilməsindən başqa bir şey deyil. Bu mənada “çovkan” sözünün silah adları sırasında verilməsini şərti olaraq qəbul etmək lazımdır.

“Çövkən”lə bağlı bir cəhəti də xatırlatmağı gərəkli hesab edirik: bu söz “Kitab”ın dilində “çovkan”, M.Kaşğarinin “Divan”ında “çögən” (ol çögən əgtürdi = o, çovkan əydirdi. I cild, səh.263) şəklindədirsə, müasir Azərbaycan ədəbi dilində “çövkən” şəklində sabitləşib.

Dəpər. “Balta” anlamlı “dəpər” sözü “Kitab”da üç dəfə işlənib: dəpər. “Dəli bəg dilədi ki, Dədəyi dəpərə çala (D-84); dəpərə tutub çalmaq, təpərlə (balta tipli silahla) bərk vurmaq, başına vurmaq. “Ol altmış batman gürzlə Qazılıq qocaya dəpərə tutıb çaldı (D-209); Ol altmış batman gürz ilə Tondarı dəpərə tutub çaldı (D-209).”Kitab”ın dilində işlənmiş basmaq, vurmaq anlamlı “dəpmək”, “dəpələmək” feilləri də “dəpər” (balta) sözü ilə əlaqələndirilir (Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. II cild, Bakı, 2000, səh.85).”Dəpər” sözünün semantik tutumu bir sıra qorqudşünaslar, o cümlədən S.Əlizadə tərəfindən düzgün izah edilib: “orta əsrlərdə balta tipli silah” (Bakı, 1988, səh.154). Bu izah “KDQ” ensiklopediyasında, əsasən, eynilə təkrarlanıb: “...dəpər

baltaya verilən addır və bu silah döyüşçünün yanında saxladığı döyüş alətlərindən biridir” (Bakı, 2000, səh.85). Rus dilindəki balta anlamlı “топор” sözünün türk mənşəli “dəpər” sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantı olduğu göstərilir. Burada M.Təkləlinin rus mənbələrinə istinadən söylədiyi fikirləri xatırlatmaq yerinə düşür: “Qədim Rusda, I Pyotradək çar taxtının hər iki tərəfində mühafizəçilər çiyinlərində topor durardılar. Onlar daha çox yüksək sənətkarlıq nümunəsi sayılmışdır. Rus dilində onlara “səfir toporları” deyərdilər. Çünki təntənəli qəbullarda əlində qızılla işlənmiş toporlar olan mühafizəçilər görünərdilər”[1]. Bu fakt da yuxarıda söylədiklərimizi arqumentləşdirir.

Mancılaq. Qurğu, dəzgah anlamlı “mancılaq” sözü “Kitab”da iki dəfə işlənib: **“Mancılağı** ağır taşdan qızıldayub qatı enən” (D-188); “Ağır mancılaq taşla atam, derdim” (D-233). Birinci nümunədə Qanturalının igidliyi, mərdliyi qabardılır: Mancanaq daşıtək qıjıldayıb yerə enən... İkinci nümunədə igidliyin, mərdliyin tərənnümü yox, bir məkr, hiylə müşahidə olunur: Mancanaqla ağır daşlar atım, − deyirdim // Göydən başıma düşən daşla ölüm, − deyirdim...

“Kitab”dakı döyüşlə bağlı parçalarda “mancılaq” sözünün işlənməsinə təsadüf olunmur. Yuxarıdakı nümunələrdə işlənmiş “mancılaq” isə poetik mənanı qüvvətləndirməyə xidmət edir. Bir sıra tarixi mənbələrdə “mancanaq” mühasirə aləti, müharibədə hasarın içinə daş atmaq üçün istifadə olunan alət, böyük sapand və s. mənalarda izah olunur. Bu mənada “Kitab”dakı “mancılaq” sözünün döyüş silahları sırasında verilməsini məqbul hesab etmək olar.

Taraqa. “Kitab”da cəmi bir dəfə “taraqa çatlatmaq” ifadəsi daxilində işlədilib: “Yüz adam seçilün, taraqa çatladıŋ, oğlanu qorqudıŋ” (D-247). “Taraqa”nın semantik yükü ilə bağlı qorqudşünaslıqdakı izahlara nəzər salaq: gurultu etmək, yalandan gurultu etmək... patıltı etmək (O.Ş.Gökyay); patlama, çatlama, patlama və

[1] M.Təkləli. Rus dilində türk sözləri. Bakı, 2002, səh.190.

çatlama səsi (M.Ergin); gurultu qoparmaq (Zeynalov-Əlizadə); partlayış səsi (A.Məmmədova)... Bu şərhlərin hər birini düzgün hesab etmək olar.

E.Əzizov "Kitab"ın dilindəki "taraqa" sözünün şivələrimizdə mühafizə olunduğunu göstərir: "Şuşa şivəsində taraqqa şəklində eyni mənada işlənir: - Bayramda taraqqa atardıx... Ordubad şivəsində "içərisində barıt qoyulmuş kağız, fişəng" mənasında müşahidə edilmişdir"[1]. Bununla yanaşı, müəllif diqqəti Y.V.Çəmənzəminlinin "Həyatımızın 20 ili" əsərindəki "taraqqa" sözünə yönəldir: "Sonra tonqal qalayıb üzərindən atılırdıq, fişəng – taraqqa atardıq, toran qovuşanda da anam kiçicik piy şamlar yandırıb evin iç və dış divarlarına yapışdırar, işıq aləmə yayılardı". Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, "Kitab"ın dilindəki "taraqa" müasir Azərbaycan dilində "taraqqa" şəklində işlənir. Deməli, müasir dilimizdəki "taraqqa" "Kitab"dakı formasından yalnız bir "q" samitinin artıq işlənməsinə (ikinci hecadakı "q" nəzərdə tutulur) görə fərqlənir.

Qorqudşünaslıqda "taraqa" sözünün kök və şəkilçi morfemlərinə, demək olar ki, münasibət bildirilməyib. Bu mənada bəzi detalları aydınlaşdırmaq lazım gəlir. Heç şübhəsiz ki, "fişəng" anlamlı "taraqa" sözü "taraq+a" modeli daxilində öyrənilməlidir. Bu modeldə isə "taqqıltı, tıqqıltı" anlamlı "taraq" təqlidi söz, -a təqlidi sözlərdən isim düzəldən şəkilçidir: taraq+a=taraqa". Yeri gəlmişkən, "taraq" sözünə müasir ədəbiyyatımızda da rast gəlinir: Taraq-turuq atlılar, Atlılar qanadlılar (A.Şaiq) ...

Xəncər. Fars mənşəli "xəncər" sözünün intensivliyi çox azdır. Daha dəqiqi, mətnlərdə cəmi iki dəfə təhkiyəçi dilində işlənməsi müşahidə olunur: "Basatın xəncəri vardı". Ədügini yardı, içindən çıqdı" (D-226); "Dəpəgöz Basatın üzərinə qodı, xəncərdə çaldı-kəsdi, sıçradı geŋ yerdə turdı" (D-229). Bu cümlələrin semantik tutumu "xəncər"i bir döyüş silahı kimi səciyyələndirməyə imkan verir. Şübhəsiz ki, "bıçaq" sözünə bu kontekstdə yanaş-

[1] Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999, səh.253.

maq olmaz. Belə ki, “Kitab”ın dilində “bıçaq” (kəsmək üçün alət) sözü iki dəfə bir məişət əşyasının adı kimi həqiqi mənada, bir dəfə isə təşbeh daxilində məcazi mənada işlənib: “Oğlan bıcağına əl urdı. Buğanıŋ başını kəsdi” (D-17); “Bıçaq çıqarıb dərisini yüzdi” (D-183); “Bıçaq alub qanadlarım qıran Qazan!” (D-149). Sonuncu nümunədə “bıçaq” sözü məhz təşbeh yaradan vasitələrdən biri kimi çıxış edir. Burla xatunun dilindən verilmiş həmin təşbehin semantikası isə çox dərindir: Oğul itirən ana qanadları qırılmış quş kimidir.

Silah və silah hissələrinin adlarının tarixi-linqvistik müstəvidə təhlili bir daha göstərir ki, “Kitab”da bu tip vahidlər daha çox həqiqi mənada işlənib. Bu da təsadüfi deyil. Çünki “Kitab”, hər şeydən əvvəl, Oğuz türklərinin tarixini əks etdirən qəhrəmanlıq eposudur. Amma bunu da vurğulamaq lazımdır ki, bir sıra obrazlı ifadələr məhz silah adlarının assosiativliyi ilə yaradılıb.

Mətn daxilində təqdim etdiyimiz silah adları həm də silahla bağlı işlədilmiş feillərin lüğəvi məna qrupları barədə söz deməyə imkan verir. Bu tipli feillərin müəyyənləşdirilməsi isə, ilk növbədə, silahla görülmüş və ya görüləcək işlərə işıq sala bilər. Müqayisə və qarşılaşdırmalar silah adları ilə bağlı işlədilmiş feillər sırasında iş və hal-vəziyyət feillərinin üstün mövqedə çıxış etdiyini göstərir. Bu cür sözləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

Silah adları və hal-vəziyyət feilləri:

qılıc - ovanmaq. “...qılıcları ovandı” (D-250);

yay – iŋləmək. “Ağ tozluca qatı yayım zari-zari iŋlər” (D-248);

köndər – süsəlmək. “Ala-ala köndərlər süsəldi” (D-69); bögürtmək . “...altmış tutam ala köndəriŋ ucında ər bögürdən ... (D-60) ... ;

Silah adları və iş feilləri:

qılıc – baş kəsmək, qan tökmək. “Baş kəsmədiŋ, qan tökmədiŋ” (D-125); çalmaq. “...qılıc çalub baş kəsdügim yerləri göstərəyim” (D-126); qılıclamaq. “...Beyrəgi oturduğı yerdə qılıcladı” (D-300)...;

yay – çəkmək. “Yay çəkmədüŋ...” (D-125);

ox – atmaq. “Ox atmadıŋ” (D-125); urmaq. “Dəpəgözüŋ yağrına bir ox urdı” (D-225);

köndər - urmaq. “Aruza bir köndər urdı” (D-302);

dəpər – çalmaq. “...Dədəyi dəpərə çala” (D-84);

gürz – urmaq. “Altı bərli gürz ilə dəpəsinə qatı tuta urdı” (D-64);

mancılaq – atmaq. “Ağır mancılaq taşla atam, derdim” (D-233);

çomaq – yoğratmaq. “...qaba çomaq altında yoğradım sənin içün” (D-129);

sügü – sancmaq. “Qarğu talı sügüŋi maŋa vergil//-Köksündən ər sancayım sənin içün!” (D-246);

sapan – atmaq. “...sapanıŋ ayasına qor atar, kafəri yıqar” (D-42)...

Yuxarıda qarşılaşdırmalar şəklində verdiyimiz nümunələr silah adlarının “Kitab”dakı çəkisi barədə dolğun təəssürat yaratmaq gücündədir. Fikrimizcə, “Kitab” linqvopoetik baxımdan təhlil süzgəcindən keçirilərkən bu tip dil vahidlərinin cümlə daxilindəki semantikası mütləq nəzərə alınmalıdır.

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA DÖYÜŞ GEYİMLƏRİ VƏ DİGƏR DÖYÜŞ LƏVAZİMATLARININ ADLARI TARİXİ-LİNQVİSTİK MÜSTƏVİDƏ

“Kitab”ın dilində qalxan, işıq, yaqa, dizcik, dəmir don və s. kimi döyüş ləvazimatlarının adlarına rast gəlinir. Bu tip sözlərə mətn daxilində diqqət yetirək:

Qalqan. “Döyüşdə qılınc, gürz, ox və s. kimi silahların zərbəsindən qorunmaq üçün istifadə olunan alət” anlamlı “qalqan” (qalxan) sözünün “Kitab”da işlənmə məqamları, əsasən, aşağıdakı kimidir:

ap-alaca qalqan (böyük qalxan). “Ap alaca qalqanıŋı vergil maŋa” (D-49);

ala qalqan bağını qısa dügmək (böyük qalxan bağını qısa düyünləmək, qalxanı köksünə sipər edərək döyüşə tam hazır vəziyyətdə olmaq). “Ala qalqan bağını qısa dügdilər” (D-133);

qalqanı gürzə qarşı tutmaq (qalxanı gürzün qabağına tutmaq). “Oğlan qalqanını gürzə qarşu tutdı” (D-250). Bu cümlədə qalxandan təyinatı üzrə istifadə olunma açıq şəkildə ifadə edilir ki, bu da döyüş səhnələrinin təsviri baxımından maraqlıdır;

qalqan yapınmaq (qalxan çəkmək, qalxanla sipərlənmək). “Qazan qalqan yapındı, sügisin əlinə aldı” (D-302). Burada Oğuz igidi Qazanın döyüşə tam hazır vəziyyətdə olması obrazlı şəkildə ifadə olunub;

qalqan oynamaq (qalxan oynatmaq). “Yağrınında qalqan oynar babasınıŋ qadir qoursa, başın kəsəyim” (D-176). Bu cümlədəki deyimin semantikasından bəhs edən O.Ş.Gökyay yazır: “yağrumda kalkan oynar deyiminin açıklanmasında savaşçıların iri-yarı, güclü-küvvetli olduğunu belirtmek içün kullanılan bir söz açıklamasının neye dayandığını bilmiyoruz” (İstanbul, 2000, səh.CCCLXX). Fikrimizcə, “qalxan oynatma” ifadəsinə (jestinə) “gürz tutma” ifadəsi (jesti) kontekstində aydınlıq gətirmək mümkündür. Belə ki, təhkiyəçi təsviri ilə reallaşan “gürzü göyə atıb, onu yerə düşmədən tutma” jesti (ifadəsi) (...Qanturalı gürzin gögə atar, enüb yerə düşmədin qarvar-tutar) Qanturalının dilində kafirlərlə bağlı işlədilmiş “çiynində qalxan oynatma” jestinin (ifadəsinin) məntiqi nəticəsi kimi görünür. Konkret desək, “çiynində qalxan oynatma” jesti barədə deyilənlər Qanturalını nəinki qorxudur, hətta o məhz həmin kafirin başını kəsməyə hazır olduğunu qətiyyətlə ifadə edir, “gürz tutma” jesti ilə özünün məğlubedilməzliyini, igidliyini nümayiş etdirir. Bu mənada “qalxan oynatma” və “gürz tutma” ifadələri eyni semantik yuvaya daxil olan vahidlər hesab oluna bilər (bax: Əzizxan Tanrıverdi. “Dədə Qorqud kitabı” nın obrazlar aləmi”. Bakı, 2013, səh.113). “Qalxan oynatma” ifadəsinin hünər göstərmə, igidliyi nümayiş etdirmə mə-

nasında çıxış etdiyini digər ifadələr də təsdiq edir: cida oynatmaq, at oynatmaq, tüfəng oynatmaq... Bu ifadələrdən ikincisi (at oynatmaq) “Kitab”, eyni zamanda digər şifahi və yazılı ədəbiyyat nümunələrində tez-tez təkrarlanan vahidlərdəndir.Burada “Kitab”dan bir nümunəni təqdim etməklə kifayətlənmək olar: “Qırq yigit bədəvi atın oynatdı, oğlanıŋ üzərinə yığnaq oldı” (D-34). “Cida oynatmaq”. Bu ifadəyə həm “Kitab” (Altun cida oynadana, yarəb, noldı?), həm də “Koroğlu” eposunda rast gəlinir: “Koroğlu əmud vurur, **cida oynadır,** şeşpər atırdı”. “Tüfəng oynatmaq” ifadəsinə isə “Dəli Kür” romanının qəhrəmanı Cahandar ağanın dilində təsadüf olunur: “...Deyəsən, at çapıb tüfəng oynatmağın vaxtı keçir, axı?!..”

Türk mənşəli “qalxan” sözü digər abidələrin dilində də müşahidə olunur:

M.Kaşğarinin “Divan”ında:

Kalkan, sünqün çumşalım = Qalxanla süngü ilə vuruşaq

M.Füzulinin “Leyli və Məcnun” poemasında:

Səyyarədən aldı mehr meydan
Çaldı qılıcın, götürdü **qalxan.**..

Müasir ədəbi dilimizdəki bir sıra düzəltmə və mürəkkəb sözlər “qalxan” sözü əsasında yaranıb: qalxanlıca (quru yamaclarda bitən bitki), qalxancıq (örtü, qabıq...), qalxanabənzər, qalxanaoxşar, qalxanvarı (qalxana oxşayan), qalxanqulaq (qulaqları böyük, iri qulaqlı...)...

İşıq. Drezden nüsxəsində “aşıq” və “işıq” şəklində yazılmış bu sözün məna yükü ilə bağlı müxtəlif fikirlərə rast gəlinir: O.Ş.Gökyay “aşuk”, ışık” sözünün məna yükünü belə göstərir: “tulğu, demir başlık, demir takke, miğfer” (İstanbul, 2000, səh.225); A.Məmmədova “aşıq” sözünün omonimliyindən bəhs edir: “I aşıq – oyun; II aşıq – dəbilqə. I . Altun aşıq oynar Sancıdanıŋ bəgləri. II. Ağ aşıqlı alpları yanıma saldım”[1]; B.Abdullaya

[1] A.Məmmədov. “Dədə Qorqud kitab”ının leksikası. Bakı, 2009, səh.98.

görə, "işıq", "güzgü" şəklinə salınmış döyüş ləvazimatıdır". Müəllif fikirlərini belə ümumiləşdirir: "Kitab"dakı "işıq" döyüş-vuruşda rəqibin gözünü qamaşdırmaq üçün alına bağlanılan döyüş ləvazimatlarındandır. Müxtəlif təyinli "işıq"ın adı elə "işıq"-dır. Qılıncın adı qılınc, qalxanın adı qalxan, kamanın adı kaman, oxun adı ox, nizənin adı nizə olan kimi. Onu dəbilqə, zireh, aşıq, düymə və s. saymaq məntiqdən qıraqdır"[1]. "KDQ-nin izahlı lüğəti"ndə "işuğ=işıq" şəklində verilib ki, bu da heç bir informasiya vermir" (Bakı, 1999, səh.98); S.Əlizadə digər qorqudşünaslardan fərqli olaraq "işıq" sözünün semantikasını tarixi-linqvistik müstəvidə izah edib: "...Bunun səbəbi odur ki, "aşıq" sözü özünün lüğəvi mənası ilə arxaikləşib, XV-XVI əsrlərin katibləri üçün anlaşılmaz olmuşdur. Bu günün folklorçusu həmin sözü "Oğuz igidlərinin alnına bərkidilən güzgüdən əks olunan işıq" kimi izah edir. Halbuki XIII əsr lüğəti "əs-sihah əl-əcəmiyyə"də bu söz "başa keçirilən zireh geyim" kimi izah olunmuşdur... XV əsrin əvvəllərində qələmə alınmış "Qissəsül-ənbiya" adlı əlyazmasında həmin söz başqa fonetik variantda, lakin eyni mənada işlənmişdir: Yaşıqnı başığa urdı... başından yaşıqın tüşürdi, alnı açıldı" (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. I cild, Bakı, 2000, səh.28)... Açığını deyək ki, yuxarıda təqdim etdiyimiz fikirlərdən bəzisi dolaşıqdır. B.Abdullanın fikirləri isə yerinə düşmür. "İçıq"la bağlı fikirlərə dil tarixi və "Kitab"ın ümumi semantik tutumu kontekstində yanaşdıqda bəlli olur ki, S.Əlizadənin fikirləri daha dolğun və dəqiqdir, bütün parametrlərinə görə elmi və inandırıcıdır. M.Kaşğarinin "Divan"ında işlənmiş "dəbilqə" anlamlı "yaşıklığ" ("yaşıklığ ər= başına dəbilqə, dəmir başlıq qoymuş adam". III cild, səh.50) sözü də S.Əlizadənin fikirlərinin düzgün olduğunu arqumentləşdirir.

"Kitab"ın dilindəki "işıq" sözünün işlənmə məqamlarına nəzər salaq:

[1] B.Abdulla. Salur Qazan. Bakı, 2005, səh.187.

−qunt işıq (parlaq zireh, dəbilqə). “Başımda qunt işıqlar saqlardım səniŋçün” (D-129);

− ağ ışıqlı alplar (ağ dəbilqəli igidlər). “Ağ ışıqlı alpları yanıma saldım” (D-206);

− altun işıq (qızıl işıq). “Alnuŋda altun işıq cübbəsi yoq!” (D-239);

− işıq (işıq Bəkilin – Bəkilin işığı, dəbilqəsi). “At, yaraq və işıq Bəkiliŋ, Bəkil içində degil!” (D-247);

− “işıq” sözünə təşbeh daxilində rast gəlinir, daha dəqiqi, “işıq” (zireh, dəbilqə) günün parlamasına bənzədilib: “Gün kimi şılayub gələn//Kafəriŋ başında ışığıdır” (D-128).

Bu nümunələr bir daha sübut edir ki, “Kitab”ın dilindəki “işıq” “başa keçirilən zireh geyim” mənasındadır. Nümunələrdəki qunt, ağ və altun sözləri isə “işıq” sözünün təyinediciləridir. Bütövlükdə isə “işıq”la bağlı işlədilmiş sözlərin hər biri qədim türk hərb tarixinə işıq salan vahidlərdir.

Tuğulğa. Dəbilqə, dəmir başlıq, metal papaq və s. mənalarda izah olunmuş “tuğulğa” sözü “Kitab”da cəmi iki dəfə işlənib: “Başındağı **tuğulğaŋı** nə ögərsən, mərə kafər?” (D-41); “Oğlan qalqanını gürzə qarşu tutdı...Qalqanını ovatdı, tuğulğasını yoğurdı...” (D-250). Sonuncu nümunədə gürzün zərbəsi ilə qalxanın ovulması, tuğulğanın (dəbilqənin) əzilməsi elə canlı, elə təbii təsvir olunub ki, sanki qədim dövrlərə aid müharibələri, qanlı döyüşləri əks etdirən filmlərə baxırsan, özünü o döyüş meydanlarında hiss edirsən... Türk döyüş sənətinin, hərb tarixinin zənginliyini özündə yaşadan “Kitab”ımız bu nöqtələrdə daha sanballı görünür.

Müasir ədəbi dilimizdə işlənməyən “işıq” və “tuğulğa” sözləri”Kitab”ın dilindəki çoxsaylı sinonimik cərgələrdən hesab oluna bilər: birincisi ona görə ki, hər ikisi “dəbilqə” anlamlıdır; ikincisi, hər ikisi “əzmək” anlamlı “yoğurmaq” feli ilə semantik-sintaktik əlaqədə təqdim olunub: qunt işıqlar saqlardım... qaba çomaq altında yoğradım (parlaq zirehi saxlayırdım... toppuz altında əzdirim); tuğulğasını yoğurdı (dəbilqəsini əzdi); üçüncüsü, O.Ş.Gökyay tərtib etdiyi lüğətdə “ışık” sözünün qarşısında “tul-

ğa” (tuğulğa – Ə.T.), “tuğulğa”nın da qarşısında “ışık” (işıq – Ə.T.) yazıb (bu, müəllifin həmin sözlərlə bağlı verdiyi şərhlərin bir qismidir) (İstanbul, 2000, səh.225, 295); dördüncüsü, hər ikisi döyüşçünün başını zərbələrdən qoruyan geyimin adıdır.

Dizcik. “Kitab”da bir dəfə işlənib: “...geyimin geydi. Dizcik, qarucıq bağlandı” (D-261). O.Ş.Gökyay “dizcik” sözünün izahını verməyib, daha dəqiqi, həmin sözün qarşısında “dizcik bağlanmak” ifadəsini yazmaqla kifayətlənib (İstanbul, 2000, səh.197). M.Erginə görə, “dizcik” diz bağı, dizlik mənasındadır (Ankara, 1963, səh.94). Zeynalov-Əlizadə nəşrində belə sadələşdirilib: “Dizlərinə, qollarına zireh qapaqlar bağlandı” (Bakı, 1988, səh.210). “KDQ-nin izahlı lüğəti”ndə geniş bir izahata rast gəlinir: “Dizcik=dizlik. Döyüş zamanı zərbədən qorunmaq üçün dizlərə geyilən hərbi forma” (Bakı, 1999, səh.76). Bu izahlardan üçüncüsü (Zeynalov-Əlizadə) daha məntiqlidir: “dizcik” “dizlərə bağlanan zireh qapaq” mənasındadır.

Qarucıq. “Kitab”da cəmi bir dəfə həm də “dizcik” sözündən sonra işlənib: “...Dizcik, qarucıq bağlandı” (D-261). O.Ş.Gökyayın fikrincə, qarucıq bağlanmaq “qolbağı taxmaq”, “bazubənd bağlamaq” mənasındadır (İstanbul, 2000). Zeynalov-Əlizadə nəşrində “...qollarına zireh qapaqlar bağlandı” şəklində sadələşdirilib (Bakı, 1988,səh.210). Hər iki izahda “qarucıq”un “döyüşçü geyimi” mənasında verilməsi düzgündür. Amma “qarucıq” sözünə başqa bucaqlardan da yanaşmaq mümkündür: birincisi,“qarucıq”sözünün kök morfemi Orxon-Yenisey abidələrində “karağ” şəklindədir, əl, qol, qolun qarısı mənasını ifadə edir[1]; ikincisi, “qarı” sözü Azərbaycan dilinin qərb şivələrində “qol”, “qolun qarısı” mənasında işlənməkdədir; üçüncüsü, “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə belə bir şərh verilib: “Qədim zamanlarda müharibələrdə qollara taxılan dəmir və ya poladdan xüsusi şəkildə hazırlanmış geyim, qolu zərbədən qorumaq üçün ona keçirilən, ya sarılan hər cür qoruyucu. Polad qolçaq qoluna //Dəlilər sağu soluma...

[1] Ə.Rəcəbli. Göytürk dilinin leksikası. Bakı, 2004, səh.130.

(“Koroğlu”)... Dəyərlidir qollarında olan polad qolçaqlar (A.Səhhət)”[1]. Bu mənada “Kitab”da işlənmiş “qarucıq” sözü “qolçaq” mənasında sadələşdirilə bilər ki, bu da təkcə mətnin asan qavranılması deyil, həm də tarixi leksikologiya baxımından əhəmiyyətlidir.

Yaqa.İlk olaraq tərkibində “yaqa” sözü olan ifadələrin mənasına diqqət yetirək: yaqa tutmaq (yaxasından tutmaq, əlbəyaxa olmaq). “Yaqa tutub kafərlə uğraşayım sənıŋ içün” (D-130); yaqa tutmaq (bir-birinə həsrət qalanların qucaqlaşması, bir-birinin paltarının yaxasından tutaraq sığallama). “Babasilə Yegnək gizli yaqa tutuban yiləşdilər” (D-212); yaqa yırtmaq (paltarın yaxasını cırma, həddindən artıq qəmlənmə, həyatda yaşamaq belə istəməmək). “Tartdı, yaqasın yırtdı” (D-91); “Yaqanla boğazından tutayınmı?” Bu misrada iki ifadənin sintez şəklində təzahürü müşahidə olunur: yaqadan tutmaq (inadla tələb etmək, əl çəkməmək), boğazından tutmaq (qısnamaq, çıxılmaz vəziyyətə salmaq, məcbur etmək). Bu ifadələr müasir ədəbi dilimizdə, demək olar ki, eynilə işlənir: yaxasından tutmaq, boğazından yapışmaq (tutmaq); “Uruz gen yaqadan sügisin sancdı, turdı” (D-132). A.Əlizadə bu cümlədəki “yaqa” sözünü belə səciyyələndirir: “bir şeyi yaxaya keçirmək, qılıncı, bıçağı yaxaya sancmaq”[2]. Bu fikirlər mətnin semantik yükü ilə ziddiyyət təşkil edir: birincisi, ona görə ki, mətndə “qılıc” və “bıçaq” sözləri yox, “sügü” sözü işlənib; ikincisi, mətndə aydın şəkildə ifadə edilir ki, süngü yaxaya yox, yerə sancılıb.

Göründüyü kimi, yuxarıdakı ifadələrin heç birində döyüş geyimi anlamlı “yaqa” (yaxa) sözündən söhbət getmir. Amma Drezden nüsxəsinin 129-cu səhifəsindəki “yaqa” sözü döyüşçü geyimi, daha doğrusu, dəmir yaxa mənasındadır: “Əgni bəg dəmür donum saqlardım bu gün içün//Güni gəldi, yeŋ-yaqalar dikdürəyim səniŋçün” (D-129). Sonuncu cümlədəki “yeŋ-yaqa” (əslində, yeŋi yaqa) ifadəsi Zeynalov-Əlizadə nəşrində “qolçaq-yaxa”

[1] Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. I cild, Bakı, 1964, səh.543
[2] “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.98.

şəklində sadələşdirilib. Qeyd edək ki, bu cür sadələşdirmə Drezden nüsxəsinin 246-cı səhifəsindəki “yeŋi-yaqa” ifadəsinə də tətbiq olunub: “Əgni bəg dəmür tonuŋ maŋa vergil//Yeŋi yaqa dikdirəyim sənünçün!” – “Əynindəki dəmir donunu mənə ver. Qolçaq, yaxa tikdirim mən sənin çün!” (Bakı, 1988, səh.70, 107, 168, 205). Fikrimizcə, “yeŋi yaqa” ifadəsinə tam başqa prizmadan yanaşmaq lazımdır. İlk olaraq qorqudşünaslıqdakı fikirləri saf-çürük edək: O.Ş.Gökyayın fikrincə, həmin yazılış şəkli geyimin, paltarın qolu anlamlı “yeŋ” sözüdür (İstanbul, 2000, səh.310); V.V.Bartold isə sonuncu nümunədəki “yeŋi yaqa” ifadəsini belə tərcümə edib: “новый ворот” (yeni yaxa) (göstərilən mənbə: səh.86); “KDQ-nin izahlı lüğəti”ndə O.Ş.Gökyayın fikirləri, demək olar ki, eynilə təkrarlanıb: “yeŋ – paltarda qolun ağzı, aşağı tərəfi... Güni gəldi, yeŋ – yaqalar dikdürəyim sənin çün...” (Bakı, 1999, səh. 107). Bəri başdan deyək ki, V.V.Bartoldun tərcüməsi (новый ворот – yeni yaxa) mətnin semantik tutumu ilə daha çox səsləşir. Belə ki, “dəmir dondan tikiləcək yeni dəmir yaxa” yeni döyüşə, qələbəyə işarədir. Bu cəhət Bəkil oğlu Əmranın dilindən verilmiş parçada obrazlı şəkildə ifadə olunub: Əmran atası Bəkilə görə al ayğırı qan tərləyənə qədər çapmağa, süngünü düşmən köksünə sancmağa, oxu bir igiddən digərinə keçirməyə, başlar kəsməyə hazır olduğu kimi, atası Bəkilə yeni dəmir yaxa tikdirməkdə də israrlıdır: “yeŋi yaqalar dikdirəyim sənin çün”. Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, “yeŋi yaqa” birləşməsindəki “yeŋi” sözü təzə, köhnənin ziddi mənasındadır. Maraqlıdır ki, “Kitab”ın dilində “sağır nun”la yazılmış “yeŋi” sözü ədəbi dilimizdə “yeni” şəklində sabitləşsə də, şivələrimizdə ilkin forma və semantikasını eynilə saxlamaqdadır. Məsələn, Azərbaycan dilinin qərb şivələrində: yeŋi il=yeni il; yeŋi paltar=yeni paltar; yeŋi söz=yeni söz...

Cövşən. Fars mənşəli “cövşən” sözü “Kitab”da cəmi bir dəfə həm də təhkiyəçi dilində işlənib: “Kim atın binər, kim cövşən geyər” (D-142). Zeynalov-Əlizadə nəşrində “cövşən” sözü belə tərcümə edilib: “zirehli paltar” (Bakı, 1988, səh.172). “Cövşən”lə

bağlı verilmiş bu izah "KDQ-nin izahlı lüğətində, əsasən, eynilə saxlanılıb: "cövşən – zirehli geyim, döyüş paltarı" (Bakı, 1999, səh.197). Bu izahlar düzgün olsa da, "cövşən"in semantik yükünü tam əks etdirmir. Bu mənada "ərəb və fars sözləri lüğəti"nə nəzər salaq:"cövşən-qədimdə silahdan mühafizə üçün dəmir halqalardan toxunmuş zirehli köynək"[1].Təsadüfi deyil ki, O.Ş.Gökyay da "cövşən"lə bağlı məhz bu cür şərhlər verib: "...çevşen – halka-halka demirden olup aralarına ufak-ufak pullar konur örme zırh, zincir ve pul zırh" (İstanbul, 2000, səh.184). Fikrimizcə, "Kitab"ın dilindəki "cövşən" sözünün semantikasından bəhs edilərkən məhz sonuncu izahlar nəzərə alınmalıdır.

Dəmir don. Qorqudşünaslıqda zireh, döyüş geyimi anlamlı "dəmir don" ifadəsinin "Kitab"da işlənmə məqamları və semantikası ilə bağlı kifayət qədər söz deyilib. Bu fikirlərə, xüsusən də "Kitab" poetik strukturundakı "dəmir don" ifadəsinə istinad etməklə bunları söyləmək olar: dəmir don – zireh, döyüş geyimi. "Əgni bərk dəmür donum geyərdim" (D-297); dəmir donlu – zirehli, dəmir don geyinmiş, zirehlənmiş. "Nagahandan altmış dəmir donlu kafir oğlanın üzərinə gəldilər" (D-264); "Dəmür donlı Mamaq" antroponimik modelində "zirehli" anlamlı "dəmür donlı" apelyativi igidlik məzmunlu ləqəb kimi işlənib.Burada o da vurğulana bilər ki, "Kitab"dakı "dəmir don" ifadəsi "Koroğlu" eposundan daha çox "dəmir libas" şəklində keçir: "...Dəmir libas, polad geyib gəlmişəm//Alma gözlüm, qız birçəklim Qırat, gəl!..." Burada bir detal da yada düşür: "Kitab"dakı "dəmir donlu" ifadəsi "Koroğlu"da mürəkkəb söz formasında çıxış edir: "Bəylərimizə dəmirdonlu deyirlər//Daim içimizdə ərlik işlənir" .

Geyim. Bu söz "Kitab"da həm paltar, həm də zireh, döyüş geyimi mənasında işlənib: paltar mənasında "Gəldi geyəsin geydi...Ağır düğün yarağın gördi" (D-89); zireh, döyüş geyimi mənasında. "geyim – keçim". "Kafərin çigninə bir qılıc urdı. Geyimini-

[1] Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lüğəti. Bakı, 1981, səh.264.

keçimini toğradı...” (D-210). Bu cümlənin ümumi semantik yükündən aydın olur ki, qılıncla doğranan heç də adi paltar deyil, məhz dəmir don, dəmir libasdır. Beyrəyin dilindən verilmiş “Hə dedigimi yetürüŋ geyünimlən mənim şahbaz atımı gətürüŋ!” cümləsindəki “geyün”, yaxud Bəkilin dilindəki “geyim” (Mərə, geyimim gətürüŋ oğlum geysün! Al ayğırım gətürüŋ, oğlum binsün!”) sözü də zireh, dəmir don mənasındadır. Maraqlıdır ki, bu cür nümunələr Azərbaycan qorqudşünaslığında paltar, Türkiyə qorqudşünaslığında isə zireh, döyüş geyimi mənasında izah olunub.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz faktlar (bu sıraya “geyim qılcıdısı – geyim > keçim qıcıltısı” ifadəsi də əlavə edilə bilər), konkret desək, “Kitab”ın mətni Türkiyə qorqudşünaslarının haqlı olduğunu sübut edir.

Burada onu da bildirək ki, “Kitab”da sinonim qoşa söz kimi işlənmiş “geyim-keçim” ismi müasir ədəbi dilimizdə “geyim-kecim” şəklində sabitləşib. Geyim-kecim sözünü düzgün olaraq sinonim qoşa söz prizmasından təhlil edən K.Bəşirov yazır: “Geyim sözünün kökü kimi ayrılan **gey** felindən fərqli olaraq, keçim (kecim – Ə.T.) sözündə geyinmək mənası dolayısı ilə ortaya çıxır. Belə ki, keçim sözünün kökü olan **keç** feli üslubi məqamlarda həm də geyinmək mənasını ifadə edir... Görünür,, geyim-keçim dedikdə həm bədənə geyilən, həm də ayağa və başa keçirilən bütün paltar formaları nəzərdə tutulur. Dialektoloji lüğətdə “keçim” çılpaqlıq, yəni çılpaq olmağın qarşısını alan vasitə kimi öz əksini tapmışdır”[1]. Araşdırmalar göstərir ki, müəllifin ehtimal kimi söylədikləri təkcə forma yox, həm də semantika baxımından reallığı əks etdirir. Belə ki, “geyim-kecim” sözündəki “geyim” ismi “geymək” (geyinmək) felindən yarandığı kimi, “keçim” (kecim) ismi də “keçmək” (keçirmək) feli əsasında yaranıb. Digər tərəfdən, çoxmənalı “geymək” felinin birinci mənası məhz “keçirmək”dir: “əyninə, bədəninə paltar keçirmək”; “ayaqlarına ayaq-

[1] K.Bəşirov. Azərbaycan dilində sinonim qoşa sözlərin izahlı lüğəti. Bakı, 2012.

qabı keçirmək”. Feil əsasında yaranmış bu cür vahidlər müasir dilimizdə zəngin məna çalarlarına malikdir. Məsələn, geyim-kecim: üst-baş, paltar; geyimli-kecimli: gözəl, səliqəli geyinmiş; geyindirib-kecindirmək: gözəl geyindirmək, bəzəndirmək... Heç şübhəsiz ki, bu zənginlik semantik şaxələnmənin nəticəsidir.

“Kitab”ın dilində işlənmiş qalqan, işıq, tuğulğa, dizcik, qarucıq, yaqa, cövşən, dəmir don, geyim kimi söz və ifadələr düşmən (kafir) zərbəsindən qorunmağı bacaran Oğuzlar barədə dolğun informasiya verməklə yanaşı, həm də qədim türk hərb sənətinin zənginliyini nümayiş etdirir.

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA SİLAHA MÜNASİBƏT, YAXUD TÜRK-OĞUZ CƏMİYYƏTİNDƏ SİLAH

Yay çəkmək, ox atmaq, qılınc çalmaq türk ərənlərinin, türk igidlərinin peşəsi – birinci dərəcəli vəzifəsi olub: “On altı yaş yaşladıŋ//Yay çəkmədiŋ, ox atmadıŋ//Baş kəsmədiŋ, qan dökmədiŋ” (“Kitab”); “Tört jasına kelqende//Beline kılış bayladı” (“Orak-Mamay” eposu); “Hunlar at üstündə dördnala çaparkən belə ox ata və yay çəkə bilirlər... qoyuna minib siçovullara ox atan hun uşağını yada salmaq kifayətdir” (Ə.Əsgər, M.Qıpçaq)... Bu cür faktları göz önünə gətirəndə türk hayqırtısına, türk cəngavərliyinə heyran olmaya bilmirsən. Əslində, bu, mümkün də deyil. Çünki qədim və zəngin türk abidələri səni öz ağuşuna alaraq uzaqlara, lap uzaqlara aparır, özünü o mühitin, o cəmiyyətin adamları sırasında hiss edirsən. Ən qəribəsi isə budur ki, bu ruh, bu hiss məhz “Kitab”ın Drezden nüsxəsini vərəqləyərkən sənin lə birlikdə olur. Bu nadir “Əlyazma” sənin ən yaxın sirdaşına, dostuna çevrilir, onunla birgə nəfəs alırsan, birgə düşünürsən... sanki onun naminə yaşayırsan, İ.Y.Kraçkovskinin dili ilə ifadə etsək, “...əlyazmalarla tanışlıq da insanın həyatına nəciblik gətirir, onu bəşəriyyətin mədəniyyət yolundakı böyük hərəkatın iştirakçısı edir”. Açığını

deyək ki, bizim üçün, həm də ümumən bütün türk xalqları üçün “Kitab”ın Drezden nüsxəsi əvəzedilməz bir mənbədir. Ən azı ona görə ki, bu möhtəşəm abidəyə söykənməklə qədim türk tarixinin bir sıra gizli məqamlarına işıq salmaq mümkündür... “Kitab” vərəqləndikcə qədim türk tarixinin bir parçası göz önündə canlanır: türk anadan döyüşçü kimi doğulub, hərb sənətinin sirlərinə at belində yiyələnib, yay-oxla, qılıncla, süngü ilə silahlanaraq at belində düşmən üzərinə şahin kimi şığıyıb, dünyanın böyük bir hissəsini at belində qılıncla fəth edib, ilk atlı döyüşçü statusu da məhz ona məxsusdur... Amma bu da var ki, türk atı özünə sirdaş, qardaş biləndə də, qılıncının itiliyinə güvənəndə də, sağına-soluna iki qoşa yay çəkəndə də “Bu dünyayı ərənlər əqllə bulmuşlar” (“Kitab”) kimi deyimlərin məna yükünü də unutmayıb...

“Kitab”ın dilindəki silah adlarına etnolinqvistika, sosiolinqvistika və psixolinqvistika kontekstində yanaşma qədim türk hərb tarixi və etnoqrafiyası ilə bağlı bir sıra qaranlıq məsələlərə də işıq sala bilər. Konkret desək: “ilk yay kirişi qurd (canavar) damarından düzəldilib” – qənaəti tutarlı faktlarla qüvvətləndirilə bilər; “ox”dan uzunluq ölçüsü (ox məsafəsi) kimi istifadənin ilkin konturları müəyyənləşər; yay-ox, qılınc, süngü və digər döyüş silahlarının türkün atributları statusunda çıxış etməsi bir daha, həm də əlavə faktlarla təsdiqlənir; qədim döyüş geyimlərinin ümumi mənzərəsi konkret faktlarla canlandırıla bilər; düşmən bayrağını qılınclayaraq yerə salan türk ərənlərinin, eyni zamanda türk qadınlarının şücaəti ilə bağlı dolğun təəssürat yaranar; “qurulu yaya bənzər çatma qaşlum”, “buynızı almas cida kibi”, “qılıcına toğranmaq”, “oxına sancılmaq” kimi obrazlı ifadələrin silahla yatıb, silahla duran, silahına and içən türkün poetik təfəkkürü ilə yoğrulması və bunun “Kitab”a ötürülmə səbəbləri aşkarlanar... Bu məsələlərin hər birini ayrılıqda, həm də aşağıdakı sistem üzrə araşdırmağı məqsədəuyğun hesab edirik:

− silah və döyüş geyimi istehsalı;

− silahlanma, silahlandırılma, silahla tanınma;

− “ox”dan uzunluq ölçüsü (ox məsafəsi) kimi istifadə, ox yarışı, ox düşən yerdə gəlin otağı qurma;

− ovda və döyüşdə silahdan istifadə;

− silah adları türk poetik təfəkküründə.

Silah və döyüş geyimi istehsalı

“Kitab”a bu prizmadan yanaşma heç də təsadüfi deyil. Belə ki, “Kitab”ın dilində işlənmiş bir sıra söz və ifadələrdə silah və döyüş geyimlərinin istehsalına açıq şəkildə işarə edilir: “Əgni bək dəmür tonuŋ maŋa vergil//Yeŋi yaqa dikdirəyim sənüŋçün” (D-245) tipli cümlələrdə “yeni dəmir yaxanın tikdirilməsi” konkret olaraq ifadə olunub. Yaxud Beyrəyin dilində işlənmiş “...əlimdə qıl kişlim” ifadəsində yay kirişinin at qılından düzəldilməsi poetik şəkildə canlandırılıb. Üçüncü nümunəyə diqqət yetirək: “...Bir dəxi urdı, dəvə ayağı üzərində turımadı, yıqıldı. Basub eki yerdən boğazladı. Arqasından eki qayış çıqardı. Təkuruŋ öginə bıraqdı. Aydır: “Aqınçılarıŋ tirkəşi bağı, üzəngisi qayışı üzülür, dikməgə gərək olur” (D-189). Bu parçada oxqabı bağının dəvənin arxasından çıxarılmış qayışla (dar uzun dəri ilə) tikilməsi elə təsvir edilib ki, başqa arqumentlər gətirməyə ehtiyac qalmır. Belə ki, mətndə istehsal prosesi bütün çılpaqlığı ilə canlandırılıb. Semantik dinamikaya diqqət yetirək: dəvənin kəsilməsi → arxasından dar uzun dərinin (qayışın) çıxarılması → oxqabı bağının tikilməsi. Bu proses bəsit görünsə də, müasir fabriklərdə görülən işlərlə üst-üstə düşür. Burada istər-istəməz suallar yaranır: yay-ox, qılınc, süngü kimi silahların, eləcə də dəmir don, dəmir yaxa kimi döyüş geyimlərinin ilk istehsalçısı hansı xalqdır? Qədim türklər bu müstəvidə istehsalçı, yoxsa istehlakçı statusundadır? Bu tip sualların yalnız bir cavabı var: təkcə qədim türklərə yox, eyni zamanda başqa xalqlara aid bütün sanballı mənbələrdə türklər ilk silah və döyüş ləvazimatları istehsal edən xalq kimi dəyərləndirilir. Digər tərəfdən, qədim türklərin bu üstünlüyü həmin mənbələrə istinadən

söylənilmiş fikirlərdə xüsusi olaraq qabardılır. Məsələn, "türkütlər tarix səhnəsinə dəmir çıxarıb əridənlər kimi daxil olmuşlar", - deyən Ə.Rəcəbli yazır: "Altayda aparılmış arxeoloji qazıntılar zamanı VI-IX əsrlər türk metallurgiyasına aid edilən şurf (mədən yataqlarını axtarmaq üçün quyu) və mədən quyuları (şaxtanın sadə forması) tapılmışdır... Yüksək keyfiyyətli dəmirdən türkütlər bir tiyəli bıçaq, kərki, balta, üzəngi, dəhnə (yüyən ağızlığı), qılınc, əyri qılınc, nizə və ox ucluğu ... düzəldirdilər... türkütlər Mərkəzi Asiyada dəmiri sənaye üsulu ilə çıxaran və emal edən ilk xalq olmuşlar..."[1]. Yaxud "bütöv qədim və orta əsrlər boyu silahçılıq işində türklərlə müqayisə oluna biləcək xalq tapmaq çətindir", – deyən Ə.Əsgər göstərir: "Bizim eranın 5-ci əsrində Bizanslı Prikoppios türk tayfalarından biri olan sabirlər haqqında belə deyir: "Yerin üzərində insanlar yaşayandan bəri nə yunanların və nə də iranlıların başından sabirlərin işlətdiyi silahlar çıxmamışdır..." Silah dəmirdən hazırlanır. Qədim türklərin dəmir istehsalı sahəsində qazandığı uğurlara müasir metallurgiya sənayesi qibtə edə bilər... Hun dövründən bu tərəfə türk yay-oxları müəyyən təkmilləşməyə məruz qalsa da, biri o birinin varisidir. Bu yaylar daha çox sümükdən düzəldilirdi. Kirişi isə at qılından hazırlanırdı"[2]. Bu fikirlər belə bir həqiqəti söyləməyə imkan yaradır: dəmirdən yaxa tikdirən də (Yeŋi yaqa dikdirəyim sənüŋçün), at qılından yay kirişi düzəltdirən də (...ələümdə qıl kişlim), dəvə dərisindən oxqabı bağı hazırladan da ... bunlara sözdən heykəl ucaldan da qədim türkdür. O türk ki, həm yaratdığı yay-oxu ilə, qılıncı ilə, həm də "Kitab" kimi möhtəşəm abidəsi ilə bütün dünyanı heyrətləndirməyi bacarıb.

"Kitab"da silah və döyüş geyimləri ilə bağlı işlədilmiş söz və ifadələrə mətn daxilində nəzər salaq:

"yay"la bağlı:

qurt siŋirli qatı yay (kirişi qurd damarından bərk yay). "Dərsə xan qurt siŋirli qatı yayı əlinə aldı" (V-12);

[1] Ə.Rəcəbli. Ulu tgürklər. Bakı, 2003, səh.136.
[2] Ə.Əsgər, M.Qıpçaq. Türk savaş sənəti. Bakı, 1996, səh.

ağca tozlu qatı yay (ağ ipli bərk yay). “Ağ tozlu qatı yayım zari-zari inlər” (D-248);

qıl kişli (kirişi at qılından yay). “Yağı yurdu əlümdə qıl kişlim” (D-108);

təkə buynuzından qatı yay (təkə buynuzundan bərk yay). “Ərdil təkə buynuzından qatı yaylı” (D-221);

dəmür yaylı (dəmir yaylı). “...dəmür yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusduran...” (D-60)...

Bu nümunələrin ümumi semantik tutumu belə bir fikri reallaşdırır: “yay”ın kiriş bağlanan hissəsi təkə buynuzu və dəmirdən, kirişi isə qurd damarı və at qılından düzəldilib. Burada O.Ş.Gökyayın bir sıra mənbələrə, o cümlədən V.V.Radlova istinadən söylədiyi fikirləri xatırlatmaq yerinə düşür: “...Türk yayları ağac, kemik və sinir olmak üzere üç kat olurdu. Radloff`un dedigine göre Solkoy Teleütlerinin yayları dört kat idi, bir kat boynuz, sonra bir kat ağac, bunun üzerine sinirden bir kat daha ve son olarak da kayın ağacı kabuğunda bir kat vardı” (İstanbul, 2000, səh.CCC LXI).

ağ yeləklü otkün ox (ağ lələkli kəskin ox). “Ağ yeləklü otkün oxdan qayıqmıyan” (D-184);

qarğu dillü qaim ox (qarğı dilli bərk ox). “Ol gün qarğu dillü qaim oxlar atıldı” (D-132);

dəmrənlü ox (dəmir ucluqlu ox). “Dəmrənlü oxla atmağa qıyamadı” (D-199);

dəmrənsüz ox (dəmir ucluğu olmayan ox). “Dəmrənsüz oxla, yigit, mən səni sınar idim!” (D-100);

ələklü oxlu (lələkli oxlu). “Avcına sığmayan ələklü oxlı” (D-221).

Qeyd etdiyimiz kimi, bu tip nümunələr “ox” istehsalı ilə bağlı dolğun informasiya verir. Konkret desək, bu cür ifadələrin ümumi semantik yükündən bir daha aydın olur ki, ilk “ox”un çubuq hissəsi qayın ağacı və qarğıdan, ucluğu dəmirdən, arxa hissəsi isə quş lələyindən düzəldilib. Burada “Kitab”ın dilindəki “ox”la bağlı sözləri geniş şəkildə araşdırmış O.Ş.Gökyayın fikirləri yada

düşür: “Kayın ağacı, güz sonunda, ağaçların böyümesi durduğu bir zamanda, yerden bir arşın yukarıdan kesilir, alt ucundan aşağı-yukarı bir buçuk arşın uzunluğunda, budaksız parça, destere ile biçildikten – sonra, bıçak veya nacakla iki parmak genişliğinde çubuklara bölünür ve iki ay kurımaya bırakılır. Çam çeşitlerinden ve gürgenden də ok yapılır... yelek, atıldığı sırada, mivherinden şaşarak hedefi aşmaması için okun arkasına takılan tüylerin adıdır... Türklər bunun için kuğu, kartal, ak ve benekli güverçin tüyleri kullanırlar” (İstanbul, 2000, səh. CCC LIX). Müəllifin sonuncu cümləsindəki “ox lələyi həm də qartal tükündən (lələyindən) düzəldilir” – fikrinə görə “Oğuznamə”- dəki bir deyimdən yan keçmək olmur: “Qartala oq toqunmuş, oq yeləgin göricək “bana bəndən oldı” demiş”. Burada təkcə onu qeyd edirik ki, poetik siqlətli bu deyimi yalnız “ox”u kəşf etmiş türk yarada bilərdi.

“dəmrən”lə bağlı: “Kitab”da “oxun iti dəmir ucluğu” anlamlı “dəmrən” sözündən əvvəl heç bir təyinedici söz işlənməsə də, “dəmrən”in məhz dəmirdən düzəldilməsi asanlıqla anlaşılır. Bu da təsadüfi deyil. Çünki “dəmrən” “dəmir” sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantıdır. A.Məmmədova bu cür sözləri tarixi-linqvistik müstəvidə araşdırarkən belə bir açıqlama verir: “...**dəmrənsüz** sözünün kökü ilk baxışda tanınmaz halda, yəni şəkilçi ilə qarışaraq ayrılması qeyri-mümkün görünsə də, bir az diqqət yetirsək, sözün kökünün **dəmir** olduğunu və düzəltmə sözə çevrildiyi zaman “i” saitinin düşdüyünü görə bilərik”[1]. Bu fikirlər də yuxarıda dediklərimizin düzgün olduğunu qüvvətləndirir.

“qılıc”la bağlı:

Qara polat uz qılıc (iti polad qılınc). “Çalışanda qara polat uc qılıcıŋ güdəməsün” (D-155). Bu nümunədə qılıncın poladdan düzəldilməsi açıq-aydın şəkildə görünür

“sügü” ilə bağlı:

Qarğu talı sügü (qarğı budağından süngü). “Qarğu talu sügüŋü maŋa vergil” (D-245);

[1] A.Məmmədova. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı,2009, səh.127.

Qarğu dillü uz sügü (qarğu dilli iti süngü). “Qarğu dillü uz sügimi qapdım...” (D-207). Qeyd etdiyimiz kimi, bu tip ifadələrin semantikası “süngü” istehsalı barədə (qarğıya iti dəmir ucluğun keçirilməsi) söz deməyə imkan verir. Bu cəhət “sügü”nün sinonimində - “cida”ya da aiddir. Yəni eyni silah növü müxtəlif sözlərlə ifadə olunub: sügü (türk mənşəli), cida (monqol mənşəli); qarğu talı sügü (qarğı budağından süngü//nizə) = qarğu cida (qarğı budağından süngü//nizə). Bu sinonimlik “sügü” və “cida” sözlərinin assosiativliyi ilə yaradılmış frazeoloji vahidlərdə də özünü göstərir: “Sünü (süngü – Ə.T.) çuvala sığmaz” (Oğuznamə”) = “cidanı çuvalda gizlətmək olmaz” (əvvəlki səhifələrə bax).

“sapan”la bağlı:

Aya (sapandın daş qoyulan yeri). “...sapanıŋ ayasına daş qodı...” (D-41); sapanıŋ ayası. “Çobanıŋ üçyaşar tana dərisindən sapanınıŋ ayasıydı” (D-56); sapanın qolu. “...üç keçi tüyindən sapanın qollarıydı” (D-56); çatlağuc (çatı). “Bir keçi tüyindən çatlağucıydı” (D-56)... Bir sintaktik bütöv daxilində işlənmiş bu cümlələr sapandın nədən düzəldilməsi, eyni zamanda hansı formada olması barədə kifayət qədər dolğun informasiya verir. Hətta elə bir informasiya ki, sapand görməyən, onun haqqında heç bir məlumatı olmayan hər hansı bir usta həmin sapandın oxşarını asanlıqla düzəldə bilər. Bu məqamda “Kitab” linqvopoetik baxımdan asan qavranılır – tezisi reallaşa bilər. Yaxud bu tip parçalar barədə yazıçı Anarın söylədikləri yada düşə bilər: “...bu parça qədim dastan mətni yox, müasir kinossenaridir, daha doğrusu, rejissor ssenarisidir” (Sizsiz. Bakı, 1992, səh.85). Amma bunu da vurğulayaq ki, “Kitab”da sirli-sehirli detallar da kifayət qədərdir. Məsələn, “Tol tolara girdigim//Tolararı, doxarlıyı qodığım...” (D-108) misralarının transkripsiyası və semantikası ilə bağlı V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay, M.Ergin kimi nüfuzlu qorqudşünaslar, demək olar ki, heç nə deməyiblər. “Bu misralar “KDQ-nin çətin oxunan və dəqiq anlaşılmayan yerlərindəndir”, - deyən S.Əlizadə isə həmin misraları iki dəfə tam müxtəlif formalarda transkripsiya edib (Zeynalov-Əlizadə nəşri. Bakı, 1988, səh.63; S.Əlizadə nəşri. Bakı,

2000, səh.62). Deməli, “Kitab”ın mətni sadə (mürəkkəb) olduğu qədər də mürəkkəbdir (sadədir). Və ya Anarın dili ilə desək, “Dədə Qorqud kitabı” doğmadan doğma, aydından aydın bir əsər olmaqla bərabər, mətni, mənşəyi, dövrü, bir çox digər yönləri baxımından sirli, açılmazdan açılmaz bir abidədir”.

“dəmir don”la bağlı:

Dəmir don (zireh, döyüş geyimi). “Əgni bərk dəmür donum geyərdim” (D-297);

Dəmir donlu (dəmir don geyinmiş). “...dəmir donlu kafir oğlanıη üzərinə gəldilər” (D-264).

Burada əlavə şərhə ehtiyac yoxdur: “Dəmir don”, “dəmir donlu” ifadələri döyüş geyiminin “dəmirdən” düzəldildiyini bildirir. Yeri gəlmişkən, “Kitab”da dəmirdən tikilmiş “yaqa”ya da açıq-aşkar işarə edilir (əvvəlki səhifələrə bax).

Silahlanma, silahlandırılma, silahla tanınma

“Kitab”da “Oğuz igidlərinin silahlanmasını əks etdirən parçalarda, əsasən, üç obraz görünür: qəhrəman, at və silah. Təhkiyəçi bu obrazlarla bağlı ən kiçik detalı belə təsvir etməyə çalışıb. Təhkiyəçi təsvirində qəhrəmanın yerindən durması, qılınc qurşanması, yayı əlinə alması, nizə götürməsi, at minməsi – bir sözlə, onun silahlanmasını əks etdirən bütün detallar müşahidə olunur: “Buğac bəg yerindən uru turdı. Qara polat uz qılıcın belinə quşandı. Ağ tozlıca qatı yayını əlinə aldı. Altun cidasın əlinə aldı. Bədəvi atın tutdu durdu, bütü bindi...” (D-31). Bu parçadan bir daha aydın olur ki, qəhrəman əvvəlcə qılıncı, sonra isə yayı və cidası ilə silahlanır. Bu cəhət silahlandırılma ilə bağlı mətnlərdə də müşahidə olunur: “Qılıc və sügü və çomaq və sair cəng alətin geydirüb tonatdılar” (D-285).

Silahla gəzmə, silahlanma Oğuz igidi üçün ən mühüm şərtlərdən hesab olunur. Təsadüfi deyil ki, Oğuz igidi yuxusunda da silahlanır: “Məgər ol gecə Yegnək duş gördi... Aydır: “Bəglər, ğafillücə qara başım-gözüm uyxuda ikən düş gördi... Qalqubanı

yerimdən uru turdım. Qarğu dillü uz sügümi qapdım, qarşulayu ol ərə vardım. Qarşusından əl əri sanctım vəqt dikdim göz ucilə ol ərə baqdım...” (D-206, 207). Oğuz igidi Qaraca çoban kafirlərin silah və döyüş geyimlərini aşağılayır, papağını kafirin dəbilqəsindən, dəyənəyini nizəsindən, çövkanını qılıncından, sapandını oxundan üstün hesab edir. Bir sözlə, yaxşı silahlanmış kafirlərlə hər cür döyüşə hazır olduğunu bəyan edir, onlara meydan oxuyur:

“...Başındağı tuğulğanı nə ögərsən, mərə kafər?
Başımdağı börkümcə gəlməz maŋa!
Altmış tutam köndəriŋi nə ögərsən, mırdar kafər?
Qızılcıq dəgənəgimcə gəlməz maŋa!
Qılıcuŋu nə ögərsən, mərə kafər!
Əgri başlu çokanlmca gəlməz maŋa!
Belüŋdə toqsan oqıŋ nə ögərsən, mərə kafər?
Ala qollı qapanımca gəlməz maŋa...” (D-41)

Bu parçanın semantikası ilə bağlı bunları söyləmək olar: adi primitiv silahlarla silahlanmış qəhrəman güclüdür. Dəgənək (dəyənək) köndərlə (nizə), çokan (çövkan) qılıcla (qılınc), sapan (sapand) oxla müqayisədə çox primitivdir. Amma əsl igid odur ki, qeyri-bərabər döyüşdə düşməni adi silahlarla belə məğlub edə bilsin. Necə deyərlər, “atdan düşüb, atlana bilsin”. Oğuz igidi Qaraca çoban məhz belə qəhrəmanlardandır.

Kafir yaxşı silahlanmış Oğuz igidi Əmranın silahlarını aşağılayır, onun qılıncına gödək, süngüsünə sınıq, yayına nazik, ox-qabısındakı doxsan oxuna seyrək deyir... Bir sözlə, kafir Bəkil oğlu Əmranı qorxudaraq döyüşdən çəkindirmək istəyir:

“...Qara polad uz qılıcı gödək oğlan!
Əlindəki sügüsü sınıq oğlan!
Ağ tozlu yayı gedə oğlan!
Beligində doqsan oqı seyrək oğlan!”... (D-247)

Oğuz igidinin döyüş paltarı geyinməsi obrazlı şəkildə canlandırılıb: “Uru turdı, tövlədən bir şahbaz at çıxardı, əyərlədi,

geyimin geydi. Dizcik, qarucıq bağlandı” (D-261). Bu cür parçalar silahlanma ilə bağlı müəyyən təəssürat yaradır.

Oğuz kişisi kimi Oğuz qadını da silahlanır, o da at belindədir: “Gördi gəlin at üzərində geyinmiş, sügüsi əlində” (D-193).

Oğuz igidi silahlanmayanda təəssüflənir, öz gücsüzlüyünü hiss edir:

Aruz maŋa bu işi edəcəgiŋ bilsəydim,
Qaraqucda Qazlıq atuma binərdim!
Əgin bərk dəmür tonım geyərdim!
Qara polad uz qılıcım belümə bağlardım!
Alın-başa qunt işuğım urardım!
Qarğu talı altmış tutam sügümi əlümə alurdım...”(D-297)

Silahsız Oğuz igidi ölümə məhkumdur. Necə ki, dəmir donunu geyinməyən, qılıncını belinə bağlamayan, alnına parlaq zireh vurmayan, süngüsünü götürməyən Beyrək Aruz tərəfindən öldürülür: “Aruz qara polad uz qılıcın tartub Beyrəgiŋ sağ oyluğın çaldı, qara qana bulaşdı...” (D-197). Bu cür parçalar reallığı əks etdirir. Amma bu da var ki, “Kitab”da adı keçən sehrli üzüyün gücü ilə müqayisədə nəinki qəhrəmanın silahı, hətta onun özü belə gücsüzdür. Bu isə sehrli üzüyün (Oğul, saŋa ox batmasun, tənüŋi qılıc kəsməsün!) – mifin gücüdür. Faktlara müraciət edək: Oğuz igidləri qılıncla Təpəgözün bir tükünü belə kəsə bilmirlər, atdıqları ox ona təsir etmir, yaxud cida ilə bədənini dələ bilmirlər: “Qara polad uz qılıclar kəsən qılını kəsdirmədi. Qarğu cida oynadanlar ildirəmədi. Qayın oxu atanlar kar qılamadı” (D-221). Tərkibində silah adı işlənmiş bu nümunələrlə, daha doğrusu, mübaliğələr silsiləsi ilə Təpəgözü öldürməyin mümkünsüzlüyü canlandırılıb.

Oğuz igidlərinin silahlandırılması ilə bağlı üç əsas detala rast gəlinir:

Oğuz igidi Bəkilin Vətəni qorumağa göndərilməsini məsləhət bilən də, onu silahlandıran da Dədə Qorquddur: “...Bəkil razı

oldı. Qalqdı yer öpdi. Dədəm Qorqud himmət qılıcın belinə bağladı. Çomağı omuzına bıraqdı. Yayı qarusına keçürdi. Şahbaz ayğırı çəkdirdi, büdə bindi... Oğuzdan köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varub vətən tutdı...” (D-236);

silahlandırmağı Dədə Qorquddan öyrənmiş Bəkil yaralı olduğuna görə oğlu Əmranı silahlandırtdırır: “Bəkil aydır: “Öləyim ağzıŋ içün, oğul! Ola kim, mənim keçmiş günimi aŋdırtmayasan” – dedi. “Mərə, geyimim gətürüŋ, oğlum geysün! Al ayğırım gətürüŋ, oğlum binsün! El ürkmədin oğlum meydana varsun – girsün!” – dedi. Oğlanı tonatdılar...” (D-246). Burada assosiativ olaraq məhz atası Bəkilin silahları ilə silahlanmaq istəyən Əmranın dilindən verilmiş parça yada düşür:

“...Qara polad uz qılıcıŋ maŋa vergil,
Gafillücə başlar kəsim səniŋçün!
Qarğu talı sügüŋi maŋa vergil,
Köksündən ər sancayım səniŋ içün!
Ağ yeləklü ötkün oxıŋ maŋa verdil,
Ərdən ərə keçirəyim səniŋ içün!...” (D-245, 246)

Burada daha çox maraq doğuran Əmranın qılıncla kafirlərin başını kəsmək istəməsidir. O qılıncla ki, onu atası Bəkilin belinə Dədə Qorqud bağlayıb, Qədə Qorqudun əli ilə ovsunlanıb. Bu mənada Gürcüstandan xərac kimi göndərilmiş qılınc üç obrazı birləşdirir – qənaətinə də gəlmək mümkündür: Dədə Qorqud (göndərilmiş qılınca toxunur, onu əlinə alır), Bəkil (Dədə Qorqud həmin qılıncı Bəkilin belinə bağlayır), Əmran (Bəkil həmin qılıncı oğlu Əmranın belinə bağlatdırır. Bu fikir “Oğlanı tonatdılar” cümləsinin ümumi semantik yükündən doğur). Deməli, Dədə Qorqud təkcə Bəkilin yox, həm də Əmranın qoruyucusu, hamisi statusunda çıxış edir;

Oğuz igidi Qazan kafirlər tərəfindən silahlandırılır: “Kafər ləşkəri Qazanıŋ üzərinə yığıldı. Qazana geyim gətürdilər. Qılıc və sügü və çomaq və sair cəng alətin geydirüb tonatdılar” (D-285).

Silahlanma və silahlandırılma ilə bağlı təqdim etdiklərimiz Orxon-Yenisey abidələri ilə səsləşir. “Təsvir etdiyim türk süvarisi Ermitajdakı gil heykəlciklərə əsaslanır. Bu heykəlciklər Turfanda Tuyuk məzarda tapılmışdır. Bundan başqa, Sibirin cənubunda Sulek çayı sahilində qayalarda (Yenisey çayının yuxarı axarı) şəkillər həkk edilmişdir. Bu şəkillərdə silahlı türküt əsgəri təsvir edilir; o, buynuzlu yayla silahlanmışdır. İkinci bir şəkil daha maraqlıdır: ağır silahlı süvari boğazından ombaşınadək zirehli paltar geyinmişdir, zirehli paltarın qolları biləngə (biləyə - Ə.T.) qədər çatır, döşündə dairəvi qalxan vardır,qılınclıdır və böyründə oxqabı vardır, sağ əlində toppuz tutmuşdur...[1]. Deməli, “Kitab”da sözlə ifadə edilmiş silahlanma Orxon-Yenisey abidələrində həm də maddi şəkildədir, konkret desək, həmin semantika gil heykəlciklər və qaya rəsmləri vasitəsilə çatdırılır. Ən əsası isə budur ki, türk döyüşçüsünün silahlanmasını əks etdirən həmin gil heykəlcik və qaya rəsmləri bu günümüzə ötürülüb, bu gün də bizimlədir. Qəhrəmanın silahlanmasını əks etdirən parçalara “Koroğlu” eposunda da rast gəlinir: “Koroğlu altdan geyindi, başdan qıfıllandı, başdan geyindi, ayaqdan qıfıllandı, Misri qılıncı bağladı, qalxan asdı, əmud götürdü, dava libasının üstündən bir kürk geyindi, çiyninə də bir saz keçirdi, tək başına payı-piyada Toqata tərəf yola düşdü...” Qeyd edək ki, silahlanmanın bu cür təsviri birbaşa “Kitab”la bağlanır, daha doğrusu, “Kitab”dakı parçaların məntiqi davamı kimi çıxış edir. Bu da təsadüfi deyil. Çünki “Koroğlu” bir qəhrəmanlıq eposu kimi məhz “Kitab”ın məntiqi davamıdır.

Oğuz igidlərinin hər biri silahı ilə tanınır, öz layiqli yerlərini də silahları ilə alırlar. Bu cəhət “Kitab”ın poetik strukturunda qabarıq şəkildə görünür. Ən maraqlısı isə budur ki, qəhrəmanlar atları ilə tanındığı kimi, silahları ilə də tanınır. Məsələn, qurt sinirli yay Dirsə xana, qıl kişli (kirişli) yay Beyrəyə,təkə buynuzundan yay Basata, sapand Qaraca çobana... məxsusdur. Hətta işarələndirmə o qədər dəqiq və məntiqlidir ki, birinin digəri ilə əvəz-

[1] Ə.Rəcəbli. Ulu türklər. Bakı, 2003, səh.138.

lənə bilmə ehtimalı sıfıra bərabərdir (müqayisə et: Basatın sapanı – Qaraca çobanın təkə buynuzundan yayı). Digər tərəfdən, “qılıc” sözü daha çox Qazan xanla bağlı işlədilib. Bunu ən azı “çal qılıcıŋ” ifadəsi ilə başlanan cümlələrin intensivliyi təsdiqləyir (əvvəlki səhifələrə bax). Yaxud “köndər” (nizə) sözü yalnız Dəli Dondarın bədii təyinində müşahidə olunur. Bütün bunlarla yanaşı, kafirlər Oğuz igidlərini təkcə atlarına yox, həm də silahlarına görə tanıyırlar: “At, yaraq və işıq Bəkiliŋ, Bəkil içində degil!” (D-247).

Yuxarıdakı qarşılaşdırmalara poetik kateqoriyalar kontekstində yanaşdıqda bəlli olur ki, “Kitab”dakı bir sıra qəhrəmanların adları ilə onlara məxsus at və silah adları alliterasiya yaradır. Faktlara müraciət edək:

Qazan − Qoŋur at − qılıc = qa→ qo→qı

Beyrək − Boz ayğır − yay = ey→ay→ay

Tondaz (Dondar)−Təpəlqaşğa ayğır−köndər=dar→tə→dər

Dirsə xan − qurt sinirli yay = sə→si

Qaraca çoban−sapan = çoban → sapan (zəngin qafiyələr kimi görünür).

Belə alliterasiyalar “Kitab”ın zənginlik göstəricilərindən biri kimi dəyərləndirilə bilər.

“Ox”dan uzunluq ölçüsü (ox məsafəsi) kimi istifadə, ox yarışı, ox düşən yerdə gəlin otağı qurma

Türkologiyada qeyd olunduğu kimi, qədim türk “ox”suz təsəvvürə belə gəlmir. Bir sıra qədim türk abidələri, xüsusən də “Kitab” vərəqləndikcə türkün ox yarışı, “ox”dan uzunluq ölçüsü kimi istifadəsi, ox atıb gəlin otağı qurması, oxla ov etməsi, düşməni ox yağışına tutması... göz önündə canlanır. Və istər-istəməz belə bir sual yaranır: bütün bunlar cəmi 154 səhifədən ibarət “Kitab”da necə yerləşdirilib? Axı “Kitab” təkcə bunlardan ibarət deyil, onun obrazlar sistemi çox zəngindir: Oğuz kişiləri, Oğuz

qadınları, kafirlər, at və dağ obrazları və daha neçə-neçə obraz! Cavab qorqudşünaslığa bəllidir: "Kitab"dakı obrazlar sintez şəklindədir, biri digərini tamamlayır, biri digəri üçün məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış edir – bir sözlə, zəncirvarı bağlılıq "Kitab"ın nüvəsini təşkil edir. Elə buna görə də yuxarıda təqdim etdiyimiz bölmədəki "ox məsafəsi, ox yarışı, ox düşən yerdə gəlin otağı qurma" kimi məsələləri daha çox mətnin ümumi semantik yükü müstəvisində təhlil etmək lazım gəlir.

"Oxdan uzunluq ölçüsü (ox məsafəsi) kimi istifadə. Qədim türk etnoqrafiyası üçün səciyyəvi olan belə bir hesablama üsulunun kodu "Dədəyi qoa-qoa Dəli Qarçar on yelək yer aşurdı" (D-84) cümləsindəki "on yelək yer aşurmaq" ifadəsidir. Daha doğrusu, bu ifadənin tərkibində "ox" mənasında işlənmiş "yelək" sözüdür. Araşdırmalar "on yelək" birləşməsinin 7 km. (yeddi min metr) mənasında çıxış etdiyini göstərir (əvvəlki səhifələrə bax).

Ox yarışı. "Kitab"da belə bir parça verilib: "...Həm sənünlə ox atalım. Məni keçərsən, anı dəxi keçərsən... Ox atdılar. Beyrək qızıŋ oqın yardı. Qız aydır: "Mərə yigit, mənim atumı kimsə keçdügi yoq. Oxımı kimsə yardığı yoq..," (D-78-79). Bu parçadakı "ox yarısında qalib gəlmək, oxu rəqibindən uzağa atmaq" anlamlı "oxını yarmaq" ifadəsi "ox yarışı"nı kodlaşdıran, işarələndirən əsas detallardan biri kimi götürülə bilər. Yeri gəlmişkən, "oxını yarmaq" ifadəsinə təkcə Banıçiçəyin və təhkiyəçinin deyil, həm də Beyrəyin dilində rast gəlinir: "Ox atanda mən sənin oxıŋı yarmadımmı?" (D-116). A.Əlizadə bu tip cümlələrdəki "oxını yarmaq" ifadəsini belə şərh edir: "Bir şeyi zərbə ilə vurub ortadan ikiyə bölmək, sındırmaq. Beyrək qızın oxunu yardı; Ox atanda mən sənin oxunı yarmadımmı?"[1]. Müəllif "oxını yarmaq" ifadəsinin semantikasını başa düşmədiyi üçün "yarmaq" felinin məna yükünü izah etməyə çalışıb ki, bu da mətnlə, ümumiyyətlə, səsləşmir. R.Mədətova isə "ox atmaq", "ox səpmək" ifadələri sırasın-

[1] "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti. Bakı, 1999, səh.104.

da "oxını yarmaq"ın adını çəkmir[1] . O.Ş.Gökyay "oxını yarmaq" ifadəsini "ox yarışı" mənasında izah edib ki, bu da bütün parametrlərinə görə qədim türk etnoqrafiyası ilə bağlanır: "Ok yarışlarında kullanılan hedefe puta denir. "Birinin okunu yarmak" deyimi bugün de yarışta oku, rakibinden daha uzağa düşürmek, ok yarışında kazanmak anlamına Toroslar bölgesinde ve başka yerlerde yaşamaktadır. Dede Korkut kitabında "ok"la ilgili deyimler de az degildir" (İstanbul, 2000, səh.CCCLXI). Burada təkcə onu qeyd edirik ki, müəllifin "ok yarışlarında kullanılan hedefe puta denir" – fikri bir sıra mənbələrə, xüsusən də "Kitab"a istinadən deyilib. Qazan xanın dilindən verilmiş "Oğlım Uruz ox atanda puta qalmış" (D-44) misrası da dediklərimizi təsdiqləyir ("nişan" anlamlı "puta" sözü "Kitab"da cəmi bir dəfə işlənib). Digər tərəfdən, həmin misranın ümumi semantik tutumu "ox yarışı" ilə bağlı dolğun təəssürat yaradır, "Ox yarışı"nın Oğuz cəmiyyəti üçün son dərəcə əhəmiyyətli olduğunu işarələndirir. Bu qənaəti M.Adilovun fikirləri də qüvvətləndirir: "Dədə Qorqud" dastanlarında da buta//puta sözü "ox atmaq üçün nişangah" mənasında işlənir..."[2].

"Ox yarışı" Yalançı oğlu Yalancığın toyu kontekstində. III boyda bəylərin toyda ox atması, daha doğrusu, oxla üzüyü vurmaları kimi hadisələr təsvir olunur ki, bu da bütün para-metrlərinə görə "ox yarışı"nı xatırladır. Bəzi detallara diqqət yetirək: "Gördi düğündə göygü ox atar. Qaragünə oğlı Budaq, Qazan bəg oğlı Uruz, Bəglər başı Yegnək, Gəflət qoca oğlı Şir Şəmsəddin, qızıŋ qardaşı Dəli Qarçar bilə ox atarlardı" (D-107); "Yalançı oğlı Yalancığıŋ acığı tutdı... Gəl, mərə qavat, mənim yayımı çək, yoxsa şimdi boynıŋ ururam!" – dedi... Beyrək yayı aldı, çəkdi... Qəbzəsindən yay eki para oldı" (D-108); "Yalançı oğlı Yalancıq yay ufandığına qatı qaqdı. Aydır: "Mərə, Beyrəgiŋ yayı vardır gərürüŋ!"... (D-108); "Məgər göyginiŋ yüziginə nişan atarlardı. Beyrək oqla yüzigi urdı, paraladı..." (D-109); "Qazan bəg baqub tama-

[1] "Yenə orada, səh.141.

[2] M.Adilov. Niyə belə deyirik.. Bakı, 1982, səh.76.

şa edərdi” (D-109). Bu parçaların semantikası barədə çox yazılıb və bu gün də qorqudşünasların diqqət mərkəzindədir. Biz isə həmin parçalara nisbətən başqa bucaqlardan yanaşmağı gərəkli hesab edirik. Məsələn, belə: toy mərasimi ilə bağlı təşkil edilmiş ox yarışıdır; bu yarışda 9 nəfər Oğuz igidi iştirak edir (bu cərgəyə Yalançı oğlı Yalancığı şərti olaraq daxil edirik. Çünki onu bir Oğuz igidi kimi dəyərləndirmək olmaz); “ox yarışı” Qazan xanın nəzarəti altında keçirilir, daha doğrusu, Qazan xan “ox yarışı”nda hakim statusunda görünür; “ox yarışı”nda Beyrək qalib gəlir. Digər tərəfdən, həmin parçalarda **“yayçəkmə yarışı”nın** müəyyən əlamətləri də görünür. Həmin nümunələrdən ikisinə bir daha nəzər salaq: “...Beyrək yayı aldı, çəkdi. Qəbzəsindən yay eki para oldı”; “Yalançı oğlı Yalancıq yay ufandığına qatı qaqdı Aydır: “Mərə, Beyrəgiŋ yayı vardır, gətiriŋ!... Buradakı “Yalançığın yayının dəstəyinin sınması”, “Beyrəyin yayını Beyrəkdən başqa heç kəsin çəkə bilməməsi” kimi detallar “yayçəkmə “ yarışı barədə müəyyən təəssürat yaradır. Maraqlıdır ki, “Kitab”da kodlaşmış şəkildə yaşayan **“yayçəkmə yarışı”** digər türk dastanlarında açıq-aşkar görünür: “Bir Tuva dastanında yayı çiyinə qədər çəkmə yarışı təsvir olunur: “Koroğlu” qoşmalarının içərisində Koroğlunun dilindən “iyid istərəm ki, yayımı əyə” misrası eyni mədəni hadisənin təzahürüdür”[1].

Ox düşən yerdə gəlin otağı qurma. Qorqudşünaslıqda “ox atıb gəlin otağı, toy çadırı qurma” məsələlərindən bəhs olunarkən daha çox aşağıdakı parçalara istinad olunub:

“Oğuz zəmanında bir yigit ki evlənsə, ox atardı. Oxı yerdə düşsə, anda gərdək dikərdi. Beyrək xan dəxi oxın atdı, dibinə gərdəgin dikdi...”(D-89);

“...Otuz doqquz qız “tale”lü taleinə birər ox atdı. Otuz toquz yigit oxınıŋ ardınca getdi. Qırq gün qırq gecə toy-dügün eylədilər...” (D-121).

[1] Ə.Əsgər, M.Qıpçaq. Türk savaş sənəti. Bakı, 1996, səh.107.

Bu parçalarda “toy çadırı”nın qurulması aydın şəkildə ifadə olunub. Amma bəzi parçalarda “toy çadırının qurulması”nı mətnin ümumi semantik yükünə istinadən müəyyənləşdirmək mümkündür. Məsələn:

“...Alan sabah durmışsan, ağ ormana girmişsən,
Ağ qovağın budağından yırğayuban keçmişsən.
Can bacuğın əkmişsən,
Oq cığırın qurmışsan,
Adın gərdək qomışsan...” (D-110)

Bu parçanı 2006-cı ildə “Dirəklər basdıraraq ox üçün nişan qoyma” başlığı altında təhlil süzgəcindən keçirmişdik. Burada həmin şərhlərin bir hissəsini təqdim etməyi gərəkli hesab edirik: “Adın gərdək qomışsan” cümləsi özündən əvvəl işlənmiş cümlənin semantik yükü ilə bağlanır, onun məntiqi nəticəsi kimi görünür. Bu mənada “can bacuğın əkmişsən//Oq cığırın qurmışsan” cümlələrində “gəlin otağının qurulmasına işarə olunur” – fikri daha real görünür. Deməli, Oğuzlar və Oğuz düşüncə tərzinə bələd olanlar “basdırılmış dirəklər və ox üçün qoyulmuş nişanlar” gördükdə onu “gəlin otağının qurulması və ya ona hazırlıq kimi başa düşüblər. F.Bayat yay və oxun türk mədəniyyətindəki rolundan bəhs edərkən yazır: “Yay - oxun folklor materiallarına dayanaraq deyə bilərik ki, yay – kişini, ox isə qadını bildirir... Toy günü nişanlı oğlanın qız evinə ox atması oğlan tərəfin gəlini aparmağa gəldiyini bildirirdi. Ox atmaqla özünə nişanlı tapmaq adətinin izləri transformasiyaya uğramış halda bizim sehrli nağıllarımızda da qalmışdır (Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı, 1993, səh.161). Müəllifin müxtəlif mənbələrə istinadən söylədiyi fikirlər də “Kitab”dakı “Oq cığırın qurmışsan” cümləsinin ümumi semantik yükündə məhz “gəlin otağının qurulması” mənasının əsas olduğunu təsdiqləyir”[1]. Yeri gəlmişkən, A.Hacıyev yu-

[1] Ə.Tanrıverdi. “Dədə Qorqud kitabı”nın obrazlar aləmi. Bakı, 2013, səh.82.

xarıdakı parçanın semantikasını düzgün müəyyənləşdirib: "Soylamada gərdəkqurma prosesinin nə vaxt, nədən və necə yerinə yetirildiyi əyani şəkildə təsvir olunmuşdur. Burada sübh tezdən yuxudan duraraq böyük meşəyə gedən (girən), uca qovaq ağacının budağını yırğalayaraq qıran ("keçmək" feli "candan keçmək" ifadəsində olduğu kimi məcazi mənada işlədilib), yarıdan ("canbacuq" məhz bu anlamı verən poetik ifadədir) əyən, atdığı oxun düşdüyü yerdə otaq (çadır) quran bəyin onu gərdək adlandırmasından söhbət açılır"[1]. Müəllifin fikirləri də yuxarıda dediklərimizi qüvvətləndirir. Qeyd edək ki, qorqudşünaslıqda həmin "toy çadırı"nın kimin üçün qurulması barədə izahlara, demək olar ki, rast gəlinmir. Bəri başdan deyək ki, təqdim etdiyimiz sintaktik bütövün ümumi semantik tutumunda Beyrəyin Qazan xandan inciməsi açıq-aydın şəkildə müşahidə olunur. Beyrəyin Qazan xana "Adın gərdək qomışsan" – deməsi də birbaşa Qazan xanın Yalancıq üçün qurdurduğu "toy çadırı"nı işarələndirir. Bu öz təsdiqini boydakı hadisələrin dinamikası kontekstində də tapır. Semantik dinamikanı izləyək:

− Bayındır xan Beyrəyin ölməsinə inanır: "...Mərə, bu nə kömləkdir?...Beyrəgi Qara Dərvənddə öldürmişlər, uşda nişanı, sultanım!" – dedi" (D-93);

− Bayındır xan qanlı köynəyin Banıçiçəyə aparılmasını məsləhət görür: "...Biz bunı tanımazız. Adaqlusına aparıŋ, görsün. Ol yaxşı bilir. Zira ol dikübdir, yenə ol tanır", - dedi" (D-94);

− Bayındır xan Yalancıqla Banıçiçəyin toyunu təşkil etməyi Qazan xana həvalə edir. Bu, mətnin ümumi semantik yükündən bəlli olur: birincisi, ona görə ki, Qazan xan toy mərasimi ilə bağlı təşkil edilmiş "ox yarışı"na nəzarət edir (Qazan bəg baqub tamaşa edərdi. Adam göndərdi, Beyrəgi çağırdı); ikincisi, Beyrək Qazan xana "Adın gərdək qomışsan" – deməklə onu Yalancıq üçün qurdurduğu "toy çadırı"na görə qınayır; üçüncüsü, Qazan xanın dilindən Beyrəyə ünvanlanmış sual cümləsində "çətirli otaq"a işarə

[1] A.Hacıyev. "Dədə Qorqud kitabı": oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007, səh.45.

edilməsini təsadüfi hesab etmək olmaz: “...Çətirli otaqmı dilərsən?” (D-111); dördüncüsü, Beyrək toy süfrəsində qarnını doyurmaq, həmçinin qız toyunda iştirak üçün məhz Qazan xandan icazə alır (Sultanım, məni qosaŋ da şülən yeməgiŋ yanına varsam. Qarnım acdur, toyursaŋ...; ...Xanım, Qazan bəgdən maŋa buyruq oldı. Maŋa kimsə tolaşmaz...). Bütün bunlar bir daha təsdiq edir ki, haqqında geniş şəkildə bəhs etdiyimiz “toy çadırı” məhz Yalançı oğlu Yalancığa aiddir.

Ovda və döyüşdə silahdan istifadə

“Kitab”dakı ov və döyüş səhnələrinin semantikasından kifayət qədər bəhs edildiyinə görə burada yalnız konkret faktlar üzərində dayanmağı məqsədəuyğun bilirik. Bu mənada **ovda silahdan istifadənin** görünən və görünməyən tərəflərini aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

− ovda əsas silah “yay-ox”dur: “Həman yayı biləgindən çıqarardı, buğanıŋ-sığınıŋ boynına atardı, çəküb turğızardı” (D-237). Bu tip nümunələr “Kitab”ın dilində kifayət qədərdir;

Ovda “qurd sinirli yay”dan istifadə olunub – qənaətinə gəlmək mümkündür. Amma bu da var ki, həmin qurd sinirli yaydan atılan oxla keyik yox, Oğuz igidi vurulur: “Dərsə xan qurt sinirli qatı yayı əlinə aldı. Üzəngiyə qalqıb, qatı çəkdi, uz atdı: oğlanı iki talasınıŋ arasından urub çıqdı, yıqdı” (əvvəlki səhifələrə bax);

− ovda “yay-ox”la yanaşı, qılınc da əsas silahlardan biri hesab olunur: “Keyiki qovardı gətürərdi, babasınıŋ ögində siŋirlərdi. Babam at səgirdişimə baqsun, qıvansun; ox atışıma baqsun, güvənsün, qılıc çalışıma baqsun, sevinsin!”...(D-22);

− bir sıra cümlələrin ümumi semantik yükü “ovda bıcaq və ya xəncərdən istifadə olunub” – hökmünü söyləməyə əsas verir: “...Arıq olsa, qulağın dələrdi, avda bəllü olsun deyü. Əmma semüz olsa, boğazlardı” (D-237). Buradakı “boğazlardı” felinin

semantikası assosiativ olaraq bıçaq və ya xəncər sözünü yada salır (bıçaqla, xəncərlə);

− ovda yay kirişindən bir kəmənd kimi istifadə olunma açıq-aydın şəkildə görünür: “...Bəkil buŋa at saldı. Buğanıŋ ardından irdi. Yay kirişin boynına atdı...” (D-240). Burada Təpəgözlə bağlı bir epizod yada düşür: Basat Təpəgözün boynunu vurduqdan sonra onun başını dələrək **yay kirişinə** taxır: “...Dəpəgözüŋ kəndü qılıcilə boynını urdı. Dəldi, yay kirişinə taqdı..,” (D-234). Sonuncu nümunədəki “yay kirişi” bir kəmənd yox, elə “kiriş” və ya “bərk ip” mənasındadır. Amma bu da var ki, hər iki halda “yay kirişi” heyvanla (əslində, Təpəgöz də elə heyvan kimi bir şeydir) - buğa və Təpəgözlə bağlı işlədilib. Bu müstəvidə isə Təpəgöz heyvandan da heyvandır, vəhşilər vəhşisidir.

Təqdim etdiyimiz bu tipli parçaları geniş şəkildə səciyyələndirmiş K.Abdulla yazır: “Ov bir situasiya kimi ya bədbəxt bir hadisənin başvermə məkanına çevrilir, ya da bədbəxt hadisənin baş verməsini dolayısı ilə hazırlayan bir səbəb olur. Hər iki halda ov ya bədbəxt hadisə ilə bağlıdır, ya da onu şərtləndirir. Hər halda ovdan xeyir gəlmir”[1]. R.Kamal isə “Kitab”da təsvir olunan ov səhnələrinə tam başqa bucaqdan yanaşıb. Məsələn, ov xronotopundan bəhs edərkən bir neçə tezis irəli sürür: “Ov xronotopu “Dədə Qorqud kitabı”nda ən vacib xronotop olub, ritual xronotopun davamıdır; ov xronotopu dinamik hərəkət üçündür. Oğuz bəyləri statikadan – ağban evlərdə, otaqlarda oturmaqdan, yeyib yatmaqdan bezəndə ova çıxırlar; ov məkanı açıq məkandır. Kişinin açıq məkanda olması türk folklor düşüncəsi üçün səciyyəvi haldır...”[2]. Müəllif bu tipli tezislərin hər birini “Kitab”dan gətirdiyi nümunələrlə əsaslandırıb. Amma “Kitab”da ov səhnələri ilə bağlı olan parçaların heç də hamısına bu kontekstdə yanaşmaq olmaz. Məsələn, Qazan xanın dilindən verilmiş bir parçaya diqqət yetirək:

[1] K.Abdulla. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009, səh.105.

[2] R.Kamal. “Dədə Qorqud kitabı”nın xronotop strukturu. Dədə Qorqud günü. XIV sessiyanın materialları. Bakı, 2014, səh.54-55.

“...Mən bu oğlanı alayım, ava gedəyim. Yedi günlik azuğla çıqayım. Ox atduğım yerləri, qılıc çalub baş kəsdügim yerləri göstərəyim. Kafər sərhəddinə Cızığlara, Ağlağana, Gökcə tağa aluban çıqayım. Sonra oğlana gərək olur, a bəglər!” – dedi” (D-126). Bu parça ilə bağlı bunları söyləmək olar: birincisi, həmin parça oğlu Uruza “Yay çəkmədüŋ, ox atmadıŋ//Baş kəsmədiŋ, qan dökmədiŋ...” – deyən Qazan xanın dilindən verilib; ikincisi, həmin parça atası Qazan xana “Qaçan sən məni alub kafər sərhəddinə çıqardıŋ, qılıc çalub baş kəsdiŋ? Mən səndən nə gördüm, nə öğrənim?” – deyən Uruz haqqındadır; üçüncüsü, parçanın mənasından bəlli olur ki, ov yerləri Oğuz türklərinin döyüşdə qalib gəldiyi, qələbə çaldığı yerlərdir; dördüncüsü, mətndə aydın şəkildə ifadə olunur ki, ata (Qazan xan), oğlunu (Uruzu) gələcək döyüşlərə hazırlayır... Araşdırmalar göstərir ki, bu cəhət digər qədim türk mənbələrində də öz əksini tapıb. Burada Ə.Rəcəblinin qədim türk mənbələrinə, eyni zamanda bir sıra tədqiqatlara istinadən söylədiyi fikirləri xatırlatmaq yerinə düşür: “...Sürək ovu sürəkçidən (ovda heyvanları ovçuların üstünə qovan adamdan) və ovçudan xüsusi məharət və təlim tələb edirdi. Bu, həm də türküt üçün faydalı idi, çünki ov türkütü, bir növ, hərbi şücaətə hazırlayır, ona manevr etməyi öyrədirdi. Uğurlu ov türkütün əsas ərzağı olan çoxlu miqdarda ət verirdi. Heç də təsdüfi deyildir ki, Çin salnaməçisinin yazdığına görə, türkütlər hətta müharibə vaxtı belə ovla məşğul olurdular”[1].

Döyüşdə silahdan istifadə. Qorqudşünaslıqda yay – ox, qılınc, sapand, süngü, gürz və s. kimi silahlardan, onların təyinatı üzrə istifadəsindən müəyyən qədər bəhs olunsa da, yaxın və uzaq məsafəli döyüşlərdə (eləcə də qala qapıları yaxınlığında olan döyüşlərdə) silahlardan istifadə kimi məsələlərə, demək olar ki, münasibət bildirilməyib. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

− uzaq məsafədən olan döyüşlərdə yay-ox və sapanddan istifadə: yay-ox. “Azğun dinlü kafər buŋaldı, oxa girdi. Qoulan kimsə oğlanıŋ bədəvi atın oxlatdılar” (D-133); “...kafərlər at dəpdilər, ox səpdilər” (D-41); “üç yeləkli qayın oqlar atıldı, dəmrəni

[1] Ə.Rəcəbli. Ulu türklər. Bakı, 2003, səh.139.

düşdi” (D-63)... Bu tipli nümunələr onu deməyə əsas verir ki, uzaq məsafəli döyüşlərdə həm Oğuzlar, həm də kafirlər əsas silah kimi məhz yay-oxdan istifadə ediblər; sapan. “Ərənlər əvrəni Qaraçuq çoban sapanıŋ ayasına taş qodı, atdı” (D-41); “Elə olsa, sultanım, Qaraca çoban sapan çatlatdı. Dünya aləm kafəriŋ gözinə qaranŋu oldı” (D-57); Döyüşlərdə kafirlərin sapanddan istifadəsi müşahidə olunmur;

− yaxın məsafədən olan döyüşlərdə qılınc, köndər, gürz və s. silahlardan istifadə: qılıc. “Sağ yanını qılıcladı, yerə saldı”; köndər. “Aruza bir köndər urdı” (D-302); gürz. “Altı bərli gürz ilə dəpəsnə qatı tuta urdı” (D-64)...;

− qala qapılarının sındırılmasında qalxan və gürzdən istifadə: “Uruz atdan endi, aydır: “Hay atamıŋ altun qədəhindən şərab içən, məni sevən atdan ensün! Bunıŋ qapusına birər gürz uralım!” – dedi. On altı yigit sıçrayub atdan endilər. Qalqan yapındılar. Gürzlərini umuzlarına urdılar. Qapuya gəldilər; birər gürz urub qapuyı ovatdılar, içərü girdilər...” (D-284). Qarşı tərəfin zərbəsindən qalxanla qorunaraq gürzlə qala qapılarını sındıran Oğuz igidləri yenilməzdir. Digər tərəfdən, qalanın belə bir üsulla alınması qədim türk hərb sənətinin yüksək səviyyədə olduğunu bir daha sübut edir.

Yuxarıda göstərdik ki, “Kitab”da uzaq və yaxın məsafəli döyüşlərin təsvirinə daha çox rast gəlinir. Maraqlıdır ki, həmin döyüş taktikası hunlar üçün də xarakterik olub. Belə ki, “hun ordusu düşmənlə müəyyən məsafədən vuruşurdu. Mahir oxçular düşməni uzaqdan oxa tutaraq onun səflərini dağıdırdılar. Ehtiyac olduqda isə qısa nizə və qılıncla yaxın döyüşə girirdilər. Müəyyən məsafədən vuruşma hun döyüş taktikasının əsasını təşkil edirdi”[1].

“Kitab”ın ümumi məzmunu döyüşlərin ağır və qanlı keçdiyini iki bucaqdan təsdiqləməyə imkan verir: bunlardan birincisi, top kimi kəsilən başlardısa, ikincisi, sınıq-salxaq vəziyyətə düşmüş silahlardır. Burada diqqəti ikincinin təsvirinə yönəldək: “...Böyük uzun nizələr sancılıb süstəldi. Böyük iti polad qılınclar çalındı, tiyəsi korşaldı. Üç lələkli qayın oxlar atıldı, dəmir ucluğu

[1] Ə.Əsgər, M.Qıpçaq. Türk savaş sənəti. Bakı, 1996, səh 128.

düşdü...” (Zeynalov-Əlizadə nəşri, Bakı, 1988, səh.148). Bu cür parçaların semantikası yuxarıda irəli sürdüyümüz tezisin düzgünlüyünü arqumentləşdirir.

“Kitab”a silah adları və döyüş səhnələri kontekstində yanaşma aşağıdakıları da söyləməyə imkan yaradır:

− Oğuz igidini məhv etmək üçün ilk olaraq onun atı oxla vurulur: “Qoulan kimsə oğlanıŋ bədəvi atın oxlatdılar. At yıxıldı” (D-133);

− oxu ərdən ərə keçirməkdə israrlı olan Oğuz igidi ən mahir oxçu statusunda çıxış edir: “Qarğu talı sügüŋi maŋa vergil// Köksündən ər sancayım səniŋ içün!” (D-246);

− Oğuz igidinin yaya söykənmiş vəziyyətdə durması onun ayıq-sayıq dayanmasını, bir növ, döyüşə hazır olmasını işarələndirir: “Oğlı Uruz qarşısında yay söykənib turardı” (D-123);

− sağına-soluna iki qoşa yay çəkən Oğuz igidinin bənzəri yoxdur: “Sağına-soluna eki qoşa yay çəkərdi” (D-173);

− Oğuz igidi Qaraca çoban sapandla kafirlərin ordusunu məğlub edir: “Qaracıq çoban kafəriŋ üç yüzini sapan taşilə yerə bıraqdı” (D-41);

− at belində döyüşənlərdən biri məhz köndər vuranın zərbəsindən yerə düşür: “Aruza bir köndər urdı... At üzərindən yerə saldı” (D-302);

− Buğacıq Məlik altı pərli gürzlə öldürülür:”Altı bərli gürz ilə dəpəsinə qatı tuta urdı” (D-64);

− Oğuz igidi süngüsünü yerə sancırsa, bu, onun əmrə tabe olduğunu, eyni zamanda pusquda durduğunu işarələndirir: “Ol zamanda oğul ata sözin iki eləməzdi. İki eləsə, ol oğlunı qəbul eləməzlərdi. Uruz geŋ yaqadan sügüsin sancdı, turdı” (D-131-132);

− taraqqadan qarşı tərəfi qorxutmaq məqsədi ilə istifadənin izlərinə təsadüf olunur: “...taraqa çatladıŋ oğlanı qorqudıŋ” (D-247).

Bu sistemdə “qılınc”ın rolu daha qabarıq göründüyü üçün onunla bağlı olan detalları ayrılıqda təqdim edirik:

− “döyüşə hazıram” anlamlı raport “çal qılıcıŋ” ifadəsi ilə başlanır: “Çal qılıcıŋ, xanım Qazan, yetdim” (D-151);

− “başın kəs” əmri qılıncla reallaşdırılır: “Qaragünə atdan endi. Aruzıŋ başın kəsdi” (D-302);

− Şöklü Məliyin də başı qılıncla kəsilir: “...ğafillücə qara başın alub kəsdi” (D-64): On iki min kafir də məhz qılıncla öldürülür: “On iki bin kafər qılıcdan keçdi” (D-66);

−Təpəgöz kimi bir vəhşinin başı qınsız qılıncla, həm də öz qılıncı ilə kəsilir: “...Dəpəgözüŋ kəndü qılıcilə boynını urdı” (D-234);

− qılıncla başın yox, sağ oyluğun kəsilməsi rəqibini əzabla öldürməkdən başqa bir şey deyil: “Aruz qara polad uz qılıcın tartub Beyrəgiŋ sağ oyluğın çaldı, qara qana bulaşdı” (D-297);

− Oğuz cəmiyyətində döyüşdən boyun qaçırma mümkünsüzdür: “Bəglər, Taŋrı bizə bir kür oğul vermiş. Varayın, anı anası yanından alayın, qılıcla paralayayın...” (D-134-135);

− düşmən bayrağını qılınclayaraq yerə salan Oğuz qadınının tayı-bərabəri yoxdur: “Boyı uzun Burla xatun qara tuğın kafəriŋ qılıcladı, yerə saldı” (D-153);

− qılıncının dəstəyi qan olan təkcə Oğuz kişisi deyil, həm də Oğuz qadınıdır: “Qılıcınıŋ balcağı qan odaya gəldi” (D- 194).

Bütün bunlar, bir tərəfdən, türkün hərb sənətinin çox qədim və zəngin bir tarixə malik olduğunu sübut edirsə, digər tərəfdən də türkün döyüş üçün doğulduğunu və elə döyüşə-döyüşə də bu dünyadan köç etdiyini əyani olaraq göstərir...

Silah adları türk poetik təfəkküründə

Qorqudşünaslıqda xüsusi olaraq vurğulanır ki, “Kitab”-da obrazlılığa xidmət etməyiən dil vahidi yox dərəcəsindədir. Araşdırmalar onu da deməyə əsas verir ki, “Kitab”dakı səs, söz, birləşmə, cümlə və sintaktik bütövlərin semantikası, obrazlılıq yaratma imkanları müxtəlif bucaqlardan işıqlandırılıb. Yeri gəlmişkən, “Kitab”ın dilində işlənmiş silah adları da daha çox atalar sözləri (“Çala bilən yigidə oqla qılıcdan bir çomaq yeg!”...), andlar (“qılı-

cına toğranmaq, oxına sancılmaq”), oxşama səciyyəli parçalar (“Dünlügü altun ban evimiŋ qəbzəsi oğul!”...), frazeoloji vahidlər (oxını yarmaq, oxa düşmək...) daxilində bu və ya digər dərəcədə öyrənilib. Konkret desək, silah adlarının assosiativliyi ilə yaradılmış bədii təsvir və ifadə vasitələri ayrılıqda təhlilə cəlb edilməyib. Düzdür, əvvəlki səhifələrdə bu problemə müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışmışıq. Məsələn: “cida” sözünə həm də təşbeh daxilində münasibət bildirmişik (“...buynızı almas cida kibi”); “q” ilə başlanan “qılıc” sözünün assosiativliyi ilə yaradılmış alliterasiyaların mətndəki rolunu müəyyənləşdirmişik (“Qara polat uz qılıcum qının toğrar” – qara – qılıc – qın: q – q – q); yaxud inversiya ilə işlənmənin “yay-ox”la bağlı olan mətnlər üçün səciyyəvi olduğunu dəqiqləşdirmişik. Bir sözlə, əvvəlki səhifələrdə silah adlarının hər birinin obrazlılıq yaratma imkanlarından ayrıca bəhs etmişik. Bu da onların bədii təsvir və ifadə vasitələri tərkibində işlənmə səviyyəsini birbaşa əks etdirmir. Bu mənada silah adlarının assosiativliyi ilə yaradılmış bədii təsvir və ifadə vasitələrinin aşağıdakı sistem üzrə təqdimini məqsədəuyğun hesab edirik:

Assonans. “o”-nun assonansı. “Ol kafərin üçin atub birin yarmaz oqçısı olur”: ol, oqçı, olmaq – o → o → o; Buradakı assonans “o” ilə başlanan “oqçı” sözünə görə reallaşıb. Qeyd edək ki, belə assonanslar “Kitab”ın dilində yox dərəcəsindədir. Bu da təsadüfi deyil. Çünki “Kitab”dakı silah adlarının əksəriyyəti samitlə başlanır: qılıc, gürz, sapan, sügü, çomaq, taraqa..., daha dəqiqi, bu sistemdə “o” ilə başlanan “ox” sözü istisnalıq təşkil edir.

Alliterasiya. “q”-nın alliterasiyası. “Qara polat uz qılıcum qının toğrar”: qara, qılıc, qın - q→q→q; “Qara qılıc quşandı”: qara, qılıc, quşanmaq - q→q→q; “y”-nın alliterasiyası. “Yalançı oğlı Yalancıq yay ufandığına qatı qaqdı”: Yalançı, Yalancıq, yay - y→y→y; “Yedi kiş ilə qurulurdı mənim yayım!”: yedi, yay - y→y→y; Bu sistemə, yəni “q” ilə başlanan “qılıc” və “y” ilə başlanan “yay” sözünün assosiativliyi ilə yaradılmış alliterasiyalar cərgəsinə alliterativ tipli qafiyələnməni də daxil etmək olar: Qaraca çoban – sapan: çoban→sapan; Dondar-köndər: dar→dər.

Bu isə o deməkdir ki, qəhrəmanın adı ilə ona məxsus silahın adı alliterativ tipli qafiyələr kimi çıxış edir.

Epitet. yüzi dönməz qılıc. “Yüzi dönməz qılıcum ələ aldım”; qara polat uz qılıc. “Qara polat uz qılıcum ələmə alayınmı?”; sum altunlu ox. “Qayın talı yeləgindən sum altunlu mənim oxım!”; alla qollu sapan. “...ala qollu sapanın əlinə aldı”... Bu epitetlərdə qılıc, ox və sapan sözlərinin məntiqi mərkəz funksiyasında çıxış etdiyi açıq-aydın şəkildə görünür.

Təşbeh. başı top kibi kəsilmək. “...başlar kəsildi top kibi” (burada “qılıc” sözü ellipsisə uğrayıb); “Qurulu yaya bəŋzər çatma qaşlum!”; “Ala qollı sapanımca gəlməz maŋa”; “İldız kibi parlayıb gələn kafəriŋ cidasıdır”... Bu cür təşbehlərin yaranmasında qılıc, sapan və cida kimi sözlərin rolunu inkar etmək olmaz.

Metafora. “Ağca tozlu qatı yayım zari-zari iŋlər// Sadaqda oxum kişin dilər”. Bu cür metaforaların poetik çəkisi əvvəlki səhifələrdə geniş şəkildə işıqlandırılıb.

Mübaliğə. qılıcla qılını kəsə bilməmək. “Qara polad uz qılıclar kəsən qılını kəsdirmədi”; “Çobanın üçyaşar tana dərisindən sapanıŋ ayasıydı... Hər atanda on iki batman taş atardı”; “Qayın oxı atanlar kar qılamadı”; “Qarğu cida oynadanlar ildirəmədi”... “Kitab”ın dilində bu cür mübaliğələr intensivliyi ilə fərqlənir.

Ellipsis. “...bu çoban bizim həpimiz qırar olamı?” Burada “sapan” sözünün ellipsisə uğramasını əlavə faktlarla təsdiqləməyə ehtiyacı yoxdur; “Baş kəsmədiŋ, qan dökmədiŋ”. Bu cümlədə isə “qılıc” sözü ellipsisə uğrayıb (əvvəlki səhifələrə bax).

İnversiya. “çəkəyim yayı, atayım oxı”. “Bəglər, siziŋ eşqiŋizə çəkəyim yayı, atayım oxı” (əvvəlki səhifələrə bax)...

Poetik siqlətli bu ifadələrdə yay çəkən, ox atan, qılınc çalan, gürz vuran, cida oynadan türk bəylərinin, türk xanımlarının ruhu yaşayır. Əsrlərin sınağından süzülüb gələn, ruhumuzu, qan yaddaşımızı silkələyən bu ifadələrdə qədim türkün hərb sənəti ilə poetik təfəkkürü bir-birinə çulğaşmış vəziyyətdədir. Sanki hər biri “Çal qılıncını, xan Qazan!” ifadəsinə istinadən yaradılıb! Sanki hər birinə “Çal qılıncını, xan Qazan!” ifadəsi işıq salıb!!!

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov İ. Ulu nəğməmizin adı. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 7 fevral 1992-ci il.
2. Abdinova S. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində feli birləşmələr. NDA, Bakı, 2007.
3. Abdulla A. Dədəm Qorqud işığında. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, N 52. Bakı, 1978.
4. Abdulla B. Salur Qazan. Bakı, 2005.
5. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da rəng simvolikası. Bakı, 2004.
6. Abdullayev K. Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 1991.
7. Abdulla K. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009.
8. Abdullayev Ə. Azərbaycan dili məsələləri. Bakı, 1992.
9. Abdullayev Ə. Azərbaycan dilində r~z nisbəti Azərbaycan dilçiliyi müntəxəbatı. III c., Bakı, 2013.
10. Abdullayev Ə. Aktual üzvlənmə və mətn. Bakı,1999.
11. Abdullayev N., Məmmədov Z. Nitq mədəniyyətinin əsasları. Bakı, 2005.
12. Adilov M. Niyə belə deyirik. Bakı, 1982.
13. Adilov M, Verdiyeva Z., Ağayeva F. İzahlı dilçilik terminləri. Bakı, 1989.
14. Adilov M., Paşayev A. Azərbaycan onomastikası. Bakı, 1987.
15. Adcı M. Qıpçaq çölünün yovşanı (tərcümə edəni prof.Tofiq Hacıyev). Bakı, 1997.
16. Ağayeva F. Azərbaycan dilinin intonasiyası. Bakı,1978.
17. Ağahüseyn Anatolluoğlu. Xınayaxdı mərasimi «İncə» oyun tamaşası. «Qobustan», N 4. Bakı, 2005,səh.87-90.
18. Axundov A. Felin zamanları. Bakı, 1961.
19. Axundov A. Azərbaycan dilinin tarixi fonetikası. Bakı, 1973.
20. Axundov A. Azərbaycan dilinin fonetikası. Bakı,1984.

21. Axundov A. Azərbaycan dilinin qədim abidəsi. “Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları”. Uluslararası Sempozyumu. Ankara, 2011.
22. Axundov A. Qeyri-qəti gələcək. Azərbaycan dilçiliyi müntəxəbatı, II cild, Bakı, 2013.
23. Allahmanlı M. Qədim türk dastanları hadisə və motiv oxşarlığında. “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu, Bakı, 2006, s.35.
24. Anar. Dədə Qorqud dünyası. “Sizsiz”. Bakı, 1992.
25. Araslı H. Kitabi-Dədə Qorqud. Azərbaycan ədəbiyyat tarixi problemləri. Bakı, 1998.
26. Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri. Bakı, 1967.
27. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. I cild, Bakı, 1964; II cild, 1980; III cild, 1983.
28. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lüğəti. Bakı, 1981.
29. Azərbaycan sovet ensiklopediyası. IV cild, Bakı, 1980; V cild, 1981.
30. Bahəddin Ögəl. Türk mifologiyası. I cild, Bakı, 2006.
31. Bağırov Q. Azərbaycan dilində fellərin leksik-semantik inkişafı. Bakı, 1971.
32. Bayramov İ. Qərbi Azərbaycan toponimləri. Bakı, 2005.
33. Bayramov A. Kitabi-Dədə Qorqud və Qafqaz. Bakı, 2001.
34. Bayramova Ş. Hacı Kərim Sanılının pedaqoji fəaliyyəti və maarifçilik görüşləri. Bakı, 2014.
35. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. «Книга моего Деда Коркута». М.-Л., 1962.
36. Bəşirov K. Mürəkkəb quruluşlu Azərbaycan toponimləri. Bakı, 2008.
37. Bəşirov K. Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər. Bakı, 2009.
38. Bəşirov K. Azərbaycan dilində sinonim qoşa sözlərin lüğəti. Bakı, 2012.
39. Bünyadov T. Atçılıq. Azərbaycan etnoqrafiyası. Bakı, 2007, s.286.

40. Cavadov Ə. Azərbaycan dilində dağ anlayışının arxaik ifadəsi. Azərbaycan onomastikası problemləri. II. Bakı, 1988, s.134.
41. Cəfərli M. «Dastan və mif». Bakı, 2001.
42. Cəfəroğlu Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2008.
43. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1982.
44. Cəfərov N. Xanım, hey! Bakı, 1999.
45. Cəfərov N. Seçilmiş əsərləri. II cild. Bakı, 2007.
46. Cəfərov C. Nitq hissələrində keçid prosesləri. Bakı, 1983.
47. Cəfərov Q. Azərbaycan dilinin zoonimikası. Azərbaycan dilinin onomastikası. Bakı, 1987, s.158-161.
48. Cəlilov F. Azərbaycan dilinin morfonologiyası. Bakı, 1988.
49. Cəmşidov Ş. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1977.
50. Cəmşidov Ş.Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1999.
51. Çobanzadə B. Türk-tatar lisaniyyatına mədxəl. Bakı, 2006.
52. Çobanov Mədəd, Çobanlı Müşfiq. Dədə Qorqud dünyasına səyahətdən parçalar. Bakı, 1998.
53. Dəmirçizadə Ə.“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı, 1959.
54. Dəmirçizadə Ə. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1972.
55. Dəmirçizadə Ə. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə, Bakı, 1979.
56. Dəmirçizadə Ə.50 söz. Bakı, 1968.
57. Дионисий Г. О соединении слов. Античные риторики. Москва, 1978.
58. Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969.
59. Джафарзаде И. Наскальные изображения Кобустана. ТИИ АН Азерб.ССР, т.III, Баку, 1958, с.45.
60. Джангидзе В. Дманисский говор казахского диалекта азербайджанского языка. Баку, 1965.
61. Ergin (Qəhrəmanova) Yeganə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında felin təsriflənməyən formaları. Bakı, 2011.
62. Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı, 1998.
63. Eyvazova R. Kişvəri “Divan”ının dili. Bakı, 1983.

64. Əbu Turxanın hikmət dünyası. Prof. Dr.Səlahəddin Xəlilovun təqdimatında. Bakı, 2012.
65. Əfəndiyeva T. Azərbaycan dilinin leksik üslubiyyatı. Bakı, 2011.
66. Ələkbərova E. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz dilləri kontekstində. NDA, Bakı, 2006.
67. Əlibəyzadə E. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1999.
68. Əliyev K. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Kor-oğlu”. Bakı, 2011.
69. Əliyev V. Azərbaycan toponimiyası. Bakı, 1999.
70. Əliyarov S. Tarixi-coğrafi qeydlər. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, s.256.
71. Əlizadə R. “Dədəm Qorqud kitabı”nda su kultu. “Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə”. IV Uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, 2006, s.307.
72. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı, 2008.
73. Əlizadə S. Orta əsrlərdə Azərbaycan yazı dili. Bakı, 1985.
74. Əlizadə S. Müdrikliyin sönməyən işığı. “Oğuznamə”, Bakı, 1987.
75. Əlizadə S. Nüsxə fərqləri və şərhlər. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1988.
76. Əsgər Ə., Qıpçaq M. Türk savaş sənəti. Bakı, 1996.
77. Əskər R. Qutadğu Bilig. Bakı, 2003.
78. Əzizov E. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. DDA, Bakı, 1990.
79. Əzizov E. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999.
80. Gülnarə Fəxrəddin qızı. Türk dillərində zaman kateqo-riyası. Bakı, 2010.
81. F.de Sössür. Ümumi dilçilik kursu (tərcümə edəni Nizami Cəfərov). Bakı, 2003.
82. Füzuli Bayat. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı. Bakı, 1993.
83. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000.

84. Hacıyev A. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007.
85. Hacıyev A. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu. I, Bakı, 2014.
86. Hacıyev A. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Bakı, 1999.
87. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı, 1976.
88. Hacıyev T. Yazıçı dili və ideya-bədii təhlil. Bakı, 1979.
89. Hacıyev T. Ədəbiyyatımızda Dədə Qorqud motivləri. “Dədə Qorqud”, N 3, Bakı, 2004.
90. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə, Bakı, 2012.
91. Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı”: tariximizin ilk yazılı dərsliyi. Bakı, 2014.
92. Haqverdiyev Ə. Orta əsr Bərdə şəhəri. Bakı, 1991..
93. Həkimov M. Oğuz-tərəkəmə xalq mərasimləri və meydan tamaşaları. Bakı, 1997.
94. Həkimov M. Azərbaycan klassik aşıq yaradıcılığı. Bakı, 1982.
95. Həsənov H. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, 1988.
96. Hümbətov E. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində təyini söz birləşmələri. NDA, Bakı, 2012 .
97. Hümbətova R. Folklor yaradıcılığında onomastik vahidlərin poetik xüsusiyyətləri. Bakı, 2009
98. Hüseynov M. Dil və poeziya. Bakı, 2008.
99. Xalıq Koroğlu. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999.
100. Hüseynzadə M. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1983.
101. Xalıqov F. Azərbaycan onomalogiyası. Bakı, 2009.
102. Халилов Ш. Язык азербайджанского письменного памятника XV в. «Асрарнаме» (морфологические особенности). АКД, Баку, 1974.
103. Xəlilli X. Dədə Qorqud oğuznamələrinin yaranma tarixi və digər oğuznamələrlə paralellərin dövrü və səbəbləri. Bakı, 2007.
104. Xəlilov B. Feillərin ilkin kökləri. Bakı, 1998.
105. Xəlilov B. Türkologiyaya giriş. Bakı, 2006.

106.Xəlilov B. Müasir Azərbaycan dilinin leksikologiyası. Bakı, 1985.
107.Xıdırov M. Türkmen dilinin tarıxından materiallar. Aşqabat, 1958.
108.Xudiyev N.Azərbaycan ədəbi dilinin təşəkkülü. Bakı, 2002.
109.İsmayılov H. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı, 2002.
110.İslamov M. Azərbaycan dilinin Nuxa dialekti. Bakı, 1968.
111.Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». «Книга моего Деда Коркута». М.–Л., 1962.
112.Kaşğari M. “Divanü lüğat-it-türk” (tərcümə edəni Ramiz Əskər), I - IV cild, Bakı, 2006.
113.Kazımov Q. Qurbani və poetikası. Bakı, 1996.
114.Kazımov Q. Sənət düşüncələri. Bakı, 1997.
115.Kazımov Q. Azərbaycan dilinin tarixi. Bakı, 2003.
116.Kazımov Q. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 2000.
117.Kazımov İ. Müasir türk dillərinin müqayisəli leksikası. Bakı, 2010.
118.Kitabi-Dədə Qorqud (tərtib edəni: Araslı H.), Bakı, 1978.
119.Kitabi-Dədə Qorqud (tərtib edəni: Zeynalov F., Əlizadə S.), Bakı, 1988.
120.“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999.
121.“Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası. I-II cild, Bakı, 2000.
122.Книга моего Деда Коркута. Москва–Ленинград, 1962.
123.Концевич А.Р. Древнетюркский миф о Тангуне и его ономастики. В кн: Этническая ономастика. Москва, 1984, с.173-190.
124.Qaraşarlı Ç. Aralıq dənizi hövzəsinin ilkin sakinləri – Türklər. Bakı, 2009.
125.Qasımov İ. Müasir Azərbaycan dilində hərbi terminlərin yaranma yolları. Bakı, 2000.
126.Qasımov İ. Azərbaycan dilində hərbi terminoloji leksikanın təkamülü və inkişafı. Bakı, 2001
127.Qazi Bürhanəddin. “Divan”. Bakı, 1988.

128.Qədim türk abidələrinin sözlüyü. Bakı, 1992.
129.Quliyeva Y. Mahmud Kaşğarinin oğuz dünyası. Bakı, 2010.
130.Qurbanov A. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1985.
131.Qurbanov A. Azərbaycan onomalogiyasının əsasları. II cild, Bakı, 2004.
132.Qurbanov A. Ümumi dilçilik. I cild, Bakı, 2004.
133.Qurbanov A. Ümumi dilçilik. II cild, Bakı, 2004.
134.Махпиров В. Собственные имена в памятник XI в. «Дивану лугатит тюрк» Махмуда Кашкарского. АКД, Алма-Ата, 1980.
135.Mahmudova Q. Türk dillərinin frazeologiyası. Qıpçaq qrupu türk dillərinin frazeologiyası. II cild, Bakı, 2009.
136. Məhərrəmli B. Türk dillərində isim köklərində leksik-semantik inkişaf. Bakı, 2012.
137.Məhərrəmli R. Mirzə Ələkbər Sabirin söz dünyası. Bakı, 2006.
138.Məhərrəmova R. XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbi dili. Bakı, 2012.
139.Məmmədli M. Azərbaycan dili şivələrində ismin qrammatik kateqoriyaları. Bakı, 2003.
140.Məmmədli M. Azərbaycan dilinin Təbriz dialekti. Bakı, 2008.
141.Məmmədli F. Seçilmiş əsərləri, III cild, Bakı, 2004.
142.Məmmədli Y. Azərbaycan dilində hərbi terminlərin tarixi-müqayisəli təhlili. NDA, Bakı, 1996.
143. Məmmədli H. Dünyanı düşündürən “Dədə Qorqud”. Bakı, 1999.
144.Məmmədli H. Dədəm Qorqud gəzən yerdi bu yerlər. Bakı, 1999.
145.Məmmədəli Qıpçaq. Söz aləminə səyahət. Bakı, 2002.
146.Məmmədəli Qıpçaq “Dədə Qorqud kitabı”nın dilində əlamət və keyfiyyət bildirən sözlər. Bakı, 2012.
147.Məmmədova A. “Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası. Bakı, 2009.
148.Mirzəliyeva M. Türk dillərinin frazeologiyası. Bakı, 2009.

149.Mirzəzadə H. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 1990.
150.Mirzəyev H. Azərbaycan dilində fel. Bakı, 1986.
151.Mustafayeva Q. Adların üslubi imkanları. Bakı, 1990.
152.Mustafayeva Q. Azərbaycan dilinin üslubiyyatı. Bakı, 2010.
153.Muharrem Ergin. Dede Korkut kitabı. I c., Ankara: 1958; II c., 1963.
154.Muxtar Kazımoğlu. “Dədə Qorqud kitabı”nda dəli obrazı. “Dədə Qorqud”, N 3, Bakı, 2004.
155.Muxtar Kazımoğlu. Epos, nəsr, problemlər. Bakı, 2012.
156.Müasir Azərbaycan dili. I cild. Bakı, 1978.
157.Müasir Azərbaycan dili. II cild. Bakı, 1980.
158.Müasir Azərbaycan dili. III cild. Bakı, 1981.
159.Müzəffəroğlu T. Müasir Azərbaycan dilində mürəkkəb cümlənin struktur semantikası. Bakı, 2002.
160.Nəbiyev B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da el birliyi və düşmənə münasibət. “Kitabi-Dədə Qorqud − 1300”. Bakı, 1999.
161.Oğuznamə (çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi S.Əlizadə). Bakı, 1987.
162.Plutarx. İsgəndər Zülqərneyn. Bakı, 1993.
163.Ramazan Qafarlı. Mif və nağıl. Bakı, 1999.
164.Ramazan Qafarlı. Azərbaycan türklərinin mifologiyası. Bakı, DDA, 2010.
165.Ramazan Qafarlı. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı, 2013.
166.Ramazan Qafarlı. Novruz – yaranış, oyanış və yeniləşmə bayramı. “Xalq qəzeti”, 20 mart 2013-cü il.
167.Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, 1993.
168.Rəcəbli Ə. Göytürk dilinin morfologiyası. Bakı, 2002.
169.Rəcəbli Ə. Ulu türklər. Bakı, 2003.
170.Rəcəbli Ə. Sosiolinqvistika. Bakı, 2004.
171.Rəcəbli Ə. Göytürk dilinin leksikası. Bakı, 2004.

172.Rəcəbli Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. I hissə, Bakı, 2006.
173.Rəhimov M. Azərbaycan dilində feil şəkillərinin formalaşması tarixi. Bakı, 1965.
174. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı, 1992.
175. Rüstəm Kamal. Arxaik ritual semantikası. “Bamsı Beyrək boyu”nda metonimik-metaforik süjet yaradıcılığı. “Qobustan”, N 4. Bakı, 2005, s.32-37.
176.Rüstəm Kamal. “Kitabi-Dədə Qorqud”un kommunikativ məkanı: miforitual aspekt. Bakı, 2013.
177.Rüstəm Kamal. “Dədə Qorqud kitab”ının xronotop strukturu. Dədə Qorqud günü.. XIV sessiyanın materialları. Bakı, 2014, səh.50-64.
178.Sadıqova S. Dilçiliyin nəzəri problemləri. I cild, Bakı, 2010.
179.Sadıqova S. Dilçiliyin nəzəri problemləri. II cild, Bakı, 2011.
180.Серебренников Б., Гаджиева Р. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Баку, 1979.
181.Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989.
182.Seyidov Y. Azərbaycan dilində söz birləşmələri. Bakı, 1966.
183.Seyidov Y. Azərbaycan dilinin qrammatikası. Morfologiya. Bakı, 2000.
184.Seyidov Y. Seçilmiş əsərləri. III cild, Bakı, 2007.
185.Seyfəddin Rzasoy. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, 2004.
186.Seyfəddin Rzasoy. Folklorlaşan alim ömrü. Bakı, 2007.
187.Seyfəddin Rzasoy.Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı,2007.
188.Seyfəddin Rzasoy. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, 2008.
189.Səmədova K. Nitq davranışında milli-mədəni xüsusiyyətlər. NDA, Bakı, 1996.
190.Süleymenov O. Az.Ya. Bakı, 1993.
191.Şirəliyev M. Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı, 1962.
192.Şıxlı İsmayıl. Dəli Kür. Bakı, 1982.

193. Тагирзаде А. Древнетюркский лексико-грамматический пласт в диалектах и говорах азербайджанского языка. АКД. Баку, 1983.
194. Tağıyeva E. Müasir Azərbaycan dilində “bir” sayının söz yaradıcılığında rolu. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası. Bakı, 2013.
195. Tahirov İ. Azərbaycan və ingilis dillərində zaman kateqoriyası. Bakı, 2007.
196. Tanrıverdi Əzizxan. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, 1999.
197. Tanrıverdi Əzizxan. “Kitabi-Dədə Qorqud” və qərb ləhcəsi. Bakı, 2002.
198. Tanrıverdi Əzizxan. “Kitabi-Dədə Qorqud”un obrazlı dili. Bakı, 2006.
199. Tanrıverdi Əzizxan. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, 2007.
200. Tanrıverdi Əzizxan. “Dədə Qorqud kitabı”nın dil möcüzəsi. Bakı, 2008.
201. Tanrıverdi Əzizxan. Dilimiz, mənəviyyatımız. Bakı, 2008.
202. Tanrıverdi Əzizxan. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, 2010.
203. Tanrıverdi Əzizxan. “Dəli Kür” romanının poetik dili. Bakı, 2012.
204. Tanrıverdi Əzizxan. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, 2012.
205. Tanrıverdi Əzizxan. “Dədə Qorqud kitabı”nın obrazlar aləmi. Bakı, 2013.
206. Tanrıverdi Əzizxan. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı, 2013.
207. Tanrıverdi Əzizxan. Dədə sözü işığında. Bakı, 2014.
208. Təkləli M. Rus dilində türk sözləri. Bakı, 2001.
209. Təkləli M. At türkün qanadıdır ((“Orlov atları”nın sirri). Azərbaycan Atatürk Mərkəzi. Bülleten, 1 (33), Bakı, 2010.

210. Verdiyeva Z., Adilov M., Ağayeva F. Azərbaycan dilinin semasiologiyası. Bakı, 1979.
211. Vəliyev K. Dastan poetikası. Bakı, 1984.
212. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı, 1988.
213. Vəliyev İ. Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində keçmiş zamanın ifadə formaları. Bakı, 2009.
214. Виноградов В.В. Стилистика теория поэтической речи поэтика. Москва, 1963.
215. Zeynalov F., Əlizadə S. Tükənməz xəzinə. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1988, s.17.

B A Ş L I Q L A R

Müəllifdən 3

I HİSSƏ

Qohum sözü işığında, yaxud fərqli şərh və transkripsiyalara münasibət..... 6
Qorqudşünaslar, dilçilər yazır, “Dədə Qorqud kitabı” təkzib edir 32
“Dədə Qorqud kitabı”nda kişi və qadın obrazlarının qohumluğu 40
a) Oğuz kişilərinin qohumluğu 43
b) Kafirlərin qohumluğu 83
c) Oğuz xanımlarının qohumluğu..... 95
“Dədə Qorqud kitabı”nda qohumluq terminləri.....123
a) qohumluq terminləri şumer dili və qədim türk mənbələri müstəvisində..... 123
b) qohumluq terminləri müasir Azərbaycan dili müstəvisində 125
c) qohumluq terminlərinin quruluşu..... 127
ç) qohumluq terminləri atalar sözləri və zərbi-məsəllər müstəvisində 132
d) qohumluq terminləri bədii təsvir və ifadə vasitələrində ..136
e) kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri..... 145
ə) qadın cinsini ifadə edən qohumluq terminləri..... 156
Qorqudşünaslıq 165
“Dədə Qorqud” dünyasına bitib-tükənməz səyahət..... 165
“Dədə Qorqud kitabı”nın leksikası..... 170
“Kitabi-Dədə Qorqud”da heyvan, quş və həşərat adları bildirən sözlər..... 175
“Dədə Qorqud kitabı”nın dilində fitonimlər..... 177
“Dədə Qorqud kitabı”nın dilində feli birləşmələr..... 178

Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazı..... 180
“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında mənəvi tərbiyə məsələləri.....182
“Dədə Qorqud kitabı” və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi.....187

II HİSSƏ

“Kitab” zaman anlayışı müstəvisində …….....192
“Kitab”ın dilində zaman-məkan vəhdətinin ifadəsi.....196
Temporallığın leksik vahidlərdə ifadəsi……..... 205
temporal zərflər (zaman zərfləri) …….....…..206
temporal isimlər 214
temporal sifətlər 261
temporal qoşmalar 262
zaman məzmunlu bağlayıcı sözlər 264
zaman anlayışlı frazeoloji vahidlər 265
Temporallığın qrammatik şəkilçilərlə ifadəsi 270
keçmiş zamanın əsas morfoloji göstəriciləri.....271
keçmiş zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri 282
indiki zamanın əsas morfoloji göstəriciləri 291
indiki zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri 299
gələcək zamanın əsas morfoloji göstəriciləri 303
gələcək zamanın ikinci dərəcəli morfoloji göstəriciləri 304
Temporallığın sintaktik vahidlərlə ifadəsi 310
Zaman anlayışı ismi birləşmələr müstəvisində..... 313
zaman anlayışının I növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsi....314
zaman anlayışının II növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsi...320
zaman anlayışının III növ təyini söz birləşmələri ilə ifadəsi..324
Zaman anlayışı feli birləşmələr müstəvisində 325
zaman anlayışının feli sifət tərkibləri ilə ifadəsi 326
zaman anlayışının feli bağlama tərkibləri ilə ifadəsi 329

Zaman anlayışının xəbərdə ifadəsi 335
Zaman anlayışının zaman zərfliyində ifadəsi 338
Təktərkibli cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi..... 339
qeyri-müəyyən şəxsli cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi.....339
ümumi şəxsli cümlələrdə zaman anlayışınınifadəsi 340
şəxssiz cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi..... 340
adlıq cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi.....341
Mürəkkəb cümlələrdə zaman anlayışının ifadəsi 343
zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələr.....343
zaman budaq cümləsi 344
mübtəda budaq cümləsi 345
şərt budaq cümləsi 346
Bəzi feillərin semantikasına dair 346
“Kitab” və müasir Azərbaycan ədəbi dilinin orfoepiyası 359

III HİSSƏ

“Dədə Qorqud kitab”ı Azərbaycan dilindədir.....366
“Dədə Qorqud kitab”ında silah adlarının tədqiqi tarixi 376
“Dədə Qorqud kitab”ında silahla bağlı işlədilmiş bəzi sözlərin transkripsiyası və semantikası struktur-semiotik müstəvidə.....383
Siŋirləmək, Qorqud siŋirli, qurt siŋirli.....383
Sadaqda oxum kişin dələr.....387
Tarıyanda bir oxla nəmlərdim.....393
Belik, yoxsa yelək.....397
Qınlu qılıc, qınsuz qılıc.....401
Gəz çıxarmaq.....404
Sur cida.....407
Fərqli oxunuşlar, oxşar yozumlar:
yayası//yiyəsi, babası.....409
Üç yüz say cidalu yigit.....412

On yelək.....414
Sirri açılmayan, yaxud qorqudşünasları düşündürən cümlə.....416
“Dədə Qorqud kitab”ında silah və silah hissələrinin adları tarixi-linqvistik müstəvidə 428
yaraq.....430
qılıc 431
yay.....445
oq//ox.....453
sadaq.....460
tirkeş.....461
dəmrən.....463
sapan.....466
cida.....470
sügü.....474
köndər.....475
gürz.....476
çomaq.....478
çovkan.....479
dəpər.....480
mancılaq.....481
taraqa.....481
xəncər.....482
“Dədə Qorqud kitab”ında döyüş geyimləri və digər döyüş ləvazimatlarının adları tarixi linqvistik müstəvidə.....484
qalqan 484
işıq.....486
tuğulğa.....488
dizcik.....489
qarucıq..... 489
yaqa.....490
cövşən.....491
dəmir don.....492

geyim.....492

“Dədə Qorqud kitab”ında silaha münasibət, yaxud türk-Oğuz cəmiyyətində silah 494
Silah və döyüş geyimi istehsalı.....496
Silahlanma, silahlandırılma, silahla tanınma.....501
“Ox”dan uzunluq ölçüsü (ox məsafəsi) kimi istifadə, ox yarışı, ox düşən yerdə gəlin otağı qurma.....506
Ovda və döyüşdə silahdan istifadə.....512
Silah adları türk poetik təfəkküründə.....517

İstifadə olunmuş ədəbiyyat.....520



Filologiya üzrə elmlər doktoru, profes-sor Əzizxan Vəli oğlu Tanrıverdinin «Də-də Qorqud kitabı»nın dilinə həsr olunmuş monoqrafiyaları:

«Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları (1999),
«Kitabi-Dədə Qorqud» və qərb ləhcəsi (2002),
«Kitabi-Dədə Qorqud»un obrazlı dili (2006),
«Kitabi-Dədə Qorqud»un söz dünyası (2007),
«Dədə Qorqud kitabı»nın dil möcüzəsi (2008),
«Dədə Qorqud kitabı»nda at kultu (2012),
«Dədə Qorqud kitabı»nda dağ kultu (2013),
«Dədə Qorqud kitabı»nın obrazlar aləmi (2013),
Dədə sözü işığında (2014),
Çal qılıncını, xan Qazan (2015),
«Dədəm Qorqud»un zamanı (2015)...