

ASIF HACIYEV

“DƏDƏ QORQUD KITABI”:
oxunuşlar, açımalar

Bakı–“Elm”–2007

Monoqrafiya AMEA Folklor İnstitutunun Elmi Şurasının 30 mart 2007-si il tarixli (protakol № 3) qərarı ilə çap olunur.

Elmi redaktoru: Tofiq Hacıyev,
AMEA müxbir üzvü, Türk Dil
Qurumunun həqiqi üzvü, filologiya
elmləri doktoru, professor, Əməkdar
Elm Xadimi.

Rəyçi: Əzizxan Tanrıverdi,
filologiya elmləri doktoru, professor.

Hacıyev A.X. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar,
açımlar. – Bakı: “Elm”, – 214 s.

İSBN 5-8066-1706-8

Monoqrafiyada türk bədii təfəkkürünün ən möhtəşəm abidəsi sayılan “Dədə Qorqud kitabı”nın əslinə uyğun oxunub açıqlanmasında fikir ayrılığı yaradan mübahisəli məqamlar araşdırılmış, ilkin yazılış əsas götürülməklə tarixi leksikanın verdiyi faktlara istinadən bəzi söz, deyim və soylama parçalarının arxaik mənası şərh olunmuşdur.

4702060105
655(07) - 2007

©“Elm” nəşriyyatı, 2007

ÖN SÖZ ƏVƏZİ

“Dədə Qorqud kitabı” yaşam tarixi minillikləri aşan ulu əcdadlarımızın – qədim oğuzların yalnız qəhrəmanlıq salnaməsini əks etdirən boylar toplusu olmayıb, bu əski türk etnosunun özünəməxsus həyat və düşüncə tərzilə qazandığı dəyərləri sonrakı nəsillərə ötürmək üçün böyük ustalıqla düzülüb-qoşulmuş elə bir sənət əsəridir ki, onu anlamağın, duymağın yeganə yolu türkün öz ruhundan qopan sözdən keçir. Formalaşdığı, yazıya alındığı və üzü köçürüldüyü dövrlərin zəngin dil elementlərini qoruyub müvazi şəkildə yaşadan bu möhtəşəm abidənin əslinə uyğun oxunub açıqlanmasında hər bir konkret sözün, ifadənin xüsusi yeri və çəkisi vardır. Təsadüfi deyil ki, “Kitab”ın əksər araşdırıcıları bu önəmli faktı ayrıca qeyd edərək belə bir qənaətə gəlmişlər ki, “onun mətnində bir sözün təhrif edilməsi tədqiqat prosesində ciddi yanlışlıqlara səbəb ola bilər” (71, 15). Müşahidələrimiz göstərir ki, mövcud nəşr və araşdırmalarda bəzən müxtəlif variantlarda təqdim və təhlil edilən, qorqudşünaslıqda mübahisəli məqamlar kimi dəyərləndirilən belə sözlərə yetərinə tez-tez rast gəlmək olur. Məhz bunu nəzərə alaraq eposun mətn konteksti ilə uyarlığı, digər abidələrin dili və qədim sözlüklərlə tutuşdurma, çağdaş türk dillərində və dialektlərində qalmış izlərin tapılması kimi tədqiqat metodlarından istifadə etməklə bu nadir incilər xəzinəsini boy-boy, vərəq-vərəq, sətir-sətir yenidən gözdən keçirib, həmin məqamlara bir aydınlıq gətirmək, daha məqbul bildiyimiz düşüncələrimizi bölüşmək istədik.

ULU QORQUD, ULU TARİX

Məlum olduğu kimi, “Kitab”ın dövrümüzə gəlib çatmış Drezden və Vatikan nüsxələri onu təşkil edən oğuznamələri düzüb-qoşmuş Qorqud Atanın zamanı, tayfa mənsubiyyəti, şəxsiyyəti haqqında məlumatları və ona aid edilən hikmətli deyimləri özündə cəmləşdirən müqəddimə ilə başlayır. Boyların əsas süjet xətti və qayəsi ilə üzvi surətdə bağlı olan bu deyimlər qədim oğuz elinin tarixi inkişaf yolunu, məişətini, dünyagörüşünü anlamaqda müstəsna əhəmiyyət kəsb edir. Yığcamlığı, axıcılığı və fikir bütövlüyü ilə seçilən bu deyimlər min illik bir zaman keçidində öz forma sabitliyini saxlasa da, dilimizin fonetik, leksik-semantik və qrammatik qatında baş verən dəyişikliklərlə əlaqədar olaraq bəzən müxtəlif variantlarda oxunmuş və açıqlanmışdır. Diqqətinizi bu faktlara yönəldək.

* * *

“Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyındañ, Qorqut Ata derlər, bir ər qopdı. Oğuzuñ ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olurdı. Qayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Haq Taala anıñ könlünə ilham edərdi” (D-2, 2-5).

Önəmli göstəricidir ki, “Dədə Qorqud kitabı”na elmi və ictimai maraq son dövrlərdə nəzərə çarpacaq dərəcədə yüksəlmişdir. Bu, abidənin dünya dillərinə tərcüməsində, müxtəlif elm sahələri ilə bağlı tədqiqatçı alimləri özünə cəlb etməsində, geniş oxucu kütləsi üçün müasirləşdirilmiş sadə mətn nümunələrinin hazırlanmasında, eləcə də sənət adamlarının, xüsusilə yazıçı və dramaturqların, rəssam və heykəltaraşların, kino və teatr xadimlərinin yaradıcılığında “Dədə Qorqud” motivlərinə sıx-sıx müraciət edilməsində daha qabarıq əksini tapmışdır. Fəqət qədim oğul türkcəsində əski əlifba ilə yazıya köçürülmüş bu möhtəşəm eposun əslinə uyğun oxunub-çıqılması

problemi elm aləminə bəlli olduğu ilk gündən öz aktuallığını həmişə saxlamışdır. Q.Ş.Gökyay, H.Arashlı, M.Ergin, Ş.Cəmşidov, F.Zeynalov, S.Əlizadə və digər tanınmış qorqudşünasların dəyərli nəşrləri olmasına baxmayaraq, indi də bu istiqamətdə aparılan araşdırmalar hətta türk dünyasını aşaraq daha geniş arealda davam etdirilir və nəticədə yeni-yeni oxunuş variantları ortaya qoyulur. Bu baxımdan Osman Fikri Sertkayanın yenicə işıq üzü görmüş “Dede Korkut Kitabı”nın Drezden Nüshasının “Giriş” Bölümü” (Ötüken, İstanbul, 2006) əsəri qorqudsevərlər üçün qiymətli hədiyyə olub, yürüdülmüş ideyalar ətrafında mübadilə aparmağa imkan yaradan zəngin fikirlər qaynağıdır (ətraflı bax :56).

Dəyərli araşdırıcı oxunuşu və məna açımı mübahisə doğuran 73 söz və ifadə üzərində ayrıca dayanmaqla mövcud baxışlardan fərqli yozum ortaya qoymuşdur ki, bunlardan bəziləri, o cümlədən yuxarıda verdiyimiz mətn parçasındakı “Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi” cümləsində getmiş “ol” işarə əvəzliyinin “əvvəl” variantında oxunması maraq doğurur.

Müəllifə görə, “ol” işarə əvəzliyinin şəddəli yazılışı həmin sözü “əvvəl” variantında oxumağa əsas verir ki, bu da “ünsürleri düşümə uğramış, eksiltili, qısaltılmış” daha qədim “(Korkut Ata) Oğulun evvel kişi(siydi), tamam bilicisiydi” variantını ortaya qoymağa imkan yaradır. Fikri tamamlanmış şəkildə oxucuya çatdırmaq üçün öncəki “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan Korkut Ata derler bir ər qopdu” cümləsindəki “Korkut Ata” ismini mübtəda kimi əlavə edərək mötərizədə verən araşdırıcı “(Korkut Ata) Oğulun önde gelen kişisiydi, her şeyin biliciyisdi” şəklində düşünməyi lazım bilir (113, 47). Yalnız bir “şəddə” işarəsinə görə “ol”u “evvel” oxumağa məcbur olan tədqiqatçı cümlənin strukturunu tamamilə dəyişir:

Oğulun ol kişi tamam bilicisiydi – Oğulun evvel kişi(siydi), tamam bilicisiydi.

Hürmətli alimin özünün də göstərdiyinə görə, abidənin Q.Ş.Gökyay və M.Ergin kimi azman araşdırıcıları bu yazılış faktını görsələr də,

həmin sözü “əvvəl” şəklində deyil, “ol” şəklində oxumağa üstünlük vermişlər. Drezden nüsxəsindəki bu yazılış variantına “Kitab”ın qocaman araşdırıcılarından Ş.Cəmşidov da diqqət yetirərək onun “əvvəl” kimi oxuna bilməsini göstərsə də, ənənəyə sadıq qalaraq “ol” kimi oxunmasını məntiqi saymış (20, 100) və beləliklə də, bizim də tərəfində olduğumuz həqiqəti müdafiə etmişdir.

Məlumdur ki, uzun əsrlərin qovşağında formalaşan bu abidə ilkin variantda hansısa bir ozanın dilindən yazıya köçürülmüşdür. Odur ki, abidənin mətnində orfoqrafik səhvlərlə yanaşı, yazıya alınma zamanı bəzən söz və ifadələrin buraxılmasına, yaxud təkrar yazılmasına rast gəlmək olur və bu, qorqudşünaslıqda qəbul edilmiş fakt kimi etiraz doğurmur. Təbii ki, belə hallarda hər bir sözə fərdi yanaşılmalı, onun işlənmə məqamı digər tarixi faktlarla tutuşdurularaq yekun nəticəyə gəlinməlidir. Bizcə, “ol” sözünün hətta “əvvəl” şəklində yazılışına baxmayaraq, eyni mənada qavranılması bir neçə səbəbdən inandırıcı səslənmir.

Birincisi, “əvvəl” sözü zaman zərfidir və özündən sonrakı “kişi” sözünə yanaşaraq onu təyin edə bilməz. O.F.Sertkayanın düşündüyü fikrin alınması üçün bu məqamda “əvvəl” zərfi deyil, ondan törənmiş “əvvəlinci” sözü işlədilməliydi.

İkincisi, “Oğulun ol kişi tamam bilicisiydi” cümləsində getmiş “ol kişi” ifadəsiylə dastançı öncəki cümlədə getmiş “Qorqud Ata” adını üslubi baxımdan təkrarlamaqdan qaçmış və daxil olduğu cümləyə bir axıcılıq, sadəlik gətirmişdir.

Üçüncüsü, ola bilsin ki, əsərin ilkin yazıya köçürüldüyü ozanın dilində (təxminən XI əsrdə) dialekt əlaməti və ya tarixi dil faktı olaraq “ol” işarə əvəzliyi “o:l” şəklində uzanaraq tələffüz edildiyi üçün katib “şəddə” işarəsindən istifadə etməli olmuşdur. Hər halda, hansı səbəbdən irəli gəlməsindən asılı olmayaraq, bu məqamda “əvvəl” sözünün işlənilməsi özünü doğrultmur və müəllifin gətirdiyi dəlillər, oxunuş versiyası yalnız maraqlı mülahizə olaraq qalır.

Axır zamanda xanlıq gerü Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almayı, axır zaman olub qiyamət qopunca (D-2, 5-7).

Müqəddimədə Qorqud Ataya məxsus ilk deyim belə getmişdir. Qrammatik quruluşu canlı xalq (danışiq) dilində öz əksini tapmış bu cümlə müasir baxımdan “Axır zamanda xanlıq yenidən Qayıya qayıdacaq, axır zaman olub qiyamət qopunca kimsə əllərindən almayacaq” şəklində anlaşılmaktadır. Qorqud deyiminin müdrikliyini, həqiqətə uyğunluğunu şərh etməyə çalışan katib həmin fikrə münasibət bildirməyi gərəkli sayaraq əlavə edir: “Bu dedügi Osman nəslidir, işdə sürülüb gedə-yürir” (D-2,7). O.Ş. Gökyay (109,1) , M. Ergin (106, 1c,73), akademik V.V. Bartold (129, 9), akademik H. Aaraslı (70,14) , Ş. Cəmşidov (20,279), S. Tezcan-H. Boeschoten (116, 29) nəşrlərində Qorqud kəlamı katibin əlavə etdiyi qeyddən fərqləndirilərək ayrıca cümlə şəklində verilmişdir. F.Zeynalov–S.Əlizadə birgə nəşrində (71, 31), eləcə də S.Əlizadənin hazırladığı ayrıca nəşrdə (72, 30) və ensiklopedik nəşrdə (73, 36) isə katibin göstərilən qeydi Qorqud deyiminin tərkibində ona məxsus fikrin davamı kimi getmişdir ki, bu da məntiqi anlaşılmazlığa gətirib çıxardır. Belə ki, “Kitab”ın müqəddiməsində Dədə Qorqud tarixi şəxsiyyət kimi təqdim edilir: “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından, Qorqud Ata derlər, bir ər qopdı”(73,36; bundan sonra yardımçı mətn nümunələri əsasən ensiklopedik nəşrdən götürüləcək). Buradan belə aydın olur ki, Qorqud Ata Məhəmməd peyğəmbərin zamanına yaxın dünyaya gəlmişdir. Tarixi qaynaqlar, o cümlədən F.Rəşidəddinin “Cami-ət təvərix” əsərinin oğuzların tarixini əks etdirən “Oğuz və nəslinin, eləcə də türk sultanlarının anılması tarixi” hissəsində göstərilir ki, Dədə Qorqud bir tarixi şəxsiyyət kimi Məhəmməd Mustafa əleyhissəlamın zühur etdiyi vaxtda dünyaya gəlmiş və Oğuz dövlətinin ən müdrik vəzirlərindən olmuşdur (86, 42-45).

“Kitab”da adı çəkilən Osman nəslə isə çox-çox sonralar uzunəsrlik bir imperiyanın əsasını qoymuşdur ki, hətta 295 il ömür sürmə ehtimalını qəbul etsək, V-VII əsrlər arasında yaşadığı güman edilən Qorqud Atanın nə qədər uzaqgörən olsa belə, bu tarixi hadisəni irəlicədən söyləyə bilməsi inandırıcı səslənmir. Diqqətəlayiq faktdır ki, “Kitab”da Dədə Qorqud “Oğuz elinin bilicisi”, “vilayət issi”, “qayıbdən dürlü xəbərlər söyləyən” müdrik bir el ağsaqqalı kimi təqdim olunur. Böyük həyat təcrübəsi, dərin düşüncə qabiliyyəti ona imkan verir ki, Qalın Oğuz igidlərinin başına gələ biləcək bir çox fəlakətlərdən onları xəbərdar edə bilsin. Lakin onun 5-6 əsr sonrakı tarixi hadisələri görə bilməsi ağıla sığmır. Bu mövqedən yanaşdıqda tarixi mənbələr nə deyir?

Araşdırmalar göstərir ki, 24 tayfa birləşməsindən ibarət olan Oğuz eli Boz oq, Üç oq adlanmaqla 2 qola bölünmüşdür. Bu bölgədə sağ qolu təmsil edən Boz oqlar hakimiyyəti, sol qolu təmsil edən Üç oqlar isə onlara tabe olan tərəfi bildirir. Oğuzların dövlətçilik ənənəsinə görə hakimiyyət həmişə qüdrətli türk xaqanı Oğuzun böyük oğlu Gün xanın birinci övladı Qayının nəslindən törəyənlərə, yəni qayı tayfasına çatmalıdır. Lakin Qorqudun vəzirliyi dövründə vəziyyət elə gətirir ki, bu ənənə pozulur və hakimiyyət müvəqqəti olaraq Üç oqlara keçir. F. Rəşidəddinin adı çəkilən əsərində əfsanə donu geyinmiş bu hadisə belə təsvir olunur: Oğuz xaqanı Qayı Inal xanın uzun müddət övladı olmur və yalnız ömrünün son vaxtlarında xanımı hamilə olur. Odur ki, xaqan öldüyü zaman oğul varisi dünyaya gəlir. Qorqud tərəfindən adı Tuman (Duman) qoyulan bu varisin yaşı çox az olduğu üçün onun əvəzinə, yenə də Qorqud Atanın məsləhəti ilə Bayandır Denkerin oğlu Erki naib-regent vəzifəsinə təyin olunur. Qorqud Ata bunu belə əsaslandırır: “Padşahımız öldüyü vaxt hamı bilir ki, Erki onun qulluğunda idi və ad-sanı vardı. Çox dəyərli xidmətləri var. İki göl düzəldib, ayran və kumısla doldurub. O qədər də ət topladı ki, heç bir kəs bunu edə bilməzdi. Onun haqqı daha çoxdur və zamanın və vəziyyətin (şəraitin) hökmü belədir: Tuman xan çox kiçikdir və padşahlıq

vəzifələrini yerinə yetirə bilməz. Padşahlıq bu uşağın adına yazılsın. O böyüyənə qədər onun adından bizlərə başçılıq etmək üçün indiyə qədər buna çox böyük haqq qazanmış Erkini onun naibi təyin etməliyik” (86, 43-44).

Ulu Qorqudun məsləhəti ilə hakimiyyətə keçən Erki düz otuz iki il (Əbulqaziyə görə isə otuz beş il; 130, 58-60) bu vəzifəni daşıyır və bəzi hadisələrlə əlaqədar yenidən xaqanlığı Qayı xanın nəslindən olan Tuman xana təhvil verir. Onun həmin mərasimdə söylədiyi nitqi göstərilən Qorqud deyiminin açıqlanması baxımından olduqca maraq doğurur: “Otuz iki ildir ki, mən bu taxta oturmuşam. Əgər bizim nəslimizdən (uruq) biri padşah olmaq istəsəydi, bu xoş xəyal olardı. Padşahlıq taxtı bunun üçün Ulu Tanrı tərəfindən seçilənlərə və onların nəslindən olanlara layiqdir. Bu bir həqiqətdir ki, bu kökdən gələnlər əsla yanılmazlar, amma mən yanıla bilərəm” (86, 47). Üç oqlardan olan Göl Erki xan bu nitqi ilə hakimiyyətin məhz Boz oqlara, konkret desək, onun ən qüdrətli tayfası qayıya mənsub olmasını Tanrı tərəfindən qoyulmuş bir qayda kimi qəbul edir. Lakin böyük salnaməçinin genişliyi və dəqiqliyi ilə göstərdiyi sonrakı hadisələrdən göründüyü kimi, taxt-tacın verilməsi heç də könüllü olmamışdır. Erki xan–Tuman xan və Erki xan–Tuman xan oğlu Qayı Yabqı xan qarşıdurması göstərir ki, Boz oqlarla Üç oqlar arasında hakimiyyət uğrunda müəyyən ziddiyyətlər, hətta deyərdim ki, döyüşlər də baş vermişdir. Görünür, ulu Qorqud bu qarşıdurmanın qarşısını almaq və məsələni sülh yolu ilə həll etmək məqsədi ilə qırılmış hakimiyyət zəncirinin müəyyən dövr keçdikdən sonra yenidən bərpa olunacağına, yəni qayı tayfasının hakimiyyətə gələcəyinə Oğuz xalqını inandırmağa çalışmış və bunu yuxardakı kəlam formasında ümumiləşdirmişdir. Qorqud kəlamının müdrikliyinə inanan sonuncu nüsxə katibi konkret tarixi hadisə ilə bağlı deyilmiş bu kəlamı öz zamanına uyğunlaşdıraraq əslən Qayı soyundan olub 1299-cu ildə Osmanlı İmperiyasının əsasını qoymuş Ərtoğrul oğlu Osmanın (108, 1-3) nəslə ilə əlaqələndirmişdir. Olduqca uğurlu alınan bu əlaqələndirmə

F. Zeynalovla S. Əlizadə kimi qüvvətli tədqiqatçıları yanlış nəticə çıxarmağa yönəlmişdir.

Yalnız əlavə mənbələr deyil, “Kitab”ın məzmunu və strukturu da bu deyimin nə dərəcədə tarixi gerçəkliyi obyektiv əks etdirdiyini bir daha sübut edir. Məsələn burasındadır ki, boylarda baş verən bütün hadisələr heç də Boz oqlara və onun baş tayfası qayının deyil, Üç oqların hakimiyyəti dövrünü əhatə edir. Burada Qalın Oğuz dövlətinin başında məhz Üç oqlar – bayandurlar tayfasını təmsil edən Bayındır xan və onun kürəkəni salur tayfasından çıxan Salur Qazan durur. Təbii ki, bu, oğuzların qeyd olunan hakimiyyət ənənəsinin ziddinədir. Deməli, ulu Qorqud haqlıdır: hakimiyyət yenidən Boz oqlara, yəni qayı tayfasına qayıtmalıdır. Buradan “Kitab”ın məhz niyə İç Oğuzla Daş Oğuz arasındakı qardaş qırğınından bəhs edən boyla tamamlanmasının tarixi-məntiqi mahiyyəti üzə çıxmış olur. Deməli, Boz oqların, qayı tayfasının başçısı kimi göstərilən Aruz qocanın (böyük oğlu Qıyan Səlcuq adlanır ki, səlcuqlar da tarixən qayı tayfasından çıxmışlar) Üç oqlara – Salur Qazana qarşı çıxmasında başlıca məqsəd itirilmiş hakimiyyətin geri alınmasıdır. Bizcə, boyların birində Aruzun nəvəsi Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Dondarın “Qazan kimi pəhləvanı bir savaşda üç kərrə atından yıqan” (73, 73) kimi təqdim edilməsi də həmin tarixi qarşıdurmadan xəbər verir. Sadəcə, abidənin bədii-epik funksiyası həmin tarixi faktı daha önəmli milli aspektdən şərh etməyə yönəlmişdir ki, məhz buna görə də bir çox boylarda Qalın Oğuz elinin müdrik qocalarından və alp ərənlərindən biri kimi bəhs olunan Aruz qoca 12-ci boyda xırda hisslərin girovuna düşmüş bir mənfi obraz kimi təqdim olunur. Buradan belə nəticə çıxarmaq olur ki, epos konkret tarixi hadisəni kölgədə buraxaraq ümummilli mənafe daşıyan sücətə söykənməklə gələcək nəsilləri ayıq-sayıq olmağa, qardaş qırğınının törədə biləcəyi fəlakətlərdən qaçmağa səsləyir.

(Bu məqamda obyektivlik naminə belə bir faktı nəzərə çarpdırmağı lazım bilirəm ki, folklorşünas alim S. Rzasoy, təəssüf ki, vaxtilə

diqqətimizdən yayınmış “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni ilə bağlı bir qeyd” (87) məqaləsində həmin Qorqud deyimi ilə göstərilən tarixi hadisə arasında əlaqəyə daha öncə toxunmuş və əsasən, bizim də tərəfində olduğumuz nəticələrə gəlmişdir).

Göstərilən Qorqud deyimi bir məsələnin aydınlaşdırılmasında da açar rolunu oynayır. Araşdırmalar göstərir ki, İç Oğuz–Daş Oğuz bölgüsünün Üç oq–Boz oq bölgüsünə münasibəti qorqudşünaslıqda bəzən qarışıq salınmışdır. Belə ki, əgər tanınmış türkoq M.Ergin “Kitab”da İç Oğuzun Üç oqlara, Daş Oğuzun Boz oqlara aid olmasını qeyd edirsə (106, I c., 26,51), digər tanınmış alim Ş.Cəmşidov əks mövqedə dayanaraq yazır: “Apardığımız araşdırmalardan və xüsusən 12-ci boydakı mövqenin izahından qərara gəlmək olur ki, İç Oğuz-Boz oqdur, Daş Oğuz -Üç oqdur. “İç Oğuz”un “Boz oq” və “Daş Oğuz”un “Üç oq” olduğunu oğuzlar haqqındakı məşhur əfsanəvi bölgü prinsipi də təsdiq edir. Oğuz haqqında rəvayətlərdə Boz oq hakim, Üç oq isə tabe olan hissədir. Deməli, Oğuzun başçısı, hakimi Boz oqda, ona tabe olan dayısı Aruz isə Üç oqda olmalıdır. Deməli, məntiqi prinsipə görə, Qazan xanın yerləşdiyi sahə Boz oq, Aruzun yerləşdiyi sahə Üç oq olmalıdır” (18, 9). Eləcə də abidənin F.Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində akad. V.V. Bartoldun “...dastanların məzmunundan “İç Oğuz və Daş oğuz” bölgüsünün “Üç ox və Boz ox” bölgüsünə münasibəti aydın olmur” (71, 253) fikrinə heç bir əlavə şərhin verilməməsi də bunu göstərir ki, həmin məsələ onların özləri üçün də açılmamış qalmışdır. Bəs həqiqət hansı tərəfdədir?

“Kitab”ın məzmunundan aydın olur ki, İç Oğuz və Daş Oğuz bölgüsü Qalın Oğuz dövlətində hakimiyyət bölgüsünü ifadə edir. Prof. S. Əliyarovun qeyd etdiyi kimi “İç Oğuz — Oğuz elinin siyasi mərkəzidir” (71, 263). Daş Oğuz isə ona tabe tərəfdir. Hakimiyyəti Bayındır xan və salur tayfasından Salur Qazan idarə edir. Ənənəvi Oğuz bölgüsündə həm bayındırlar, həm də salurlar Üç oq tayfa birliyinə daxildirlər. Deməli, hakimiyyət, yəni İç Oğuz Üç oqlara məxsusdur.

Boz oqlar isə ona tabe tərəfdir. Yuxarıdakı Qorqud deyiminin də əsl mahiyyəti ondadır ki, hakimiyyətin, yəni İç Oğuzun Üç oqlardan alınaraq axırda Boz oqlara keçəcəyini xəbər verir. Ş. Cəmsidov deyimin məğzinə varmadığından, riyazi dillə desək, dəyişənlə dəyişməyənin yerini qarışıq salmışdır. Dəyişən hakimiyyət, dəyişməyən isə tayfa bölgüsüdür. Başqa sözlə, Üç oq – Boz oq bölgüsü sabit, İç Oğuz – Daş Oğuz bölgüsü dəyişəndir. Hakimiyyət ənənəsinə görə nəsilliklə Boz oqlara çatan İç Oğuz bəzən tarixin gözlənilməz gərdişi nəticəsində Üç oqlara da keçə bilirmiş ki, bunu nəzərə almadan həmin münasibəti dəqiqləşdirmək qeyri-mümkündür. Beləliklə, “Kitab”da Üç oqların İç Oğuzu, Boz oqların isə Daş Oğuzu təmsil etdiyi meydana çıxır ki, bu da M. Ergin qənaətinin daha obyektiv olduğunu göstərir.

Qorqud kəlamının tarixi əhəmiyyəti bir də ondadır ki, o, boyların konkret olaraq, hansı dövrü – tarixin hansı mərhələsini əhatə etməsini dəqiqləşdirməyə imkan yaradır. Həm daha qədim əfsanələşmiş tarixin, həm də ilk dəfə yazıya alındığı və sonradan üzvi köçürüldüyü dövrlərin tarixi hadisələrinin əlaqəsi şəklində zamanəmizə gəlib çatmış bu epos əslində Üç oqların hakimiyyətdə olduğu 32 (yaxud 35) illik bir dövrü əhatə edir ki, bu da Qorqudun yaşadığı əsrlə üst-üstə düşür. Digər tərəfdən, bir qərinəlik, yəni əsrin üçdə bir hissəsini təşkil edən bu tarixi mərhələ abidənin mətnində əksini tapmış bir nəslin ömür yoluna uyğun gəlir. Bunu prof. M.H.Təhmasib incəliklə izlədiyi abidənin “VI və IX boylarında ən mötəbər qəhrəman kimi adı çəkilən, II və IX boylarda iştirak edən, III, XI və XII boyların isə əsas qəhrəmanı olan Bamsı Beyrəyin” (96, 154) həyat yolunun timsalında əyani şəkildə görmək mümkündür.

Oğuz bəylərinin alqışı ilə dünyaya gəlib 16 yaşında ilk qəhrəmanlığını göstərən, beşikkərtmə adaxlısı Banıçiçəklə evlənmək məqsədilə qurduğu toyda 39 yoldaşı ilə kafir tərəfindən əsir götürülən və 16 illik əsirlikdən sonra öz yurduna qayıdıb sevgilisinə qovuşan Bamsı Beyrəyin ömür yolu 12-ci boyda Aruzun xəyanəti nəticəsində

tamamlanır. Adi riyazi hesablama Üç oqların hakimiyyət dövrünün tarixi və dastanlaşmış variantlarda çox yaxın əks olunduğunu göstərir. Sözsüz, daha qədim dövrlərin, hətta minilliklərin dastanlaşmış gerçəkliyini ümumiləşdirən Dədə Qorqud oğuznamələri həm də real tarixi dövrlə sıx bağlıdır və bu əlaqənin elementləri “Kitab” boyu az-çox duyulmaqdadır.

QORQUD DEYİMLƏRİ YENİ YOZUMDA

Əsərdə maraq doğuran məqamlardan biri Drezden nüsxəsinə əsasən **“Dövlətli oğul kopsa, ocağının közidir”** (D-3,13–4,1) deyiminin oxunuşu və mənalandırılması ilə bağlıdır. “Kitab”ın böyük araşdırıcılarından sayılan O.Ş. Gökyay Vatikan nüsxəsinə istinadən bu deyimin “Devletli oğul kopsa tirkeşində tiridür, devletsiz oğul kopsa ocağının közüdür” şəklində (109, 1) bərpa etməyi vacib bilir. Lakin tərtib etdiyi “Sözlük”də “köz” fonetik variantında başlığa gətirərək “yanmış ölgün kömür, yanmış odunlardan kalan kızıl atəş parçaları, yanar atəş, atəş koru, kızıl atəş parçası” (109, 253) kimi açıqlayır. S.Tercan-H.Boeschoten nəşrində də Vatikan nüsxəsinə istinad edilməklə həmin deyim:

“Devletli oğul [kopsa terkeşinde tiridür,
Devletsiz oğul] kopsa ocağının köri-dür”

variantında (116,30) bərpa edilir.

O.F.Sertkaya da göstərilən nəşirlər kimi Vatikan nüsxəsinə istinadən Drezden nüsxəsində yarımçıq yazıya alınmış bu atalar sözünü:

“Devletli oğul [kopsa terkeşinde tiridür,
Devletsiz oğul] kopsa ocağının köridür”

şəklində tamamlamağı gərəkli bilir (113, 83).

Misraları tamamlayan “terkeşində tiridür”, “ocağının köridir” ifadələri üzərində ətraflı təhlil aparan müəllif fikirlərini maddə-maddə

qruplaşdıraraq önəmli nəticələrə gəlir. Əski əlifba ilə Vatikan nüsxəsində “oxluq, ox qabı” anlamını verən “terkeş” sözünün—e-hərəkəsi ilə yazılışına etiraz edərək onun “ox” mənası bildirən “tir” sözündən törəməsinə əsasən “tirkeş” şəklində olmasını daha uyğun sayır və bizcə, O.Ş.Gökyayın da oxunuşunda əksini tapmış bu fikrində tamamilə haqlıdır. Sonra bütün diqqətini “ocağının köri”dir deyimi üzərinə yönəldən alim onun müasir anlamda qavranılmasına qarşı çıxaraq yazır:

“Buradakı ocak kelmesinin metaforik olaraq “ev, hane” anlamında kullanıldığı gözden uzak tutulmamalıdır.

Ancak tamamlanan ilk satırın kafiyəsinə görə kelimenin *közi* yerinə *tiri* kelmesine kafiye olarak *köri-göri* şeklinde düzeltilmesi gerekir” (113, 83).

Araşdırıcı deyimi “ocağının görüdür” şəklində oxuyub mətni “ocağının mezarıdır”, yəni “evinin sonudur, ocağının sonudur, soyunun sonudur” variantında şərh edən T.Tekinin, “Dərleme sözlüğü”nə əsasən “gör” sözünü “ocakta yakılan büyük kütüklerin yanmasını kolaylaşdırmaq üçün altına konulan destek, büyük ocaklarda kullanılan bir çeşit sacayağı” anlamında açıqlayan S.Tezcanın, eləcə də farsca *kur* kəlməsindən götürülərək Türkiyə türkcəsində geniş yayılmış *kör* (Azərbaycan dilində: kor) sözü ilə əlaqələndirən (ocağının körüdür, yəni korudur) Mertol Tulumun fikirlərini oxucuya çatdırmaqla bu mülahizələrlə razılaşmır. Müəllif M.Tulumun başqa bir mülahizəsini qabardaraq yazır: “Yine Mertol Tulum *kör* kelmesi ilə ilgili olarak *kör-lük, körlüğüne, kör dikmek. körelmek, körelemek, köreltmek, körezimek, körez yapmak* şekillerini de verir ve verdiği bütün örneklere dayanarak metni “Oğul hayırlı çıkarsa, babasının sadağındaki ok gibidir. (Oğul) hayırsız çıkarsa, soyu için de hayırsızdır, güvenilmez, yaramaz aileyi çöküntüye uğratar” şeklinde anlaşıdırır” (113, 85).

Etiraf edək ki, M.Tuluma istinadən verilmiş son yozum deyimin məntiqinə uyğundur, amma *kör* sözü əvəzinə abidənin Drezden nü-

xəsində üç dəfə işlənmiş *kür* sözünün təhlilə cəlb olunması unudulmuşdur. *Köz* sözündən bir nöqtə fərqi ilə yazılan bu söz (kaf, vav, re) aşağıdakı məqamlarda işlənmişdir:

Yarımasun – yarçımasun, səniñ, oğluñ, kür qopdı, ərcəl qopdı (D-19, 3).

Sənin oğlun kür qopdı, ərcəl qopdı (D-20, 5-6).

Aydır: “Bəqlər, Tanrı bizə bir kür oğul vermiş” (D-134,12-13).

Mətn üzərində müşahidələr göstərir ki, bəzən “re” hərfinin üzərinə katib sürətli yazı prosesinin nəticəsi kimi yersiz görünən nöqtə qoyub keçir, yaxud “ze” hərfindəki nöqtəni qoymağı unudur.

“Ərcəl” sözü ilə sinonimlik təşkil edən “kür” arxaizmi də göstərilən məqamda mexaniki olaraq nöqtəli yazılmışdır ki, bu da onun rəngarəng zalarda azıqlanmasına şərait yaratmışdır. İlk işlənmə məqamını nəzərdən qazırsa da, M.Ergin bu arxaizmin “idraksız, inatçı, inadına kötü iş yapan, aksi, yaramaz, kötü, huysuz, kötü huyly, kötü tabiatly” mənalarında izah etmişdir (106, II c., 208). Doğrudur, M.Kaşğari lüğətində “kür” sözü “cəsür, igid” mənasında müsbət mənada qeydə alınmışdır (111, Ic., 324, 325), ancaq abidənin dilində bu arxaizm həm işlənmə məqamına, həm də “uğursuz” mənasında işlənən “ərcəl” (Ə.Həyyanda da “ərcəl” arxaizmi belə izah olunub, bax: 30,15) sözü ilə sinonimlik təşkil etməsinə görə, M.Ergin açıqlamalarına uyğun gəlir. O.Ş.Gökyay da “kür” arxaizmini “yontulmuş, terbiyesiz, nankor, halından şikayətçi” mənalarında izah etmişdir (109, 256). Deməli, Vatikan nüsxəsinə əsasən:

“Dövlətlü oğul qopsa, tirkeşinde tiridir,

Dövlətsiz oğul qopsa, ocağının küridür”

variantında bərpa edilməsi mümkün olan qədim oğuz məsəlində “Ağıllı (uğurlu) oğul yetişsə (böyüsə), sadaqdakı ox kimidir, Ağılsız (uğursuz) oğul yetişsə (böyüsə), ailənin fərsizidir, yaramazdır” 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.

Bundan əlavə, təhlil göstərir ki, bu məqamda “ocaq” sözünün məcazi mənada “ailə” anlamında qavranılması da abidənin dili üçün yad səslənmir. Müqəddimənin qadınları xarakterizə edən parçasında həmin mənaya bir neçə dəfə müraciət edilmişdir:

Ocağına buncılayın övrət gəlsün (73, 38).
Ocağına buncılayın övrət gəlməsün (73, 38).

Nəhayət, göstərilən deyimdən sonra:

Oğul daxi neyləsün baba ölüb mal qalmasa,
Baba malından nə faidə, başda dövlət olmasa...
Dövlətsiz şərrindən Allah saqlasun, xanım sizi!(73, 36)

mətn parçasında “dövlətli” və “dövlətsiz” (düşüncəli və düşüncəsiz) anlamlarının qarşılaşdırılması belə bir nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, bu məqamda Vatikan nüsxə katibi daha diqqətli olmuş və Qorqud kəlamını əslinə uyğun köçürmüşdür. Bu yanaşmada növbəti deyimin də açımı xüsusi maraq doğurur.

Dövlətiñiz payəndə olsun, xanım, hey! (D-4,13–5,1)

Araşdırma göstərir ki, ərəb mənşəli “dövlət” sözündən abidənin dilində 16 dəfə istifadə edilmişdir və bu məqamlardan heç birində

müasir anlamda işlədilməmişdir. Faktlara nəzər yetirək:

- 1) Könliñ yuca tutan ərddə *dövlət* olmaz (73, 36).
 - 2) *Dövlətli* oğul qopsa, ocağının közidir (73, 36).
 - 3) Oğul dəxi neyləsin baba ölüb mal qalmasa,
Baba malından nə faidə, başda *dövlət* olmasa (73, 36).
 - 4) *Dövlətsiz* şərrindən Allah saqlasun, xanım, sizi! (73, 36).
 - 5) Ata adın yüridəndə *dövlətli* oğul yeg! (73, 36).
 - 6) Sağlıq ilə sağıncın, *dövlətiñ* Haq artırsun! (73, 45).
 - 7) Bir gün Ulaş oğlu, Tülü (Tulu oxunmalıdır-H.A.) quşun yavrisı, bizə miskin umudı, Amit soyunun Aslanı, Qaracığuñ qaplanı, qoñur atın iyəsi, xan Uruzun ağacı, Bayındır xanın güyəgisi, Qalın Oğuzun *dövləti*, qalmış yigit arxası Salur Qazan yerindən durmuşdı (73, 46).
 - 8) Məgər, xanım, ol gecə Qalıñ Oğuzun *dövləti*, Bayındır xanın güyəgisi Ulaş oğlu Salur Qazan qara qayğılu vaqiə gördi (73, 47).
 - 9) Qaragünə aydır: “Qara bulut dediginiñ sənin *dövlətindir...*” (73, 47).
 - 10) Dizin çökdi, aydır: “*Dövlətlü* xanın ömri uzun olsun!... (73, 58).
 - 11) Qutlu olsun *dövlətiñiz!* - dedi (73, 63).
 - 12) Qazan aydır: “Dəli ozan, *dövlətiñ* dəpdi...” (16, 63).
 - 13) Dövlətlü xan, mədəd! (73, 87).
 - 14) Daim gəldüğündə dursa, dövlət yaxşı (73, 88).
 - 15) “Toğlıcılar, *dövlətim* saqar qoç, gəl, keç!” - dedi (73, 92).
- O.Ş.Gökyay sözlüyündə “dövlət” sözü “baxt, ikbal, uğur, hayır, saadet”, bu kökdən törənmiş “dövlətli” sözü isə “bahtlı, hayırlı, yüce, ulu” anlamlarında şərh edilmişdir (109, 195). M.Ergin sözlüyündə həmin söz “varlıq, zənginlik, devlet, ikbal” mənalarında açıqlanmışdır (106, II c., 84).
- Müqayisəli təhlilə cəlb etdikdə yalnız sonuncu işlənmə məqamında “dövlət” sözünü dilimizə fars dilindən “var-dövlət” anlamında keçmiş mənada düşünmək mümkündür. Digər hallarda onun müasir dilimizdəki “hakimiyyət” mənə çaları ilə heç bir əlaqəsi duyulmur. Buna

baxmayaraq, F.Zeynalov-S.Əlizadə çevirməsində 6, 11, 13, 14-cü məqamlarda “dövlət” sözü müasir anlamda (71, 130, 138, 162, 193, 194), 7-8-ci işlənmə məqamlarında isə kontekstdən çıxış edərək “dayaq” (“Qalın Oğuzun dayaqı”; 71, 140, 142) mənalarında verilmişdir. Lakin digər məqamlarda həssas dilçilər tarixi obyektivliyi gözləyərək “dövlət” və bu kökdən törəmiş “dövlətli”, “dövlətsiz” sözlərini kəsb etdiyi ilkin mənalarda, yəni 1, 2, 3, 4, 5-ci məqamlarda “ağıl, ağıllı, ağılsız” (71, 129, 130) və 9, 12-ci məqamlarda isə “tale”, “bəxt” mənalarında (71, 142, 162) əslinə uyğun şəkildə açıqlamışlar.

Abidənin dili üzərində müşahidələr göstərir ki, orta əsr yazılı mənbələrin dilində “bəxt, tale, uğur” mənalarında işlənmiş “dövlət” sözü “Kitab”ın dilinə daha qədim və eyni mənaları ifadə edən türk mənşəli “saqınc//sağınc” sözünü əvəz etməklə düşmüşdür. Bunu 6-cı məqamda “sağınc” və “dövlət” sözlərinin müvazi işlənməsi də sübuta yetirir. Ehtimal edirik ki, daha qədim nüsxələrdə göstərilən məqamların hamısında “saqınc” sözü işlənmiş, yalnız boyları çağdaş dinləyicisinə, oxucusuna anlaşıqlı çatdırmaq istəyən ozanların və ya katiblərin mətnə müdaxiləsi nəticəsində artıq XIV-XVI əsrlərdə fəallıq qazanan eyni mənalı “dövlət” sözü ilə əvəzlənərək abidənin dilinə gətirilmişdir. Hətta qədim türk yazılı abidələrinin dilində “ağıl, düşüncə” mənasında işlənmiş “sakınc” sözünə (94, 300) XIII əsr şairimiz Qul Əlinin “Qisseyi-Yusif” əsərində geniş rast gəlinir:

Bu düşümnin təvilini qılu vergil,
 Aqibəti nə bulaşsın, bilü vergil,
 Bu düşüma görklü təvil olu vergil,
 Bu düş içrə edkü *sakınc* sayqıl imdi (77, 20).
 Gördükün düşü sən bizdən pünhan qılma,
 Dəgi içrə, *saqınc* içrə heyran qılma.
 Eya qardaş, sən bizləri düşman qılma,
 Nə təvil ki, qıldı, razının ayğıl imdi (77, 23).

Yəqub annı eşidübən *saqınc* sandı,
Qüssə birlə qızığudan bağı yandı.
Kəndusi bir duşu gördi, anı andı,
Yusifinə hərgiz dəstür verməz imdi (77,24).

Yusif aydır: Uluğlarım, bənsə güldüm,
Övdə ikən mən bir *saqınc* qiyas qıldım.
Mundan-ondan nöhbə zarı telim qıldım?
Qul tədbiri hərgiz rəva olmaz imdi (77, 30) və s.

“Kitab”ın girişində “Sağış günündə ayna görkli” (73,37) deyimində işlənmiş “sağış” (fikir, düşüncə, zikr; ətraflı bax: 42, 10-11) sözü ilə eyni kökdən - arxaik “sağ(maq)” (düşünmək, fikirləşmək) felindən -ın fel düzəldən və -c ad düzəldən şəkilçilərinin əlavəsi ilə düzəlmiş “sağınc” sözü, görünür, sonrakı dövrlərdə, xüsusən XIV-XVI əsrlərdə “dövlət” sözünün təsiri ilə tamamilə işləklidən düşmüşdür. Nüsxə katibləri də bunu nəzərə alaraq, “ağıl, bəxt, tale, uğur” mənalı “dövlət” sözünə üstünlük vermişlər. XVI əsrin tanınmış söz ustalarından sayılan Fədainin “Bəxtiyarnamə” əsərində bunu əyani şəkildə görmək olur:

Bu gün çün döndü *dövlət*, bəxtü iqbal,
Mənim əhvalıma bu qissə timsal (32, 42).

Bəqai *dövlətin* olsun da payəndə (32, 45).

Var idi çun onun başında *dövlət*,
Ona həm yar idi bəxti səadət (32, 54).

... Ki, şaha *dövlətin* payəndə olsun,
Sənə xəlqani aləm bəndə olsun (32, 64).

Qılır hər kim ki ciddi-cəhd büsyar,
Nə hasil, olmasa *dövlət* əgər yar (32, 112) və s.

Hətta folklor nümunələrində və xalq danışq dilində işlənən “dövlət quşu” birləşməsində də “dövlət” sözünün məhz “bəxt, uğur” anlamını ifadə etdiyi məlum olur. Beləliklə, “Dədə Qorqud kitabı”nda göstərilən bütün məqamlarda, o cümlədən “Dövlətiniz payəndə olsun, xanım, hey!” alqışında onun “bəxt, tale, uğur, düşüncə” mənə çalarlarında işləndiyi açıq-aydın duyulur. Bu yanaşmada O.Ş.Gökyayın Qazan xanın Beyrəyə müraciətlə dediyi: “dövlətin dəpdə” ifadəsinin “saadetini kendi eliylə mehvetmək” kimi yozumu (109, 195) nə sözün açımına, nə də məzmun kontekstinə uyğun gəlir. Bu məqamda F.Zeynalov-S.Əlizadə “bəxtin gətirdi” çevirməsi (71, 162) daha uğurlu və düşərli səslənir.

* * *

Oxunuş və mənə yozumu ilə bağlı fikir müxtəlifliyi:

**Getdikdə yerin otlaqların keyik bilür,
Geñəz yerlər çəmənların qulan bilür (D-5,2-3)**

deyimlərinin baş sözlərində də öz əksini tapmışdır.

Əksər nəşirlərin “getdikdə” şəklində oxuduqları ilk sözü Ş.Cəmşidov “gündoğan” (20,280). O.F.Sertkaya isə “gündəgen” (113, 90) variantında vermişlər. O.F. Sertkaya burada bir yazılış xətası olması qənaətinə gələrək qeyd edir: “Bana görə burada gündəgen ibaresi olmalıdır. Ancak müstəsih *vav* harfini yazmamış və *nun* hərfinin tek nöqtəsi yerinə de sehven *te* harfinin iki nöqtəsini koymuşdur (Bu şəkildeki nöktələmənin öte–evine gibi başka örneklerini biliyoruz).

Ibarenin sonunda okunan şəkil isə sonda kötü yazılan *nun* harfi olmalıdır” (113, 90).

Doğrusu, hər bir yazılışda katib xətası axtarmaq çox zaman istənilən nəticəni vermir və bu, problemin həlli yolu deyil. Məlumdur ki, bu atalar sözü “Oğuznamə”də “Ulu-ulu tağları keyiklər bilür” (82, 31) və “İssiz yerləri keyiklər bilür” (82, 30) variantlarında ifadə olunmuşdur. Elə isə bu deyimlər nəyi ümumiləşdirir? *Keyik* arxaizmi əti yeyilən ceyran, cüyür, sığın, hətta dağ keçisi kimi cütdırnaqlı çöl heyvanlarını adlandırmağa xidmət etmişdir (68, IV c., 271; 111, IV c., 309). Daimi hərəkətdə olan bu heyvanlar yem axtarmaq məqsədilə yaşadığı arealın bütün otlaqlarını, o cümlədən onların əhatə olunduğu “ulu-ulu dağlara”, “issiz (sahibsiz) yerlərə” daha yaxşı bələd olurlar. Əslində həm “Kitab”da, həm də “Oğuznamə”də müxtəlif variantlarda verilmiş bu atalar sözlərində keyiklər bir əlamətə – ot yerlərini, otlaqları yaxşı tanımalarına görə səciyyələndirilir. Adibənin mətnində çox aydın yazılmış “getdikdə” feli bağlama forması məhz keyiklərin daimi hərəkətdə olmalarına işarədir. Ş.Cəmşidovun “gündoğan” və O.F.Sertkayanın “gündəgen” şəklində katib xətasına əsaslanaraq transkripsiya etdikləri oxunuş və mənalandırma bu oğuz deyiminə qeyri-adi bir çalar vermir. Həm də eyni anlayışı daha dəqiq ifadə edən “güney” sözünün müqabilində verilmiş sözlərin işlənilməsi inandırıcı görünmür. Bundan əlavə, “Giriş”də getmiş soylamaların tərkibindəki hər bir deyimin dərin müşahidəyə əsaslanan məntiqi yozumu var və bu, həmin soylamada silsiləvari sadalanan misralarda davamlı şəkildə təsdiqlənir. Bu baxımdan göstərilən deyimlə sonrakı misradakı deyim arasında bir bağlılıq duyulur və qorqudşünaslıqda müxtəlif oxunuş və yozumlarda təqdim edilən “geñəz” sözü bunu əyani surətdə üzə çıxarır.

Təhlil göstərir ki, O.Ş Gökyay nəşrində “geñəz” kimi oxunub (109, 2) “kolay, rahat” kimi (109, 210) açıqlanan bu arxaizm M. Ergin nəşrində “göger” variantında (106, Ic., 76) oxunub “yeşermiş”, “yeşilleşmiş” (106, IIc., 122) mənasında izah olunmuşdur.

H.Araslı və F.Zeynalov - S.Əlizadə nəşrlərində “genəz” kimi oxunan bu söz (70, 15;71, 32) “uzaq” mənasında müasirləşdirilmişdir (71, 130). H. Araslı “Orxan Şaiq Gökyaya (Açıq məktub)” adlı məqaləsində bu arxaizm üzərində xüsusi dayanaraq yazır: “Kənəz” sözünü (kənəz yerin otlaqların- uzaq mənasındadır) siz özünüz də “geñez” kimi yazmısınız. Sonrakı tərtibatınızda bunu “gögəz” kimi oxuyursunuz ki, əlbəttə, yanlışdır. “Gögəz” sözünü “göyərtili” mənasında düşünürsünüz. Ancaq mətndə “gənəz yerin otlaqların” ifadəsində “otlaq” sözü özü göyərtili yerdir. Amma “gen” sözü uzaq mənasında işlənmişdir” (5,194). H. Araslı təhlilindən belə çıxır ki, O. Şaiq bu sözün oxunub açıqlanmasında vahid mövqedə olmamışdır. Maraqlıdır ki, “Kitab”ın 2000-ci il nəşrində böyük qorquşünas yenidən ilk variantı qayıtmalı olmuşdur. Əslində akademik H. Araslının bu tutarlı cavabı M. Ergin variantının əsassızlığına şamil edilə bilər. Lakin həm H.Araslı, həm F.Zeynalov-S. Əlizadə yozumu da bizə inandırıcı görünmür. Tanınmış türkoq T.Tekin abidənin Vatikan nüsxəsindəki yazılışını da müqayisəyə gətirməklə “geñez” variantını daha düzgün sayaraq, “anlamı “yakin” olmalıdır” qənaətinə gəlir (115, 143) və fikrini belə davam etdirir: “Yukarıdakı cümlede “geñez yer” “yakin yer, kolay yer” anlamında olmalıdır. Çünkü yeşermiş yerlerin çemenlerini bilmek kulan için bir meziyet sayılmaz” (115, 143). Müəllif “kolay” qavramının türkmən dilində “yaxın” anlamı ilə əlaqəli olduğuna əsaslanaraq bu fikrə gəlir. S. Əlizadə son nəşrində bu sözü “genəz” fonetik variantında (72, 32) oxusa da, mənalandırma baxımından ilkin fikrində qalmışdır (72, 235). Ş.Cəmsidov isə onu “gökəz” kimi oxumuş (20,101,280), ancaq mənasını izah etmədiyindən M. Ergin mövqeyində durduğunu güman etmək mümkündür. V.V. Bartoldun “luqa rovnix mest znaet onaqr” tərcüməsindən (129, 11) bu arxaizmin “düz, düzən” kimi anlaşıldığı üzə çıxır.

S. Tezcan – H. Boeschoten nəşrində isə bu söz “kelez (?)” (116, 31) kimi oxunaraq mübahisəli göründüyü üçün qarşısında sual işarəsi

qoyulmuşdur. S.Tezcanın bu oxunuşa verdiyi şərhə O.Ş. Gökyay, M. Ergin və T Tekin yozumlarına münasibət bildirilərək mətnin bağlamına - kontekstinə uyğun düşmədiyi qənaətinə gəlinir (117, 48). Sözün yanlış yazılışına istinadən onun “kelez” şəklində oxunmasını irəli sürən alim bəzi şivələrdə “verimsiz (torpaq)” mənasına uyğun olaraq anlamağı mümkün sayır. Lakin müəllif öz fikrində sona qədər ısrarlı olmamış, “Eşqnamə”nin dilinə əsasən “genəz” arxaizmini “kolaylıqla erişilə biləcək yer” (çətinliklə qovuşula biləcək yer) kimi göz önündə tutmağı irəli sürür.

O.F. Sertkaya da adı çəkilən əsərində həmin məsələi ətraflı təhlilə cəlb etmiş, mübahisəli oxunuşa və məna açımına uğramış “genəz” açar sözünü M.Ergin kimi “yeşillik, çemenlik” (113, 91-93) anlamında şərh etmişdir.

Arxaik “geñəz” sözünün hansı mənanı ifadə etdiyini dəqiqləşdirmək üçün bir daha hər iki atalar sözünün məzmununa diqqət yetirək. Burada keyikin qulanla (çöl eşşəyi ilə) qarşı-qarşıya qoyularaq səciyyəvi xüsusiyyətlərinə görə fərqləndirilməsi şübhəsizdir. Aydın olur ki, gedə-gedə yerlərin otlaqlarını keyik tanıyır. Bəs qulan hansı yerlərin otlaqların-çəmənlərin tanıyır? Məlumdur ki, onun yayılma arealı çöllük, biyabanlıqdır, daha dəqiq desək, otlağı az olan sahələrdir. T. Tekinin qeyd etdiyi kimi, bu sözə “kenkes suv” birləşməsində ilk dəfə Kaşğari lüğətində rast gəlinir. Ulu dilçi bu birləşməni “az miqdarda su. Qolay işə dəxi belə denir” (111, IIIc., 364) şəklində şərh edir. T.Tekin izahın ikinci hissəsi üzərinə diqqətini yönəldərək “kenkes” arxaizmini “qolay”, yəni “yaxın” mənasında izah etmişdir. Əslində bu yozumla qəti razılaşmaq olmaz. Çünki R.Əsgər tərcüməsindən də göründüyü kimi, M. Kaşğarinin “Asan işə də belə deyilir” fikri (68, IIIc., 317) sözün ərəbcə şərhilə bağlıdır və buna görə də müasir türk dilində “qolay” tərcüməsində verilmiş sözü türkmən dilinə əsasən “yaxın” kimi şərh etmək məntiqsizdir. Odur ki, diqqəti ilk mənaya –“az miqdarda (su)” anlamına yönəltməyi vacib bilirik. Abidənin dilində işlənmiş ilkin

arxaizmlər qrupuna aid etdiyimiz “geñəz” sözü, görünür, Kaşğari dilində omonimlik xüsusiyyəti daşıyaraq, həm “az”, həm də “asan” anlamlarını bildirmişdir. Odur ki, “geñəz yerlər” ifadəsini həm “asan yerlər”, həm də “(suyu) az olan yerlər”, “quru yerlər” kimi açıqlamaq mümkündür. Biz daha çox sonuncu yozuma meylliyik. Bu, bir neçə amillə bağlıdır. Birincisi, eyni düşüncənin məhsulu olaraq bu atalar sözləri Topqapı sarayı “Oğuznamə”sində:

Gen yerler otlağın keyik bilür,
Datlı suyun dadın kulan bilür (113, 93)

variantında verilmişdir. Bu məsələdəki “gen yerlər”, “Oğuznamə”dəki “ulu-ulu dağlar”, “issiz yerlər” ifadələri “Dədə Qorqud” kitabındakı göstərilən deyimlə tam səsləşir. Qulanın dadlı suyu seçə bilməsi onun quru, suyu az yerlərdə yaşaması ilə bağlı olmalıdır. İkincisi, XIII əsrin böyük türk şairi Y. Əmrənin:

Eşq dildə gənəz olur, eşq bilici az olur,
Dünyə, axrət tərək gərək aşiqim deyənlərə (98, 222)

beytindən göründüyü kimi, bu arxaik söz ilkin “quru” mənasını (məcazi mənada “cansız”) yaşatmaqdadır. Doğrudur, bu məqamda “asan” mənası da düşünülə bilər, lakin beytin bədii-poetik mahiyyəti “quru” (yəni “cansız”) anlamının daha təsirli olduğunu üzə çıxarır.

Nəhayət, S.Əlizadənin “Oğuznamə”də işlənmiş “Allah işlər, kənəz ölər” atalar sözündəki “kənəz” sözünə verdiyi izahdan belə məlum olur ki, dilçi alim bu arxaizmi həqiqi mənada “tərs, xəsis adam”, məcazi mənada “quru” anlamlarında izah etmişdir (82, 218). Əslində isə “quru, qurumuş” anlamı “genəz~gənəz~kənəz” fonetik variantlarında transkripsiya edilən bu arxaizmin ilkin mənası olub, işləndiyi mətn

konteksti ilə bağlı məcazi mənalarda, o cümlədən verilmiş atalar sözündə “tərs , xəsis” anlamlarını da ifadə etmişdir.

* * *

Ərin ağrın, yeynisin at bilür (D-5, 5-6).

Bu Qorqud deyimi “Kitab”da mübahisəli oxunuşa və məna açımına malik hikmətli ifadələrdəndir. O.Ş.Gökyay “er ağrın, er yeynisin at bilür” (109, 2) variantında oxuyaraq “yeyni” sözünü “ağır olmayan, hafif, yünül” (109, 311), “ağır” sözünü isə, görünür, əks mənada anlamışdır. M.Ergin deyimi “Erün ağrın yeynisin at bilür” şəklində oxumuş (106, I c., 75), “yeyni” sözünü “hafif, ağır olmayan, yüngül” mənalarında (106, II c.,336) şərh etdiyi üçün O.Ş.Gökyay kimi “ərin ağrın, yüngülün at bilir” variantında qavramışdır.

H. Araslının deyimi “Ər ağrın, ər yünüsün at bilir” şəklində (70, 16) oxuması göstərir ki, o da eyni fikirdə olmuşdur. Həmin oxunuşa bağlı prof. S. Əlizadə belə bir şərh vermişdir: “ H. Araslı “yünü” sözünə izahat verməmişdir; güman etmək olar ki, həmin söz “ağır” sözünün antonimi (“yüngül”) kimi qəbul edilir. Lakin Drezden və Vatikan nüsxəsindəki yazılış belə oxunub yazmağa imkan vermir” (71, 226). Böyük alimin həm F.Zeynalovla birgə, həm də ayrıca hazırladığı nəşrdə deyim “Ərin ağzın yeynisin at bilür” (71, 32; 72,32) şəklində oxunmuş və müasir dilimizə “Ərin ağzının kəsərini at bilir” şəklində (71, 130 ; 72, 235) çevrilmişdir. İlk növbədə qeyd etmək istərdik ki, çevirmədə tarixiliyə tam riayət edilməmiş, “igid” mənasında işlənən “ər” sözünün hazırda başqa bir mənayı ifadə etməsi nəzərdən qaçırılmışdır. Digər baxımdan, abidənin mətni boyunca oxşar formaya malik “re” və “ze” samitlərinin bəzən sürətli yazı prosesinin nəticəsi kimi katib tərəfindən nöqtəli və nöqtəsiz yazılması nəzərə alınmamışdır. Həm də igidin (yaxud ərin) ağzının kəsərini, yəni gücünü ata göstərməsi nə dərəcədə məntiqlidir? Ş. Cəmsidovun “Ərin ağrın–yünisin at bilir” (20,280)

variantında oxunuşu onun mövqeyinin O. Şaiq, M. Ergin, H. Araslı yozumları ilə üst-üstə düşdüyünə işarə edir.

S.Tezcan – H.Beoschoten nəşrində deyim “Erin ağırın yeyni-sin at bülür” şəklində (116, 31) oxunsa da, yozumu açıqlanmadığından hansı mənə çaları götürüldüyü məlum olmur. Vaxtilə akademik V.V. Bartold “ağır” sözünü “ağız”, “yeyin” sözünü “burun” şəklində oxuduğu üçün “rot i nos çeloveka znaet kong” (129, 11) kimi tərcümə etmişdirsə də, əsərin nəşrini hazırlayan H. Araslı və M. Təhmasib (124,161), eləcə də 1962-ci il nəşrini hazırlayan akad. N.K.Kononov yazdıqları şərhlərdə (129, 260) bu variantla razılaşmayıblar.

Müqayisədə “igidin ağırını, yüngülünü at bilir” yozumu təcrübədən doğan məntiqi nəticə kimi görünsə də, deyimin başqa bir fikri ümumiləşdirdiyi qənaətindəyik. Məlumdur ki, atın digər minik heyvanlarından üstün cəhəti onun böyük sürətə malik olmasıdır. Atın sürətli hərəkəti isə çox zaman onu minən igidin təpərindən, cəsarətindən asılıdır. Bu deyimdə at sahibi olan igidin ağır, ləng tərpənən, yoxsa cəld, çevik, yeyin olması ifadə olunmuşdur.

Deyimdəki “ağır” sözü indi də dilimizdə “ağır”, “ləng tərpənən” mənə çalarlarında, “yeyin” sözü isə “yeyin, iti, cəld” mənalarında işlənməkdədir. “Oğuznamə”nin dilində “ağır” və “yeyin” sözləri antonim qarşılığı kimi getmişdir:

Ağır qalqınca yeyin uçar (82, 31).

Odur ki, bu sözlərin bir deyimdə antonim kimi işlənməsi təsadüfi sayılmamalıdır. Deməli, həmin ifadəni “ərin (igidin) ağırını (ləngini), yeynisini (cəldini) at bilir” kimi yozmağa əsas var. Maraqlıdır ki, irəli sürülən yozum ilk dəfə dastanın tanınmış tədqiqatçılarından H.Araslı və M. Təhmasibin V.V. Bartoldun tərcüməsi ilə bağlı qeydlərində öz əksini tapmış (“ərin ağırını, yeynisini at bilir” // “çeloveka prıtkoqo i medlitelğnoqo znaetğ kong”(124, 161), lakin nədənsə nə H.Araslının özü, nə də sonrakı nəşirlər tərəfindən nəzərə alınmışdır. Buna baxmayaraq, deyimin həm yazılış forması, həm “ağır” və “yeyin”

sözlərinin məna çalarları, həm də əcdadlarımızın atı dəyərləndirmək, qiymətləndirmək meyarı son yozumun daha ağlabatan olduğunu təsdiq edir.

* * *

Nə yerdə sızılar varsa, çəkən bilür (D-5,6-7).

Göstərilən deyimin də məna yozumu oxunuş formasından asılı olaraq müxtəlif variantlarda getmişdir. Akademik V.V. Bartoldun həmin cümləni “v kakoy meste on obmotan, znaet uzet” şəklində tərcüməsindən (129, 11) aydın olur ki, tanınmış qorqudşünas deyimi əslinə uyğun oxuya bilməmişdir. Bu variantla razılaşmayan H. Araslı və M.Təhmasib öz mülahizələrini nüsxə katibinin səhv etməsi üzərində quraraq cümləni “Tul yerdə su varsa, çəkən bilir” (tərcüməsi: “Qde imeetsə voda (t.e. kolodeü), znaet dostaöhiy (vodu)”, 124, 161) şəklində vermişlər. Lakin həmin qeydin müəlliflərindən biri akademik H.Araslı öz nəşrlərində bir-birindən fərqlənən yeni oxunuş variantları irəli sürmüş və beləliklə də, ilkin oxunuş və yozum variantından əl çəkmişdir. Belə ki, alim “Kitab”ın 1962-ci il nəşrində “Nə yerdə sızlayır varsa, çəkən bilir” (69, 13), 1978-ci il nəşrində isə “Nə yerdə sızlarsa çəkən bilir” (70, 16) variantları üzərində dayanmışdır. Göründüyü kimi, əgər birinci variantda cümlədə açar rolunu oynayan “sızlayır varsa” birləşməsi oxucunu müəyyən fikir söyləməyə yönəldirsə, ikinci variantdakı “sızlarsa” oxunuşu bir anlaşılmazlıq yaradır.

Bu deyimi O.Ş.Gökyay “ne yerde sızılar varsa, çeken bilür” (109, 2), M. Ergin isə “Ne yirde sızılar var ise çeken bilür” (106, 75) prinsipə oxşar variantlarda oxumuş, aparıcı söz olan “sızı” sözünü “acı, ince işleyen ağrı” (109, 280) və “sızı” (106, IIc., 268) mənalarında düzgün şərh etmişlər.

F.Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində mübahisəli üçüncü sözün “sırılır” şəklində verilməsi oricinal bir fikrə gətirib çıxarmışdır. S.Əlizadə Vatikan nüsxəsində, eləcə də Gökyay və Ergin nəşrlərində getmiş “sızılar” variantının əsas götürülməsini yanlış hesab edərək öz mülahizələrini əsaslandırmaq üçün yazır: “V-nın katibi qılınca işarə ilə işlədilən “sırılır” (yəni “sıyrılır”) söz formasını başa düşməmiş, “sızılı”, “inilti” mənasında “sızı” sözü ilə (cəm şəklində) əvəz etmişdir. Halbuki Dədə Qorqud dilindən xatırladılan hikmətli cümlələrin poetik-lingvistik sistemi birinci variantı tələb edir. Kontekstin məzmunu belədir: “Harada qınından çəkilən qılinc varsa, (onu) çəkən bilir” (71, 226). Abidənin gözəl bilicilərindən sayılan S. Əlizadə bu oxunuşu müstəqil nəşrdə də saxlamaqla (72, 32) fikrinin qəti olduğunu göstərmişdir. Qocaman qorqudşünas Ş.Cəməlidov mövcud variantları müqayisə edərək “nə yerdə sızılar varsa, çəkən bilir” (20, 280) variantı üzərində qalmışdır. S. Tezcan –H. Boeschoten nəşrində də bu variant götürülmüşdür (116, 11) .

Beləliklə, qorqudşünaslıqda həmin deyimlə bağlı müxtəlif fikir söylənilsə də, əsas mövqə üstünlüyü verdiyimiz oxunuş variantı üzərində qalmaqdadır. Deyimin hansı mənada işləndiyini daha dərinləndirən duymaq üçün soylamadan bir parçanı gözdən keçirək:

Getdikdə yeriñ otlaqların keyik bilür,
 Geñəz yerlər çəmənlərin qulan bilür.
 Ayru-ayru yollar izin dəvə bilür.
 Yedi dərə qoxuların dilkü bilür.
 Dünlə karvan köçdügin turğay bilür.
 Oğul kimdən olduğın ana bilür.
 Əriñ ağırın, yeynisin at bilür.
 Ağır yüklər zəhmin qatır bilür.
 Nə yerdə sızılar varsa, çəkən bilür.

Diqqət edilərsə, birinci beytdə keyik və qulan otlaq yeri tanıdıqlarına görə, ikinci beytdə dəvə iz, tülkü qoxu bilmələrinə görə səciyyələndirilir. Üçüncü beytdə torağay və ana gizli sirri bilmələrinə görə, dördüncü beytdə at igidin ləngini, yaxud cəldini, qatır isə ağır yüklərin çətinliyini bildiyinə görə xarakterizə edilir. Bu aspektdən yanaşdıqda sonuncu beytdə də həmin məzmun konteksti “qafil (yatmış) başın ağrısını beyni bildiyi kimi, bədəndə sızıltı – ağrı haradadırsa, (onu) çəkən bilir” formasında davam etdirir. Burada fikrin izahında, demək olar ki, heç bir əlavə sözə ehtiyac duyulmur. Odur ki, “qılnc” və “qın” sözlərinin mətnə əlavəsinə əsaslanan F.Zeynalov– S.Əlizadə müləhizələrinin əksinə olaraq, Gökyay, Ergin yozumu daha uğurlu və inandırıcı görünür. Doğrudur, “sızılar” sözünü Drezden nüsxəsinə əsasən “sırılır” şəklində transkripsiya etmək olar. Lakin bu, abidənin əski əlifba ilə yazılış xüsusiyyətlərinin bütün cəhətlərini nəzərdən qaçıрмаq deməkdir. Belə ki, əlyazma boyu “re” samitinin bəzən nöqtəli, “ze” samitinin isə bəzən nöqtəsiz yazılış variantları, “a” səsinin isə “vav” hərfi ilə verilməsi imkanı “sızılar” oxunuşunun daha dəqiq olduğunu sübuta yetirir. Müasir dilimizdə işlənən “sızla(maq)”, “sızılı”, “sızılma(maq)” sözləri ilə eyni mənşəli olan “sızı” sözü “ağrı” mənasında bir çox türk dillərində (139, IV c., I h. 663, 664) , o cümlədən “Oğuznamə”nin də dilində rast gəlinir:

Kimin ki, qızı var,
Belində önəlməz sızı var.
Həm göydə nəhs yıldızı var (82, 17).

* * *

“Kitab”ın müqəddiməsində Dədə Qorquda məxsus üçüncü soylama ulu Tanrıya, islam müqəddəslərinə, ataya, anaya, oğula, sevgili qardaşa, həyat yoldaşına, gərdəyə qarşı ülvə hisslərin ifadəsi şəklində əks

olunmuşdur. Burada işlənmiş bəzi deyimlərin oxunuşu və yozumu ilə bağlı qorqudşünaslıqda müəyyən fikir ayrılığı hələ də qalmaqdadır ki, bunlardan aşağıdakılara toxunmağı vacib bilirik.

Alçaq yerdə yapılubdur Tañrı evi Məkkə görkli (D-6,7-8).

Deyimin əslinə uyğun açıqlanmasında mühüm rol oynayan “alçaq” sözü “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə “hündürlüyü, ucalığı az olan, yerdən, hər hansı səviyyədən azacıq hündür olan” , “bəstəboy, boyu gödək”, “yavaş, asta, aşağı”, məcazi mənada isə “pis, xarab, keyfiyyətsiz”, “rəzil, şərəfsiz, namərd, çox pis” mənalarını (9, Ic., 100) verən sifət kimi göstərilmişdir. Bu söz “Kitab”ın dilində “Bəndən *alçaq* kişiləri ağ otağa, qızıl otağa qondurdu; bənim suçum nə oldu məni qara otağa qondurdu?” (73, 39), “*Alçaqdan* yuca yerlərə çapub çıxdı” (73, 42), “Alan *alçaq*, hava yerdən gələn arğış!” (73, 58) cümlələrində müasir dilimizdə olduğu kimi “aşağı” (ikinci və üçüncü cümlələrdə) və “şərəfsiz” (birinci cümlədə) mənalarında işlənmişdir. Lakin nəzərə çarpdırdığımız yuxarıdakı deyimdə “alçaq” sözünün başqa bir mənada işləndiyi fikrindəyik. O.Ş. Gökyay deyimdəki “alçaq yer” birləşməsini “Düzlük yer, yüksək olmayan yer” (109, 162) , M. Ergin (106, II c., 12) və F. Zeynalov –S.Əlizadə nəşrlərində, eynilə, “alçaq, alçaq yer” (71, 131), Bartold tərcüməsində də həmin anlamda (“V nizkom meste”, 129, 12) başa düşüldüyü üzə çıxır. H. Araslı və Ş. Cəmsidovun sözə əlavə şərh verməmələri müasir mənada anlaşıldığını göstərir (70,16; 20,281). Deyimin daxili mənası və əldə etdiyimiz digər faktlar “alçaq” sözünün tamamilə başqa bir anlamda işləndiyini söyləməyə əsas verir.

Qədim türk dilinin böyük bilicisi M. Kaşğari “alçaq” sözünün “yumuşaq, huylu, uslu” (111, Ic., 100), L.Z. Budaqov kazan tatarlarının dilində “səmimi, təvazökar”, V.V. Radlov isə həm Kazan tatarlarının, həm də altay dilində “mehriban, səmimi, təvazökar” mənalarını verdiyini qeydə almışlar (122, II c., 82; 139, Ic., 1h, 423). Bu mənə

çalarında həmin sözə müasir türk dialektlərində (105, 49), başqırd (121, 38) və türkmən dillərində (145, 42) də rast gəlinir.

Y.Əmrədən götürülmüş aşağıdakı beytdə də bu mənə ifadə olunmuşdur:

Qorqar isən (sən) tamudan, (gəl) alçaq olğıl qamudan
Ol günü incə sıratdan (bil), qamular keçmək gərək (98, 63).

“Alçaq” sözünün göstərilən mənə çaları dilimiz üçün də yad deyil. Prof. T. Hacıyev XIII əsr şairi Həsənoğlunun bizə gəlib çatmış bir qəzəlinin:

“Hüsn içində sana manənd olmaya
Əsli yuca, könlü alçağum bənim”

beytində “alçaq” sözünün məhz “sadə, təvazökar” mənası ifadə olunduğu göstərmişdir (58, 89).

Dialektoloq E. Əzizov bu sözün Qazax dialektində “sadə”, Ordubad dialektində isə “alçax könlü” ifadəsinə əsasən, “sadə qəlbli, mehriban” mənasını ifadə etdiyini bildirir (31, 44).

Bu sözə həmin mənada XVIII əsr aşiq poeziyasının qüdrətli ustalarından sayılan xəstə Qasımın dilində də rast gəlmək olur:

Qoçaqdan olubsan, qoçaq olgunan,
Qadadan, bəladan qoçaq olgunan,
Aşiq ol, comərd ol, alçaq olgunan,
Demə varım çoxdur, pulum yaxşıdır (66, 22).

A.Marağinin qələmə aldığı “Ucalıq alçaqlıqdadır” atalar sözündə (1, 17) “alçaq” sözünün “sadə” mənası “alçaqlıq” (“sadəlik”) mənasının yaranmasında təməl rolunu oynayır.

Ehtimal edirik ki, orta əsrlərdə yazılı və şifahi xalq ədəbiyyatımızın dilində, nadir hallarda olsa da, işlənən və müasir dialektlərimizdə hələ də yaşamaqda olan “alçaq” sözünün bu mənə çaları daha qədim mənə əsasında yaranmışdır. Etimoloji araşdırma “alçaq” sözünün iki tərkib hissədən: “al” kökündən və tarixən bənzətmə, yaxud dərəcə mənası düzlədən -çaq (-saq) şəkilçisindən ibarət olduğunu söyləməyə imkan verir. Əgər müasir dilimizdə işlənən “alçaq” sözünün kökündə “aşağı” mənası verən “al” morfemi (alt (al-t) sözü də buradandır, 24, 140; 76, 43) durursa, arxaik “alçaq” sözünün mənşəyində qədim və bəzi müasir türk dillərində “yuxarı, uca, yüksək” (17, 168-169; 142, 28-29) mənalarında işlənən morfemin durduğu şübhəsizdir.

“Kitab”ın dilində işlənmiş “ala” (böyük, uca, iri) və “alp” (igid, qəhrəman) sözlərinin də həmin mənadan törədiyini söyləmək olar. Ola bilsin ki, “yuxarı, uca, yüksək” mənaları tarixən rəng bildirən qədim “al” sözünün çoxmənalılıq qazanması yolu ilə yaranmışdır (müqayisə et: qara (rəng) – qara (böyük); ağ (rəng) – ağ (uca, böyük, geniş). Bizcə, həm “uca, yüksək, yuxarı”, həm də “qırmızı” rəng mənalarında işlənən “al” kökü tədricən məcazlaşaraq “hörmətli, müqəddəs” mənalarını da daşımışdır. Belə ki, “al” sözünün altay dilində ayrılıqda “uca, əzəmətli, qüdrətli” mənalarını ifadə etməsi (139, Ic., Ih., 349) və türk dillərində geniş yayılmış “alqış” sözünün “al” (uca, yüksək, müqəddəs, xeyirli) və “qış” (səs) morfemləri əsasında yaranması bu fikrimizi təsdiqləyən məqamlardandır. Orxon -Yenisey abidələrinin dilində rast gəlinən “xeyir-dua vermək”, “müqəddəs hesab etmək” mənalı arxaik “alqa-” felinin də bu əski mənadan törəndiyi aydındır. Abidənin dilində də işlənmiş “al” mənşəli “ap-alaca” ifadəsinin “uca, düşümlü, müqəddəs” olması fikrini öz araşdırmalarında M. Seyidov (90, 80, 180, 301) və S. Əlizadə (71, 226-227) kimi böyük alimlərimiz inamla söyləmişlər.

“Al” sözünün “uca, müqəddəs” mənası “Kitab”da ulu, müqəddəs bir varlıq kimi adı çəkilən qopuzun epitetləri sırasında verilmiş “alca” (-

ca şəkilçisi –caq/-saq kimi sifətin dərəcə şəkilçisidir) sözünün də mənşəyində durur:

Marə, alca qopuzum ələ alıñ, məni öğün! (73, 82).

Əksər tədqiqatçılardan fərqli olaraq bu cümlədə “alca” sözünün rəng mənasını deyil, məhz qeyd edilən arxaik mənanı ifadə etdiyini düşünürük. Eyni təfəkkürün məhsulu olan “Oğuznamə”nin dilində belə bir məsəl işlənmişdir:

Alçaq yerdə yatma, səni alur (82, 29).

Əski inama görə müqəddəs yerlərdə yatmaq insana xeyir gətirməz, onu vahimələndirər. Bu inanc indi də yaşamaqdadır. Hətta müqəddəs hesab edilən ağacların (məsələn, əncirin) altında yatmaq qadağa sayılır. Bu baxımdan “alçaq yer” ifadəsini hər iki deyimdə relyefin əlaməti, yəni “düzən, aşağı” mənasında deyil, arxaik “müqəddəs” mənasında anlamaq lazımdır.

Bütün dastan boyu müsəlman dininə, onun müqəddəs saydığı şəxsiyyət və məbədglərə böyük hörmətin şahidi oluruq. Belə halda bu dinin ulu vətəni Məkkənin adının qarşısında “ulu, müqəddəs” mənalı arxaik “alçaq” sözünün işlədilməsi daha təbii və inandırıcı görünür.

* * *

Sağış günü ayna görkli (D-6, 9-10).

Bu deyimin şərhini “sağış” arxaizminin hansı mənada anlaşılmasından asılıdır. Araşdırmalar göstərir ki, bəzi lüğətlərdə, məsələn, Ə. Həyyan, V.V. Radlov lüğətlərində “say, hesab” mənasında (30, 37; 139, IV c., I h., 270) açıklanan bu söz ümumən omonimlik kəsb edib digər mənələrdə də

işlənmişdir. Lakin abidənin əksər nəşirləri, o cümlədən O.Ş. Gökyay (109, 274) M, Ergin (106, II c., 255), H.Araslı (70, 173), V.V. Bartold (129, 12) məhz bu mənanı əsas götürərək “sağış günü” ifadəsini “hesab günü, qiyamət günü, məhşər günü” anlamında açıqlamışlar.

Həqiqətən də, klassik şairlərimizdən Q.Bürhanəddin “Divan”ında bu arxaik sözə hər iki mənada rast gəlmək olur:

Saçunun sağışincadur, şəha, uşşaqi hüsnünün,
Vəli bir nöqtə ağzundan qamusuna kifayətdir (15, 46).

Canuma bəla türki gözi qəməzələridür,
Gəlməz sağışa gisuları, zira qəzadür (15, 63).

Çü ol birdür, bir birsəvüz ortada neyçün
Saçının sağışınca yürəgimdə yaradur (15, 210).

Eşqün ilə bən ziyanı sud dutaram,
Sağışa götürməzəm bu sudü ziyanı (15, 59).

Göründüyü kimi, ilk 3 beytdə “sağış” arxaizmi “say, miqdar” anlamında, son beytdə isə “qiyamət” anlamında işlədilmişdir.

Görünür, abidənin tədqiqatçıları bu mənadan çıxış edərək yuxarıdakı deyimin əsl mahiyyətinə varmadan belə bir fikrə gəlmişlər. Məlumdur ki, dini inama görə qiyamət dünyanın sonudur və “Kitab”ın dilində ayna (cümə) gününə düşən həmin günün görklü –gözəl hesab edilməsi sanki alqışlanır. Bu məntiqsizliyi duyan F. Zeynalov–S.Əlizadə həmin deyimi “Sayılan günlərdən cümə gözəldir” şəklində çevirməyi uyğun bilmişdir (71, 131).

Təhlilsə göstərir ki, Dədə Qorqudun dilindən islam dilinin müqəddəs saydığı bütün varlıqlara – ulu Tanrıya, “din sərvəri” Məhəmmədə, onun sadıq silahdaşları Əbubəkrə, “şahi-Mərdan” Əliyə, onun

şəhid övladlarına, Tanrı elmi Qurana, Tanrı evi Məkkəyə və s. müqəddəslərə alqış ruhunda deyilmiş soylamanın “sağış günü ayna görklü” cümləsində əslində cümə gününün dini funksiyası qabardılaraq nəzərə çarpdırılmışdır. Belə ki, bütün müsəlman dünyası, yəhudilərdə şənbə, xristianlarda bazar günü olduğu kimi, məhz cümə günü işdən-gücdən ayrılaraq elliklə dini ayinləri icra edir və onun mahiyyətini dərk etməyə çalışır. Arxaik “sağış” sözü də həmin prosesi ümumiləşdirərək verməyə xidmət edir. Radlov lüğətində “sağış” sözünün həm ayrılıqda, həm də bu kök əsasında yaranmış “sağışlı”, “sağışlıq”, “sağıştu” (düşüncəli) və “sağışsıra” (düşünmək) sözlərinin tərkibində “fikir, düşüncə, xatirə” mənasında geniş yayıldığı göstərilir (139, IV c., I h., 271-274). Etimoloji baxımdan omonim kimi çıxış edən “sağ-” fel kökünə -ış ad düzəldən şəkilçinin artırılması ilə düzəlmiş bu söz özü də müxtəlif mənələrdə işlənmişdir. “Say(maq)” və “sağ(maq)” mənə çarları müasir dövrümüzdə qədər gəlib çatsa da, “kədərli(mək)” və “düşün(mək)” mənə çarları yalnız yazılı abidələrin dilində adda-budda rast gəlinməkdədir. Məsələn, “Düşmənin günü sağışlı olsun” qədim oğuz məsəlində (82, 101) “sağışlı” sözü (-lu sifət düzəldən şəkilçidir) “qəmli, kədərli” mənasında işlənərək “düşmənin günü kədərli olsun” qarğışını ifadə edir. Haqqında danışdığımız “sağış” arxaizminin mənşəyində duran “sağ(maq)” feli isə “düşünmək, fikirləşmək” mənalı “sağınmaq” (-ın qayıdış növ şəkilçisidir) felinin tərkibində Orxon-Yenisey abidələrindən üzü bəri əksər türk dillərində işlənməkdədir (93, 117; 133,135, 137; 139, IV c., I h., 265).

Azərbaycan klassiklərinin, o cümlədən böyük Füzulinin dilində də həmin sözə rast gəlinir:

Şüai-cövhəri-tiğindən umma rəhm, ey dil,
Sağınma su verə , ey tənim, ol sərab sana (33, Ic. 61).

Peykanları ilə doludur çeşmi –pürabım,

Ey bəhr, sağınma, sənin ancaq hünərin var (33, Ic, 134).

Maraqlı burasındadır ki, həmin arxaik fel “say” fonetik variantında “sən saydığını say, gör fələk nə sayır” (“sən fikirləşdiyini fikirləş, gör fələk nə fikirləşir”) deyiminin tərikibində günümüzəcən yaşamaqdadır. Qədim türk dilindəki fel-ad sinkretizmi hadisəsinə müvafiq olaraq “sağ” sözünün həm də “ağıl, düşüncə” mənasında işlənməsi (“Səndə sağ yox”, yəni “Səndə ağıl yox” (111, IIIc., 153) bu arxaizmin daha fəal olduğunu göstərir. Beləliklə, gətirilən faktlar “sağış günü” birləşməsinə məhz “zıkr, düşüncə, xatirə günü” kimi açıqlamağa imkan verir ki, fikrimizcə, göstərilən deyimdə də bu öz əksini tapmışdır.

* * *

Dölümündən ağarsa, baba görkli (D-6, 12-13).

Abidənin müqəddimə hissəsində Dədə Qorquda məxsus soylama parçalarının birində getmiş bu hikmətli deyim fərqli oxunuş və yozum variantları ilə diqqəti çəkir. Ata ilə bağlı düşüncələrin əks olunduğu bu qədim oğuz kəlamının açıqlanmasında ilk iki söz açar rolunu oynasa da, qorqudşünaslıqda yalnız birinci söz üzərində ətraflı dayanılmış, onun hansı variantda oxunmasından və necə mənalandırılmasından asılı olaraq fikir irəli sürülmüşdür. Belə ki, türk nəşirlərindən O.S.Gökyay, M.Ergin və son dövrlərdə O.F.Sertkaya bu sözü “dulumundan” variantında oxumaqla (109, 2; 106, I c., 75; 113, 51) türk dillərində geniş yayılmış “şakak” (gicgah), “qaşla qulaq arasında yer”, “şakak üstünə tökülən saç” mənalarda (109, 99; 106, II c., 97; 113, 113-114), “ağar(maq)” sözünü isə müasir anlamda (109, 159; 106, II c., 4; 113, 113-114) izah etmişlər ki, bu da aforizmin “gicgahından ağarsa, ata gözəldir” şəklində qavranıldığını üzə çıxarır. Bir çox mübahisəli məqamlara izahlı münasibət bildirilən S.Tezcan–H.Boeschoten nəşrində

də bu oxunuş və yozum saxlanılmışdır (116, 32).

Azərbaycan nəşirlərindən H.Araslı və Ş.Cəmsidov ilk sözü “dölümündən” (70, 16; 20, 281), F.Zeynalovla S.Əlizadə isə “dölümündən” (71, 33) fonetik variantında oxumaqla fərqli mövqə nümayiş etdirmişlər. S.Əlizadənin ayrıca tərtib etdiyi nəşrdə “dölüm” sözü “döl (cinsiyyət) yeri; sinə, köks” kimi açıqlanmış (72, 197) və bununla da F.Zeynalovla birgə: “Sinəsindən ağarırsa, ata gözəldir” çevirməsinə (71, 131; 72, 236) haqq qazandırmışdır. V.V.Bartoldun “Posodevşemu ot kriqooborota (vremeni) otüu slava!” tərcüməsindən (129, 12) belə aydın olur ki, böyük araşdırıcı bu sözü “dola(maq)” felindən törəmiş “dolam” kimi dərk etmişdir.

Mövcud oxunuş variantlarını geniş təhlilə cəlb edən V.Zahidoğlu “dölüm” oxunuşu, xüsusən də onun F.Zeynalov-S.Əlizadə çevirməsindəki “sinə” mənasına qəti etiraz edərək yazır: “Dölüm sözünə heç bir yazılı abidədə və müasir türk dillərində (o cümlədən də Azərbaycan dilində) “sinə” mənasında təsadüf edilmədiyi bir yana qalsın, heç olmasa bu nəzərə alınmalı idi ki, Azərbaycanın bir çox bölgələrində kişinin sinəsindən ağarması pis əlamət sayılır. Digər tərəfdən, “atanın gözəlliyini” təyin etmək üçün mütləq sinəsini açıb baxmaq lazım gəlirdimi?” (99, 5). İlk sözün “qrafik kompleksinə” uyğun olaraq onu türk nəşirləri kimi “dulum” variantında oxuyan araşdırıcı gətirdiyi zəngin dil faktlarına əsasən, onun “gicgah üzərində saç, hörük” mənasını ifadə etməsi fikrini daha inandırıcı sayır. Etiraf edək ki, dilçi alimin F.Zeynalov - S.Əlizadə çevirməsinə münasibəti tam obyektiv olsa da (həqiqətən, kişidə sinə ağılığı xalq arasında mənfi çalarda yozulur və əslində, bu, yaxası, sinəsi açıq gəzməyə qarşı bir etiraz, əxlaqi normadır), deyimdə atanın xarici görünüşə, yəni gicgahdakı tüklərin ağarmasına görə dəyərləndirilməsi işləndiyi soylamanın məntiqi ilə uyuşmur.

Ulu Yaradana, “din sərvəri Məhəmmədə”, islam dininin müqəddəs saydığı şəxslərə, anamlara alqış ruhunda başlayan həmin soylamada

həm də oğuz mənəviyyatında böyük dəyəri olan varlıqlara məhəbbətin ifadəsi əks olunmuşdur:

Dizin bacub oturanda halal görkli.
Dölümündən ağarsa, baba görkli
Ağ südin doya əmzirsə, ana görkli.
Yanaşub yola görəndə qara buğur görkli
Sevgili qardaş görkli... (73, 37).

Göründüyü kimi, soylamada ata ömür-gün yoldaşı və ana ilə bir sırada sadalanaraq qiymətləndirilir. Burada onların ictimai funksiyasına, daha dəqiq desək, ailədə daşdığı vəzifəyə görə dəyərləndirilməsi göz qabağındadır. Halal - ömür-gün yoldaşı ona görə görklü, gözəldir ki, dizin basıb oturmaqla ailəsinə qulluq edir, onun qayğısına qalır. Maraqlıdır ki, bu keyfiyyət qadınların səciyyələndirilməsi ilə bağlı sonrakı soylamada daha qabarıq formada nəzərə çarpdırılmışdır. Ana isə ona görə gözəldir ki, “halal, müqəddəs” (“ağ” sözü həm müstəqim, həm də məcazi mənada anlaşılmalıdır) südünü əmizdirməklə övlad böyüdür. Bu yanaşmada atanın da məhz ailənin formalaşmasındakı yerinə görə qiymətləndirilməsi daha məntiqi səslənir. Abidənin müqəddəməsində verilmiş öncəki iki soylamada bu fikri qüvvətləndirən iki məqamla rastlaşırıq:

Ata adını yürütməyən xoyrat oğul
ata belindən enincə, enməsə, yeg;
ana rəhminə düşüncə, doğmasa, yeg! (73, 36).
Oğul kimdən olduğun ana bilür (73, 37).

Göründüyü kimi, birinci Qorqud deyimində pis, fərsiz övladın ata belindən enincə, enməməsi fikri ümumiləşdirilirsə, ikinci deyimdə “oğulun kimdən olmasını yalnız ana bilir” hökmü qabardılır. Müxtəlif

məqsədlərlə söylənilsə də, hər iki deyimdə atanın nəsil artımında yaradıcı rolu önə çəkilmişdir. Bizcə, üzərində dayandığımız deyimdə də atanın məhz bu yaradıcı funksiyası öz ifadəsini tapmışdır.

Belə bir fikrə gəlməyə həm deyimin oxunuşu, həm də açar sözlər kimi baxış bucağına gətirdiyimiz “dölüm” və “ağar(maq)” sözlərinin mənə çalarları imkan verir.

Təhlil göstərir ki, “döl” (“nəsil”) sözü ilə eyni mənşəli olan “dölüm” sözü “nəsil artımı” anlamını bildirir. Məsələn, Ş.I.Xətəidə:

Bir-birini qovur geyiklər,
Bala dölümün qılır peyiklər (67, IIc., 66).

Göstərilən deyimdə də “dölüm” sözü məhz “nəsil”, “nəsil artırmaq imkanı verən toxum” anlamlarında işlənmişdir. S.Əlizadə sözlüyündə də bu mənə çaları qeydə alınsa da (“döl (ünsiyyət) yeri”; 72, 197), təəssüf ki, çevirmədə “sinə” mənasına üstünlük verilmişdir ki, bu da “ağar(maq)” sözünün çağdaş anlamda qavranılmasından irəli gəlir. Lakin işlənmə baxımından “ağar(maq)” felini müasir mənada deyil, daha qədim anlamda açıqlamaq tələb olunur.

Əgər müasir dilimizdə işlənən “ağar(maq)” feli “ağ” sifətindən törəmişsə, bu arxaik forma “qalxmaq, ucalmaq, yüksəlmək” mənalılarında işlənən “ağ(maq)” felindən (30, 18; 105, 16; 129, I c., IIh., 142; 142, 68) -ar şəkilçisi ilə düzəlmiş təsirli feldir (müqayisə et: qop(maq) - qopar(maq), çıx(maq) - çıxar(maq) və s.). “Ağ(maq)” felinin bu qədim mənada işlənməsi abidənin dilində də müşahidə olunur:

Şahin pərvaza ağdı (73, 104).

Qədim türk dilindəki fel-ad sinkretizmi qanunauyğunluğuna əsaslanaraq “ağ” sözünün “Kitab”ın dilində həm də “uca, böyük, yüksək” anlamlarını bildirdiyini söyləmək mümkündür:

“Arı sudan abdəst aldılar. Ağ alınların yerə qodılar. İki rükət namaz qıldılar” (73, 52).

Alan sabah durmuşsan, ağ ormana girmişsən,
Ağ qovağın budağından yırğayıban keçmişsən (73, 63).
Ağ meydanda yumrı başı topa kəsdim (73, 105).

“Ağ(maq)” feli “ucal(maq)”, “böyü(mək)”, “yüksəl(mək)” mənasında müasir ədəbi dilimiz üçün arxaikləşsə də, bəzi şivələrimizdə, məsələn: “bir şeyi həddindən şişirtmək” mənasında “ağartmaq” sözünün (7, 4), eləcə də ümumişlək “ağa”, “ağac” sözlərinin tərkibində daşlaşmış şəkildə qalmaqdadır. Bu arxaik fel “böyümək”, “yaşlaşmaq” mənasında Anadolu ləhcələrində indi də işlənməkdədir (105, 36).

Beləliklə, hər iki açar sözün soylama daxilində kəsb etdiyi arxaik mənaya istinad edərək onu “Nəslindən (toxumundan) böyütsə, ata gözəldir” şəklində açıqlamaq mümkündür. Bu yozumda Qorqud kəlamı daha dolğun, daha məntiqi səslənir və ana kimi, ataya da ictimai funksiyasına görə dəyər verildiyi anlaşılır.

* * *

Yaňal ala uyanında dikilsə, gərdək görklü (D-7,1-2).

Bu Qorqud deyimindəki “uyanında” sözü istisnasız olaraq bütün nəşrlərdə “ev yanında” birləşməsi kimi oxunmuş və mübahisə daha çox ilk sözün üzərində açılmışdır.

Tanınmış qorqudşünas M.Ergin mövcud oxunuş variantında “yaňal” sözünü “yan tərəf” mənasında şərh etmişdir (106, II c., 319). Bu zaman belə bir sual doğur: əgər həmin arxaik söz “ev” sözünə aid edilirsə, onda “ev yanında” birləşməsinə nə ehtiyac var idi, yox,

“gərdək” sözünə aid edilirsə, onu necə əlaqələndirmək olar və buradan hansı nəticə alınar?

H.Araslı həmin sözə daha sərbəst yanaşaraq onu nüsxə yazılışı ilə təsdiqlənməyən “bunar” variantında oxumuş (70, 16), mənasını isə izah etməmişdir. Ş.Cəmsidov bu sözün özündən sonrakı sözlə birləşmə təşkil etdiyini düşünərək “yanal ələ” variantını irəli sürmüş və fikrini belə əsaslandırılmışdır: “Dilimizdə yan almaq” (yanaşmaq) ifadəsinin olduğunu və “ələ” sözünün “tərəf” mənasında işləndiyini (“başın ələ baxar olsam başsız ağac, dibin ələ baxar olsam dibsiz ağac – D-55-13, 54-1) əsas götürüb bu cümləni “yanal ələ ev yanında dikilsə gərdək görklü” şəklində oxumağı dürüst hesab edirik” (20, 103-104) . Göründüyü kimi, müəllifin “yañal” sözünü “yan al” feli birləşməsi ilə əlaqələndirməsi formal xarakter daşıyır. Buna baxmayaraq, hətta ifadəni “yan alınan tərəf” şəklində anlasaq belə, cümlədəki fikir durulmur.

Təkbidilməz həqiqətdir ki, Qorquda məxsus bütün deyimlər tarixin həyat təcrübəsində yoxlanılmış və xalq təfəkkürünün məntiqi süzgəcindən süzülmüş mülahizələrə söykənir. Burada söz oyunu, gəlişi gözəl ifadələr işlədilməmişdir. Şübhəsiz, haqqında danışılan deyimdə də müdrik ozanın ailə qurmağa hazırlaşan gənclərə bəyin (yaxud gəlinin) çadırının (gərdəyinin) qurulması ilə bağlı ən sağlam arzuları, düşüncələri ifadə olunmuşdur. Odur ki, söylənilən hər bir fikir yozum xatirinə deyil, həqiqəti aramaq, ortalığa qoymaq naminə yürüdülməlidir.

F.Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində əlamət bildirən sifətlərin ardıcılığı və qoşalaşmasına istinadən ilk iki söz “ban al-ala” variantında oxunaraq (71, 33) əlavə şərhə belə əsaslandırılmışdır: “KDQ-nın şifahi şəkildə formalaşdığı ilkin mərhələlərdə cümlədəki “ev” sözünün təyini “ban ala” şəklində imiş, lakin yazıya köçürülərkən artıq “al” (“qırmızı” mənasında) sözü daha “düşümlü” sayılmış; ona görə də katib dastanların dilindəki qoşa sözlər sisteminə uyğun olaraq “al” sözünü “ala” sözü ilə qoşalaşdırmışdır. Əlbəttə, məqsəd gərdəyin (gəlin otağının) toxunulmaz, hörmətli, bəlkə də, müqəddəs olduğunu

bildirməkdir. Beləliklə, həmin qoşa sözün işləndiyi cümlənin məzmunu belədir: “Gəlin otağı (çadırı) uca, qırmızı və müqəddəs bir evin yanında qurulsun, gözəldir” (71, 227). Sözlərin məna çalarlarından bacarıqla yararlanan alimin gəldiyi nəticə olduqca oricinaldır. S. Əlizadə bu mövqeyini müstəqil tərtib etdiyi nəşrdə də qoruyub saxlamışdır (72, 32). Xüsusilə gərdəyin məhz “qırmızı” və “müqəddəs” anlayışları ilə əlaqələndirilməsi maraqlı tapıntıdır və yadda saxlamağa dəyər. Lakin ilk baxımdan bu oxunuş və yozum etiraz doğurur. Birincisi, abidənin əsas mətnində ilk sözlərin “ban al-ala” variantında oxunuşunun mümkünsüzlüyüdür ki, görünür, elə buna görə də “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda abidəni Drezden, Vatikan əlyazma nüsxələri və M.Ergin nəşri əsasında tərtib edib çapa hazırlayan müəllif bəzən daha məqbul bildiyi oxunuş variantları sırasında onu qeyd etməmişdir (73, 37). İkincisi, “uca, qırmızı və müqəddəs” epitetlərinin gərdəyə deyil, hansısa bir evə aid edilməsi deyimnin mənasını məntiqsizləşdirir və dastanda öz əksini tapmış gərdəkqurma adəti ilə təsdiqlənmir. Gəlin həmin prosesi izləyək. “Bamsı Beyrək boyu”nda bu belə əks olunmuşdur: “Oğuz zamanında bir yigit ki, evlənərsə, ox atardı, oxu nə yerdə düşərsə, anda gərdək dikərdi” (73, 57). Bütün oğuz igidləri kimi Beyrək də oxun atıb gərdəyin qurur. Burada diqqəti çəkən ən önəmli fakt odur ki, gərdək məhz yaşayış yerindən aralıda qurulur. Elə buna görə də Beyrək və onun yoldaşları əsir götürülür. Bu qədim el adəti Beyrəyin dəli ozan libasında nişanlısı Banuçiçəyin toy məclisinə gəlməsi səhnəsində Qazan xana müraciətlə söylədiyi soylama parçasında olduqca əhatəli, sanki bir kino lenti kimi göstərilmişdir. Mövcud nüsxə və oxunuş variantlarını təhlilə cəlb etmədən (bu haqda Ş.Cəmşidovun monoqrafiyasında ətraflı danışılır, bax: 20, 180-182) həmin parçanı aşağıdakı kimi bərpa etməyi daha məqsədəuyğun hesab edirik:

Alan sabah durmuşsan,
Ağ ormana girmişsən.

Ağ qovağın budağından
Yırğayıban keçmişsən.
Can bacuğın əgmişsən.
Oqcıgazın (atmışsan,
Otaqcıgazın) qurmuşsan.
Adın gərdək qomuşsan.

Mötərizədə verdiyimiz sözləri nüsxə katibinin üzdənköçürmə zamanı buraxdığı səhvlərdən biri kimi qəbul edirik. Etiraf edək ki, O.Ş. Gökyay nəşrində ilk dəfə belə bir bərpa variantına rast gəldik. Lakin böyük qorqudşünaş gərdəyin qurulma ardıcılığını nəzərə almayaraq “otakuğazın kurmuşsin, okcuğazın atmışsin” variantını irəli sürmüşdür ki, bu zaman əvvəlcə otağın qurulduğu, sonra oxun atıldığı fikri alınır. Gərdəkqurma adətində isə öncə ox atılır, sonra o düşən yerdə çadır qurulur. Əgər mətnə müdaxilə etmədən Drezden nüsxəsindəki yazılışı qəbul etsək, onda “oqcıgazın qurmuşsan” cümləsini başqa bir variantda şərh etmək mümkündür. Təhlil göstərir ki, ilk sözün kökü “oq” olub, -cığaz əzizləmə mənalı şəkilçinin artırılması yolu ilə düzəlmişdir. Buradakı -ın şəkilçisini mənsubiyyət şəkilçisi deyil, arxaik alətlilik–birgəlik hal şəkilçisi kimi qəbul etmək lazım gəlir. “Oq” sözü isə tarixən omonimlik təşkil edib, müxtəlif mənalarda, o cümlədən M.Kaşğari lüğətində qeydə alınmış “evin çatısına qoyulan mil, ox, dirək” (68, Ic., 111) anlamını bildirmişdir. Əgər abidənin dilində də həmin məna əks olunmuşsa, katibi diqqətsizlikdə qınamağa dəyməz. Bu zaman fikir tam aydınlaşır. Beyrək gərdəyin qovaq ağacının budağından düzəlmiş dirəklə qurulduğuna işarə edir. 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. Dastan boyu oğuzların köçəri həyat tərzinə uyğun olaraq məhz alaçıqlarda yaşaması dönə-dönə qeyd olunur. Bu çadır alaçıqların uc hissədən əyilmiş ağac budaqlarının torpağa sancılması yolu ilə qurulması indiyə qədər yayda yaylağa, qışda qışlağa köçən elat camaatının məişətində yaşamaqdadır. Bizim üçün gərdəyin nədən və necə qurulması deyil, harada qurulması faktı daha önəmlidir. Gətirilən hər iki nümunədə gərdəyin yaşayış yerindən uzaqda, bəyin atdığı oxun düşdüyü yerdə qurulması dəqiqliklə əks olunmuşdur. Beləliklə, gərdəyin hər hansı bir ev yanında qurulması fikri özünü doğrultmur. Bu reallıq “Kitab”da verilmiş aşağıdakı nümunələrlə də təsdiqlənir.

“Bamsı Beyrək boyu”nun sonunda Beyrək və onun əsirlikdən xilas edilən otuz doqquz yoldaşının toyu belə təsvir olunur: “Baybörə bəğin oğlanuğu Beyrək Baybican bəğin qızın aldı. Ağ-ban evinə, ağ otağına gerü döndi. Dügünə başladı. Bu qırq yigidiñ bir qaçına xan Qazan, bir qaçına Bayındır xan qızlar verdilər. Beyrək dəxi yedi qız qarındaşını yedi yigidə verdi. Otuz doqquz qız “talelü” “tale”inə birər ox atdı. Otuz doqquz yigit oxunuñ ardınca getdi” (73, 65).

Yaxud, “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nun sonluğunda iki qardaşın evlənməsi belə verilir: “Ulu oğluna dəxi görklü gəlin gətirdi. İki qardaş bir-birinə sağdıç oldular, gərdəklərinə çapub düşdülər. Murada-məqsuda irişdilər” (73, 103).

Buradan belə nəticə hasil olur ki, yaşayış yerindən aralı qurulduğu üçün toy məclisindən sonra gərdəyə atla gedilərmiş. Ona görə də deyimin digər variantlarda oxunuşu bizə inandırıcı görünmür və əvəzində onu “Yañal ala uyanında dikilsə, gərdək görklü” şəklində oxumağı irəli sürürük. Fikrimizi əsaslandırmaq.

Abidənin dilində “gərdək” sözü çox zaman “apalaca” təyini ilə yanaşı işlədilir. Məsələn, “Parasarıñ Bayburd hasarından parlayıb uçan, apalaca gərdəyinə qarşı gələn, yedi qızın umudı, Qalın Oğuz imrəncəsi, Qazan bəgün inağı, Boz ayğırlı Beyrək çapar yetdi” (73, 52).

Parasaruñ Bayburd hasarından uça görgil!
Ap-alaça gərdəyinə gələ görgil (73, 59).

Parasaruñ Bayburd hasarından parlayıb uçan, at alaca gərdəyinə qarşı gələn...(73, 73).

Hətta orfoqrafiya qaydalarının sabitləşdiyi hazırkı mərhələdə həm bitişik, həm də defislə yazılan “apalaca” sifətinin “at alaca” yazılış variantında işlənməsi qeyri-adi görünməməlidir. Bu əski əlifba ilə sürətli yazı prosesində katibin bəzən nöqtələri yerində düzgün işlətməməsi faktı ilə izah oluna bilər və burada S.Əlizadənin düşündüyü kimi “at” sözü (71, 175) nəzərdə tutulmamışdır.

Hörmətli alimin yadda saxlanılmasını məsləhət bildiyimiz belə bir fikrinə tam şərik ki, “apalaca” sifəti gərdəyin düşərli olmasını ifadə edən bədii təyindir. Qırmızı rəng dastanda bütün əlvanlığı ilə öz əksini tapmış qədim toy adət-ənənəsinin vacib elementi kimi çıxış edir. Məsələn:

Beyrək xan dəxi oxın atdı, dibinə gərdəgin dikdi. Adağlusından ərgənlik bir qırmızı qaftan gəldi (73, 57).

Banıçıxək qırmızı qaftanın geydi (73, 64).

Altunluca günlüğün diküb, Qanturalı gərdəginə girüb, muradına - məqsuduna irişdi (73, 86).

Toy günü bəy və gəlinin qırmızı qaftan geyib qırmızı gərdəyə girmələri məhz qırmızının düşərli rəng olması ilə izah oluna bilər. Selcan xatunun Qanturalının tərsliyinə, inadına qarşı etirazını kəskin şəkildə ifadə etdiyi soylamada işlənmiş “al duvağım altından söyləşmədim” (73, 85) cümləsindən də aydın olur ki, gəlin “al” (qırmızı) rəngli duvağa

bürünməlidir. Son dövrlərə qədər el toylarında gəlinin məhz qırmızı gəlinlik paltarı geyinməsi, al duvağa bürünməsi, bəyin boynuna qırmızı parça (xüsusilə xara) doladılması bu qədim inancın yaşantılarıdır. Bu mənada deyimdəki “yañal” arxaik sözünün “parlaq” və “qırmızı” rəngləri ifadə etməsi fikri (73, 207; 109, 304) yerinə düşür. Onun eyni mənalı “ala” sözü ilə (“alaca” sözünün “ala” kökündən və -ca çoxaltma dərəcə şəkilisindən düzəlməsi məlum faktdır) yanaşı işlədilməsi “al qırmızı”, yaxud elə “Kitab”da rast gəlinən “apalaca” anlamının sintaktik üsulla verilmiş digər formasıdır.

Qorqudşünaslıqda “ev yanında” kimi qəbul edilən növbəti sözün “uyanında” variantında oxunmasını iki mühüm amillə bağlayırıq. Birincisi *əlif* və *vav* hərflərinin “ev” sözü ilə yanaşı, -*u*- səsini də ifadə edə bilməsi, ikincisi isə müasir dilimizdə işlənən “uyğun”, “uyğunlaşmaq” sözlərinin kökündə yaşayan qədim “uy-” felinin olması faktıdır. Təhlil göstərir ki, “uyanında” sözü “uy-” fel kökündən, -an feli sifət, -ı mənsubiyyət (-n - bitişdirici samitdir) və -da yerlik hal şəkilçilərindən ibarətdir. Bu qrammatik forma abidənin dili üçün yad səslənmir. Məsələn, “Keçənindən otuz aqça alurdu, keçməyənindən döğə-döğə qırq aqça alurdu” (73, 75) cümləsində işlənmiş feli sifətlər müvafiq kateqoriyalar üzrə dəyişmişdir. “Uy-” arxaik feli “uyğun olmaq” mənasında Əbu Həyyan lüğətində iki dəfə verilmişdir (30, 23). Ən maraqlısı budur ki, həmin arxaik felə “Kitab”ın müqəddimə hissəsində bir neçə sətir sonra rast gəlinir. “Nolaydı bu öləydi, birinə dəxi varaydım, umarımdan yaxşı-uyar olaydı,—der”(73, 38). Nəsil korlayan tərəf kimi xarakterizə edilən qadınların dilindən verilmiş bu cümlədə “uyar” sifəti “uyğun, müvafiq” anlamlarını əks etdirir və bu məna F.Zeynalov - S.Əlizadə birgə çevirməsində də əsas götürülmüşdür (73, 131). Buradan deyimin xalqımızın qədim düşüncə tərzinə istinadən “Al qırmızı uyğunluğunda (müvafiqliyində) qurulsa, gərdək gözəldir” fikrini ifadə etdiyi üzə çıxır.

* * *

**Qarılar dörd dürlüdür:
Birisi soldıran soydur.
Birisi toldıran toydur.
Birisi evin tayağıdır.
Birisi, necə söylərsən, bayağıdır (D-7, 5-7).**

Müqəddimədə mübahisəli oxunuşa və məna açımına uğramış mətn parçalarından biri də belə başlanır.

“Birisi tolduran topdur” cümləsi üzərində xüsusi dayanan T.Tekin deyimdəki qadın tipini xarakterizə edən sonrakı mətn parçasından çıxış edərək yazır: “Bu açıqlama göstərir ki, bu qadın oradan oraya yuvarlanan topa benzedilmişdir” (115, 144). “Tul-” felinin M.Kaşğari lüğətində verilmiş “vur(maq)” mənasına əsaslanan müəllif belə bir nəticəyə gəlir: “İşte kanımca, yuxarıdakı cümledəki kəlimə bu tuldur-filindən yapılmış sıfatdır. Tolduran top deyimi, bəyləce, “vurulan top, oradan oraya yuvarlanan top” tarzında anlaşılmalıdır” (115, 144).

F. Sertkaya da bu əənəyə sadıq qalaraq həmin ifadələri “soldıran sop”, “tolduran top” variantında oxumuş və bu əsasda da şərh etmişdir (113, 115-116).

Həmin deyimin oxunuşunda Drezden nüsxəsini əsas götürən Azərbaycan qorqudşünasları: H.Araslı, F.Zeynalovla S.Əlizadə, Ş.Cəmşidov onu “soldıran (solduran) soy”, “toldıran (tolduran) toy” şəklində bərpa etmişlər ki, bu da ilkin nüsxə variantına tam riayətdən irəli gəlir (70,17;71,33;20,281). Göstərilən deyimin şərhı üzərində ayrıca dayanmasa da, H.Araslının M.Təhmasiblə birgə hazırladığı nəşrdə Bartold tərcüməsinə (“odni – navodəhaə blednostğ naroda, druqie – ostavləühiy presihenie pir”, 124,12-13) əlavə şərh verməməsindən belə bir nəticə çıxır ki, o da həmin yozumla həmfikir olmuşdur. “Kitab”ın mətnşünaslıq problemlərini xüsusi araşdıran Ş.Cəmşidovun həmin deyimlə bağlı heç bir qeydinin olmaması göstərir

ki, tədqiqatçı alim eynilə H. Araslı kimi, buradakı “toy” süzünü müasir mənada qavrayan Bartold yozumu ilə razılaşmışdır. F.Zeynalov-S.Əlizadə birgə nəşrində, eləcə də S. Əlizadənin müstəqil hazırladığı nəşrdə “soldıran soy” birləşməsi “nəsil korlayan” izahında “soy solduran”, “toldıran toy” birləşməsi isə “toy dolduran” şəklində müasirləşirilmişdir (71,131). Beləliklə, hər iki deyimi təşkil edən sözlər, demək olar ki, heç bir fərq görülmədən müasir anlamda başa düşülmüşdür. Əgər dilimizin tarixi qrammatik quruluşunun təhrifi yolu ilə, yəni təyinlə təyinlənən sırasını dəyişməklə formalaşdırılan bu çevirmə olmasaydı, ilk baxışda olduqca cəlbedici görünən mövcud yozum heç də etiraz doğurmazdı. Lakin tarixi-lingvistik materialların müqayisəli təhlili göstərir ki, bu deyim təkcə sintaktik quruluş baxımından deyil, həm də lüğət tərkibinə görə tamamilə başqa formada çevrilməlidir.

Araşdırmalar göstərir ki, mürəkkəb tarixi formalaşma yolu keçmiş bu dastanlar toplusu xalqımızın etnogenezində duran qədim oğuz etnosunun şərəfinə qoşulmuş əvəzsiz sənət əsəridir. Onun sərlövhəsində getmiş “Ala lisani-taifeyi-oğuzan” qeydindən göründüyü kimi türk dilinin oğuz layını nəzərə almadan bu monumental abidəni əslinə uyğun açıqlamaq istənilən nəticəni verə bilməz. Odur ki, bu tipli deyimləri qədim oğuz türkcəsində işlənərək sonradan arxaikləşmiş sözlər kontekstində şərh etmək lazım gəlir. Deyimi təşkil edən cümlələri nəzərdən keçirək:

1) “Birisi solduran soydır”.

Məlumdur ki, ailə iki dirək üzərində, qadın və kişi tərəfin qarşılıqlı bağlılığı əsasında qurulur. Bu tərəflərdən birinin zəifliyi ailənin dağılmasına gətirib çıxarır. “Kitab”ı təşkil edən boyların məzmunu göstərir ki, oğuz zamanında qadına böyük qiymət verilmiş və ailənin saxlanılmasında onun müstəsna xidməti olduğu qabardılmışdır. Qorqud deyimində dörd qrupa ayrılan qadın tiplərindən yalnız biri - evin dayağı

olanı alqışlanmış, digər üç tipi isə qarğışla yad edilmişdir. Deyimlərin əsaslandırılması ilə bağlı verilən ozan şərhindən aydın olur ki, ailəyə - ocağa xor baxan, ev, ər qədri bilməyib yalnız özünü düşünən qadınlar lənətə layiqdir və bunlardan biri də “soldıran soy” kimi səciyyələndirilir. Cümlənin qrammatik quruluşundan göründüyü kimi, “soy” sözü xəbər, feli sifət forması “soldıran” sözü isə təyin vəzifəsində zıxış edir. Yazılı abidlərimizin dilində “soy” sözü “nəsil” mənası ilə yanaşı, həm də “tərəf” mənasında işlənmiş omonimdir. Məsələn,

Yenə düşdi buların artlarınca,
Atın چاپıb səgirdir suylarınca (22, 54).

“Suy” fonetik variantında getmiş bu arxaizm (fars mənşəli “su” sözü ilə məna və yazılış ortaqlığı onun alınma olduğuna əsas vermir) “Dastani-Əhməd hərami”də olduğu kimi abidənin mətnində Qazan xanı səciyyələndirən “Amit soyının aslanı” (73,42, 63,95) birləşməsinin tərkibində də “tərəf” mənasında işlənmişdir. Təəssüflər olsun ki, bu məqamda da əksər tədqiqatçılar tərəfindən “nəsil” kimi mənalandırılan “soy” sözünü “tərəf” mənasında şərh edilmişdir. “Salur Qazan” ifadəsində Qazanın mənsub olduğu nəsil-tayfa adının təkzibedilməz şəkildə verildiyi şübhəsizdir. Bu müqayisədə “Amit nəslinin aslanı” yozumunun məntiqsizliyi göz qarşısındadır. Dastanda “Qaracugun qaplanı”, “Amit soyının aslanı” kimi dəyərləndirilən Ulaş oğlu Salur Qazan vətən torpağının qüdrətli sərkərdəsi kimi öyülür. “Qaracug” kimi “Amit” sözü də tarixi toponimdir və “soy” sözü ilə yanaşı işləndikdə o heç də “nəsil” yox, “tərəf” mənasını ifadə edir.

Diqqəti cəhət odur ki, “soy // suy” sözü müasir canlı xalq danışığı dilində də “tərəf” mənasını hələ də saxlamaqdadır. Məsələn, “Bir suyu filankəsə oxşayır” deyimində “tərəf” anlamı daşlaşmış şəkildə yaşamaqdadır. Beləliklə, “solduran soy” deyimində bəzi qadınların ailənin “solduran” tərəfi olduğu ön plana çəkilir. “Solduran” sözü bu

məqamda “zəiflədən”, “cılızlaşdırən” mənasında işlənmişdir. “Azal(maq)”, “zəiflət(mək)” mənalı “sol(maq)” felinə (126, 508) - dur təsirlik və –an feli sifət şəkilçisinin əlavəsi ilə düzəldiyi aydın sezilir.

Beləliklə, “solduran soy” ifadəsi ilə gizləncə yerindən durub, əl-üzünğ yumadan doqquz bazlamac ilə bir küvələk yoğurt gəvəzləyən naşükür qadın tipi ümumiləşdirilmişdir ki, həm qrammatik quruluş, həm leksik tərkib baxımından onu “(ailəni) zəiflədən, cılızlaşdırən tərəf” kimi yozmaq daha inandırıcı görünür.

2) “Birisi toldıran toydur”.

Cümlənin azıqlanmasında azar rolunu oynayan “toldıran toy” ifadəsi də tarixi leksikanın süzgəcindən keçirildikdə öz həqiqi mənasını tapmış olur. M.Kaşğari lüğətində yalnız oğuzca işlənmiş belə bir ifadə qeydə alınmışdır: “Tuy tuldradı- xalq hər yandan dağıldı” (68, 383). Buradan belə məlum olur ki, “toy” sözünü fonetik variantı kimi verilmiş “tuy” sözü “xalq, kütlə” anlamını daşıyır. “Tolduran” sözü isə “toldradı” (əslində transkripsiya “tolduradı” şəklində olmalıdır) felinin başlanğıc forması olan toldur- sözünün feli sifət formasıdır.

Deməli, “tolduran toy” “dağıdan xalq, tayfa” anlamındadır. Bu deyim tərzə xalqımız üçün səciyyəvidir. Belə ki, indi də canlı xalq dilində “qadın tayfası, zənən xeylağı” ifadəsi geniş işlənməkdədir. “Tolduran toy” deyimində “dəprətinə” yerindən durub əl-üzünü yumadan obanı o ucundan bu ucuna, bu ucundan o ucuna gəzən, dedi-qodu dinləyən, günortadan sonra evinə qayıtdıqda yiyəsiz qalmış həyat-bacasını oğru köpəklə dananın talan etdiyini görüb qonçularını günahkar bilən qadın tipi ümumiləşdirilmişdir. Müdrik ozan belələrini “dağıdıcı tayfa” adlandırmaqda nə qədər haqlı olduğunu verdiyi şərhə əsaslandırır. Maraqlıdır ki, “toy” arxaizmi Vatikan nüsxəsində eyni mənalı “tulp” sözü ilə əvəzlənmişdir. Ə. Həyyan lüğətində türk mənşəli həmin söz “güruh” kimi (30, 41) açıqlanmışdır ki, bu da deyimin izahında düzgün seçimdə olduğumuzu göstərir.

Qorqudşünaslıqda mübahisə obyektinə çevrilmiş arxaizmlərdən biri də dırnaqda verdiyimiz “dəprətinçə” sözü ilə əlaqədardır. Tədqiqatçı alim M. Nağısoylu bu sözün oxunuşu və yozumu ilə bağlı fikir ziddiyyətlərini görüb ayrıca məqalə ilə çıxış etmişdir (80). Odur ki, mövcud baxışları qısaca xatırlatmağı lazım bilirik. O.Ş. Gökyay bu arxaizmi “depdenince” (109, 3) variantında oxusa da, imla şəhvi ola biləcəyini düşünərək qarşısında sual işarəsi qoymuş və “silkinib qalkınca” mənasında açıqlamışdır (109, 193-194). M.Ergin “depidine” variantında (106, Ic, 76) oxumuş, “tepretmek, kımıldatmak, sarsmaq” mənalarında (106, II c., 83) şərh etmişdir. F. Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində “dəpdincə” fonetik tərkibində (71, 33) oxunaraq şərhdə ““dümsükləyincə” mənasındadır” nəticəsinə (71, 228) gəlinsə də, çevirmədə nəzərə alınmamış və “tərpəninçə” kimi yozulmuşdur (71, 131). Ş.Cəmşidov “dəp-danca” kimi (20, 282) oxusa da, mənasını açıqlamamışdır. Lakin M.Nağısoylunun verdiyi məlumatlara görə, qocaman tədqiqatçı “sübh tezdən” mənasını düşünmüşdür. M.Nağısoylu isə həmin sözü “dipdincə” variantında oxuyaraq “dinməzcə, sakitcə” kimi müasirləşdirmişdir (80,237).

Bir məqaləmizdə bu sözü “dəpidincə” variantında (46, 47-48) oxusaq da, Drezden nüsxəsinin ensiklopedik nəşrdəki surəti ilə tanışlıq yuxarıda göstərilən variantı irəli sürməyə əsas verdi.

Sözsüz, hər bir oxunuş variantı müəyyən elmi əsasla söykənir. Yalnız Drezden nüsxəsinə düşmüş bu arxaizmin oxunmasında üçüncü hərfin *dal*, yoxsa *re* hərfi olması mübahisəlidir. Bizcə, bu söz həm abidənin dilində, həm də M.Kaşğari lüğətində müstəqil işlənmiş “təp-//dəp-” felindən (68,II c., 33) törəmiş “dəprət(mək)” felinin -incə şəkilçili feli bağlama formasıdır. Müasir dilimizdə metateza – səsdəyişməsi hadisəsinə uğrayaraq “tərpət(mək)” fonetik tərkibində yaşayan bu söz yenə də M. Kaşğari lüğətində omonim söz kimi “tərpətmək”, “qımıldatmaq”, “hücum etmək”, “sıçratmaq” mənalarında “tərpətmək” variantında verilmişdir (68, II c., 316-317).

İrəlində göstərdiyimiz kimi, buradakı qadın tipləri müqayisəli şəkildə əməllərinə görə qruplaşdırılaraq səciyyələndirilir. Belə ki, “solduran soy” tipli qadınlar “sapadınca”, yəni F. Zeynalov–S. Əlizadə nəşrində izah olunduğu kimi, hamı yuxuda ikən gizlincə, oğrunca, xəlvəti durub yalnız özünü düşünərək pis niyyət güdürlərsə, “tolduran toy” tipli qadınlar “dəprətinca” yerindən durub xislətinə məxsus işlər dalınca yollanırlar. Drezden nüsxəsində dördüncü hərfi *te* və *nun* kimi oxumaq mümkündür. Əgər “dəprətinca” oxunsa, kiminsə təsiri ilə yuxudan ayılması, oyadılması fikri aşılır. Vatikan nüsxəsində həmin söz buraxılmış, əvəzində “kuşluk uyhudan oyanır kalkar” (106, Ic.,76) cümləsi verilmişdir. “Kuşluq //quşluq” deyildikdə səhərlə günüorta arasındakı vaxt, yaxud “günəş doğduqdan iki saat sonrakı vaxt” (30, 44) nəzərdə tutulur. Elə isə az qala günüortaya qədər yatan qadınları necə yuxudan ayılmaq olar? Təbii ki, yalnız acıqlanmaqla, üzərinə qıcanmaqla. Müşahidələrimiz göstərir ki, “dəp(mək)” feli “hucum etmək”, “vurmaq” mənasında dəfələrlə işlənib. Məsələn:

Taş Oğuz bəgləriylə Dəli Tondar sağdan dəpdi. Cılasun yigitlərlə Qaragünə oğlu Dəli Budaq soldan dəpdi. İç Oğuz bəgləriylə Qazan dopa dəpdi (73, 52).

Endi bir yigit bunı dəpdi. Dəpdikə böyüdü (73, 90) və s.

Müasir dilimizdə “üzərinə qıcanmaqla acaqlanmaq” mənalı “təpinmək” feli də bu arxaik fel kökündən yaranmışdır. Abidənin dili üçün xarakterik t~ d müvaziliyinə uyğun olaraq “dəprətinca” səs tərkibində işlənmiş bu sözün “acıqlanınca”, “üzərinə qıcanınca” mənalarını ifadə etdiyini düşünürük.

Beləliklə, deyim və onun şərhı məntiqi baxımdan bir-birini tamamlayır.

QƏDİM OĞUZ MƏSƏLİ

Əyəgülü ulahr, qabırğalı böyür (D – 15,7; D – 256,5).

Tədqiqat göstərir ki, abidənin dili yüzilliklərin həyat sınağından çıxmış hikmətli deyimlərlə zəngindir. Həmin deyimlər “Kitab”ın müqəddiməsində oğuz elinin böyük bilicisi Dədə Qorquda məxsus soylamaların tərkibində və bütün boylar üzrə səpələnərək müəyyən bir fikri gücləndirmək, hadisələrə məntiqi çalar vermək məqsədilə işlədilmiş atalar sözü və məsəllər şəklində əks olunmuşdur. Bunlardan bir qismi öz işləkliyini itirməyərək eynilə günümüzə qədər yaşamaqdadırsa, bir qismi leksik tərkib baxımından müəyyən dəyişikliyə məruz qalmış, bir qismi isə tamamilə arxaikləşərək dildən çıxmışdır. Tərkibində arxaik sözlər işlənməsinə baxmayaraq, aydın və anlaşıqlı mənaya malik “At qulağı saq olur”, “Dərin olsa baturdur, qalabalıq qorxudar”, “At işlər, ər ögünər”, “Yayan ər in umuru olmaz”, “Bu dünyanı ərənlər əqlə bulmuşlardır”, “Ögünməklə övrət ər olmaz”, “Padşahına ası olanın işi rast gəlməz”, “Arı könlüdə pas olsa, şərab açar”, “Aslan ənigi yenə aslandır” və s. tipli atalar sözləri ilə müqayisədə elə deyimlərə də rast gəlmək olur ki, onların oxunuşu və açımı həmişə mübahisə obyektinə çevrilmişdir.

Azərbaycan qorqudşünaslarından akad. H.Araslı ilk sözü “iyəkülü” şəklində oxuyaraq (70, 21, 135) atalar sözünün birinci komponentini “ilk uşaq boy atır” kimi mənalandırmışdır (70, 21). F. Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində isə bu söz “iyəgülü” kimi oxunmuş və deyim “yiyəsi olan yekəlik, qabırğalı böyüyür” variantında açıqlanmışdır (71, 134, 229). Həmin oxunuş “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda da saxlanmışdır (73, 40, 99). Qədim oğuz məsəli kimi dəyərləndirilən bu aforistik ifadənin ikinci hissəsi canlı dilimizdə “arxalı (arxası, dayağı olan) böyüyər” mənasında indi də işlədilməkdədir. Tamamilə dildən çıxmış ilk komponentin mənə açımı, görüldüyü kimi, fərqli variantlarda çözülmüşdür ki, bunlardan heç biri inandırıcı səslənmir. “İyəgü” kimi oxunan sözün “yiyə” mənasında işlənməsi tarixi faktlarla təsdiq

olunmur. Görünür, tanınmış alimlərimiz “iyə” sözü ilə “iyəgü” sözünü qarışdırmışlar.

Akad. V.V. Bartoldun tərcüməsindən (“i koqo estğ rebra, tot pod-nimaetsə, u koqo estğ xrəhi, tot vıastaet”, 129, 17-18) belə çıxır ki, ilk komponent düzgün oxunub mənalandırılmamışdır. Bunu həmin tərcüməyə şərh yazan H. Araslı, M. Təhmasib kimi müqəddir alimlərimiz xüsusi qeyd etmişlər: “Aydın deyil ki, “u koqo” və “xrəhi” sözləri haradan alınıb?” (124, 166).

Mövcud oxunuş variantlarını tutuşdurub ayrıca şərh yazan Ş. Cəmişidov isə həmin deyimin ilk sözünü bir neçə variantda: “əyəgülü” (20, 44), “eyəgülü” (20, 285), “əygülü” (20, 404) şəklində transkripsiya etmişdir.

“Kitab”ın dilində cəmi 2 dəfə işlənən bu sözün müxtəlif variantlarda oxunmasının özü təəccüb doğrurur. Qocaman alimin qədim lüğətlərə əsasən bu dəfə “eyekülü” kimi transkripsiya etdiyi arxaizmin “böyür (yan)”, “qabırğa”, “ulalmaq” felinin isə “inkışaf etmək, böyümək” mənalарını daşdığını göstərsə də, sonda belə bir nəticəyə gəlir: “Cümlə üzvlərinin daxili uzlaşma xüsusiyyəti və sözlərin hərfi sırasındakı müqayisə oxşarlığına görə həmin atalar misalını indiki ifadə ilə “peyvəndlər boy atır, qabırğalı böyüyür” şəklində anlamaq olar” (20, 112-113). “Peyvənd” mənasının bu ifadəyə necə calaq edilməsi özü bir müəmmadır.

Bununla belə, əlavə şərhə müəllif onu “eyni mənalı, arxaik və müasir deyimli olmaqla iki variantlı atalar misalından ibarət bir söz qrupu kimi” (20, 255) dəyərləndirməsi bizim üçün olduqca əhəmiyyətlidir. O.Ş. Gökyay göstərilən kəlamı “eyegülü ulalır, kapurğalı böyür” variantında oxumuş (109, 6, 126) və verdiyi sözlükdə “eyegü” “kabırğa”, “eyegülü” sözü isə “kaburğalı, kaburğası olan” mənasında (109, 207) izah olunmuşdur.

Böyük tədqiqatçı deyimi müasir mənada “İgə kemigi olan her varlık gelişir, kabırğalı olanlar da büyür” variantında çevirmişdir (fakt buradan götürüb: 119, 280).

M.Ergin deyimi “eyegülü ulalur, kapurğalu büyür” kimi oxuyaraq (106, Ic, 81, 226) “eyegü” arxaizmini “kabırğa” (106, II c, 108) “ulal-” felini isə “böyümək, gelişmək, yetişmək” kimi (106, II c, 301) açıqlamış və “her gemikli gelişir, kabırğalı böyür” (119, 280) variantında müasirləşdirmişdir.

Bu atalar sözünün oxunub-mənalandırılması ilə bağlı geniş təhlil aparan V.Zahidoğlu M. Kaşğari lüğətinə əsasən “eyegü” kəlməsini “her hayvanın eyegisi, eye kemigi” kimi, “ulal(maq)” felini isə “artmaq, çeki və hacimde artmaq” kimi əsaslandırmağa çalışaraq deyimi “Hayvan (enine) artar, insan boy atır, yüksəlir” kimi şərh etmişdir (119, 280). Demək olar ki, S.Tezcanın araşdırmasında da eynilə həmin nəticəyə gəlinmişdir: “Hayvan (eyegülü) irileşir, insan (kaburğalı) boy atır”(117, 76).

Deyimin məntiqi axarına diqqət yetirdikdə onun qəribə bir konstruksiyada verildiyi üzə çıxır. Belə ki “əyəgülü ulalır” fikri “qabırğalı böyür” modelində yenidən təkrarlanır. Maraqlısı da budur ki, ilk cümlə oğuzca, sonrakı isə qıpçaqcadır. Abidənin oğuz qatı daha qədimdir. Görünür, bu deyim ilk variantda, yəni əsərin formalaşdığı və ilk dəfə yazıya alındığı oğuz türkcəsində “əyəgülü ulalır” şəklində qısa və yığcam ifadə olunmuş, əsərin üzü köçürüldüyü sonrakı mərhələlərdə isə daha anlaşıqlı çağdaş variantında qarşılığı ilə birgə verilmişdir. Ə. Dəmirçizadənin oğuz- qıpçaq müvaziliyi kimi onlarla söz, qrammatik forma əsasında şərh etdiyi bu fikir (23, 23-34) göstərilən cümlə modelində də öz əksini tapmışdır.

Araşdırma göstərir ki, “əyəgü” arxaizmi M. Kaşğari lüğətində “yan”, “çadırın yanı”, “dağın ortası, yoxuş hissəsi” (68, III c., 171), “hər heyvanın kürək hissəsi” (68, IIIc, 171) və ümumilikdə, “qabırğa” (68, IIIc., 367) mənasında işlənmişdir ki, bu da bütün bədən üzvlərinin adı

kimi çoxmənalılıq qazanması ilə əlaqədardır. Bu sözə “qabırğa” mənasında bir çox türk dillərində rast gəlinir (136,257; 140, Ic., I h., 721). Deməli, “əyəgü” sözünü V. Zahidoğlunun düşündüyü kimi yalnız heyvanla bağlamaq düzgün deyil. “Ulal (maq)” feli isə “böyü(mək)” mənasında işlənmiş sözdür və ara-sıra klassik ədəbiyyatımızın dilində də işlənmişdir. Məsələn:

Küçüklükdən bilə ulalmış idi,
Güləndamın xuyunu almış idi (22, 41)

Sən yaman cəhl içində qalmışsan,
Ayın öz başına ulalmışsan (33, IIc., 245).

Təbii ki, burada “enlən(mək)” mənə çalarının izini axtarmağa dəyməz. Etimoloji baxımdan “əyəgü” sözü “əyər” (yəhər), “əyin” və “əyri” sözlərinin mənşəyində duran “əy-” fel-ad sinkretik kökünə -əgü (-ağu) şəkilçisinin artırılması yolu ilə düzəlmişdir. Bu üsulla düzəlmiş “buzağu” (buzov) və “buqağu” (buxov) sözlərinə abidənin mətnində rast gəlmək olur:

“Buğa-buğa” dedikləri qara inək buzağısı degilmidir? (73, 82).
Ağır buqağu topucağıñ dögər, degil! (73, 71)
Ağır buqağu topucağun dögər deyəyinmi? (73, 72).

“Ulal(maq)” feli isə “böyük” mənasında işlənən “ulu” sifəti ilə eyni mənşəli olmalıdır, ya da həmin sözə -al şəkilçisinin artırılmasından yaranmalıdır (müqayisə et: sarı –saral(maq)).

ƏSKİ İNANCLAR

**Qara qıyma gözlərin uyxu almış, ağıl axı,
On ikicə sünücünün ören olmuş, yığışur axı,
Tanrı verən tatlı canın seyranda imiş, anıd axı.
Üz-gözündə canın varsa, oğul, xəbər maña!
Qara başım qurban olsun, oğul, saña! (D-27,4-7).**

“Dirsə xan oğlu Buğac boyu”ndan götürülmüş bu soylama parçasının ikinci misrasının əksər, üçüncü misrasının isə sonuncu sözlərinin oxunub açıqlanmasında fikir müxtəlifliyi nəzərə çarpmaqdadır. “Kitab”ın gözəl bilicilərindən M.Ergin Drezden və Vatikan nüsxələrini müqayisəli təhlilə cəlb edərək həmin misraları:

“Ol ikicə sünücünün ören olmuş, yığışır ahı,
Tanrı verən tatlı canın seyranda imiş, anıt ahı.”
şəklində oxumaqla (106, I c., 88) daha düzgün variantı ortaya qoymuşdur.

O.Ş. Gökyay:

On iki inçə sünücünün özün almış bağşur ahı
Tanrı verən tutlu canın seyranda imiş, indi ahı (109, 11),

H.Arslı:

On ikicə süküciyin ören olmuş, yığışır axı...
Tanrı verən dadlı canın seyrandaymış indi axı (70, 26),

F. Zeynalov - S. Əlizadə:

Ol ikicə sünücünün uzun olmuş yığışır axı,
Tanrı verən tatlı canın seyranda imiş endi dəxi (71, 42),

Ş.Cəmşidov isə:

Ol ennicə sinəciğin
Uzun olmuş yığışar axı.
Tanrı verən datlı canın
Seyrandaymış indi, axı (20, 292)

variantında oxumuşlar.

Drezden nüsxəsinə üstünlük verən S.Əlizadə “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda 1988-ci il nəşrində irəli sürdüyü (71, 39) yuxarıdakı varianta qayıtmışdır ki, bu da soylamanın mahiyyətini anlamaqda çətinliklər yaradır.

Məlumdur ki, soylama ov zamanı qırx namərdin hiyləsi ilə atası tərəfindən oxlanaraq bir dərənin içində huşunu itirmiş Buğacın başı üzərində göz yaşı axıdan ananın dilindən söylənilmişdir. Burada yeganə övladını itirmək qorxusunu yaşayan ananın dərin iztirabları fonunda ölümə bağlı qədim oğuz inanclarının əksini görürük. H.Arashlı, O.Ş.Gökyay və M.Ergin oxunuşuna etiraz edən S.Əlizadə: “Mətdəki təsvirə görə, ana oğlunun yaralı bədənini oxşayıb ağlayır. Ona görə də Buğacın uzun qollarını - ayaqlarını əzizləyərək deyir ki, “O iki ayaqların uzun idi, indi niyə yığışır?...” yozumunu irəli sürür (71, 230). Mətdəki “örən” arxaizmini M.Kaşğarının “Divani lüğət-it-türk” əsərinə əsasən, “hər şeyin pisi, dağılanı, xarab olanı” mənasında doğru-düzgün şərh edən A.Rəhimoğlu bu çevirmədəki ziddiyyəti – “o uzanmış qol-qıçını yığışdır” hökmü ilə “o iki ayaqları uzun idi, indi niyə yığışır?” sualı arasındakı məqamı mənə anlaşılmazlığı kimi dəyərləndirməkdə tam haqlıdır (85, 304). Şübhəsiz, burada oxla vurulan Buğacın sümüklərinin dağılıb parçalanmasından danışılır, lakin misranın tam açıqlanması üçün onu təşkil edən bütün sözlərin semantikasının şərh edilməsi olduqca vacibdir.

Öncə “on ikicə sünücük” birləşməsinə nəzərdən keçirək. Bizcə, bu ifadə qədim oğuz təfəkkürünün say sistemi ilə bağlı inanclara işıq saçır. Görünür, bir çox xalqlar kimi qədim türklər də on iki rəqəmini tamlıq rəmzi kimi işlətmişlər. İlin on iki aydan ibarət olması və bu rəqəmdən

sonra gələn rəqəmin nəhs hesab edilməsi həmin əski inanclara söykənir. Bu inanc oğuz etnosunun formalaşmasında əsas rol oynayan Boz oq, Üç oq birliklərinin hər birinin on iki tayfadan ibarət olması ilə bağlı əfsanəvi görüşlərdə də öz əksini tapmışdır. Bu mövqedən yanaşdıqda insana da Tanrının yaratdığı bütöv, kamil bir varlıq kimi baxan oğuzların onun quruluşca on iki sümükdən ibarət olması düşüncəsinə gəlmələri məntiqi görünür. Bəzi tədqiqatçıların “ol ikicə” (-cə qüvvətləndirmə ədatıdır) şəklində verdikləri bu söz istər Drezden, istərsə də Vatikan nüsxəsində açıq-aydın oxunur (Tanınmış dilçi T.Tekin araşdırmasında da bu variant verilmişdir, bax: 115, 146-147). Qədim oğuz bədii təfəkkürünün ən möhtəşəm abidəsi sayılan “Dədə Qorqud kitabı”nın məhz on iki boy əsasında tərtibi də təsadüfi xarakter daşımayıb, bu inanca istinad edir. Odur ki, qorqudşünaslıqda ara-sıra söylənilən “Kitab”ın daha çox boyu əhatə etməsi fikri bu inanca zidd olduğu üçün inandırıcı görünmür. Hər halda, abidənin dilində işlənmiş üç, yeddi, doqquz, qırx rəqəmləri kimi, on iki rəqəminin də qədim inanclarla bağlılığı təkzib edilməz faktdır.

Sonra gələn “örən” sözü haqqında dilçi alim A.Rəhimoğlunun araşdırmasına yuxarıda istinad edilmişdir. Burada yalnız bir məqamı dəqiqləşdirmək istərdik. Ulu dilçi M.Kaşğari “örən” sözünə verdiyi şərhə onun fars mənşəli “viran” sözü əsasında yarandığını ehtimal edir (111, I c., 76). Müasir dialektlərimizdə “pis, xarab” (8, 351), Türkiyə türkcəsində isə “xaraba, dağılmış qala” (139, I c., 2h., 1219) mənasında işlədilən bu qədim söz “Örənqala” toponimində də yaşamaqdadır. Təhlil göstərir ki, “örən” sözünün “viran” fars sözü ilə oxşar yazılışı və məna yaxınlığı türk dillərinin kamil bilicisi M.Kaşğariyə onun mənşəyi haqqında belə bir fikri söyləməyə əsas vermişdir. Lakin hər iki sözün müasir türk dillərində işlədilməsi və fərqli deyilişi onların mənşəcə müxtəlif söz köklərindən rişət tapdığını söyləməyə imkan yaradır. Ümumiyyətlə, əski əlifba ilə eyni yazılışa və oxşar məna çalarlarına malik bu tipli türk və ərəb-fars mənşəli sözlərin fərqləndirilməsinə

həssas dilçinin lüğətində də rast gəlmək olur. Məsələn, “sərt, güclü” mənasını ifadə edən arxaik “kadır” türk sözünün “qüdrətli” mənasını ifadə edən “qadir” ərəb sözü ilə yaxınlığını “bu kəlmə ərəbcəyə uyğun durmuşdur” (111, I c., 364) fikri ilə ümumiləşdirən Kaşğari onları mənşəcə ayırmışdır. Təsadüfi dil faktı kimi rast gəlinən belə hadisələrdən biri də “örən” və “viran” sözləri ilə əlaqədardır. Elə həmin lüğətdə B. Atalayın “öri” fonetik variantında oxumağı məsləhət bildiyi “cürü(mək)” mənalı qədim “öri-//üri-” felindən bəhs olunur (111, III c., 252-253). Əsasən ağacla bağlı işlədilmiş bu sözün ilkin olaraq “dağılmaq” mənasını bildirməsi fikrindəyik. Görünür, lüğətin yazıldığı dövrdə artıq arxaikləşməkdə olan “örü-” feli məna daralmasına məruz qalaraq ağacın içindən dağılması ilə bağlı “çürümək” mənasını daşımışdır. Odur ki, “örən” və “öri” sözlərinin eyni mənşədən – “dağılmaq” mənasını ifadə edən “ör-” fel kökündən törəndiyini zənn edirik. Hər halda, sözün hansı mənşədən törəməsindən asılı olmayaraq, “dağılı, xarab, pis” anlamını bildirməsi mühüm faktdır.

Cümlədəki növbəti sözə – “yığışır-” felinə gəlincə, onun “yığışdır, bir yerə topla, cəm elə” mənasında işlədilməsi şübhəsizdir. Müasir dilimizdəki “tapşır-” fel formasına uyğun olaraq “yığışır-” sözü də -şır sözdüzəldici şəkilçisinin köməyi ilə yaranmışdır. Beləliklə, misranın mənasını “ön iki sümüyün dağılı olmuş, bir yerə topla” kimi qavramaq olar.

Soylamadakı üçüncü misranın “Tañrı verən tatlu canuñ seyranda imiş, anıd axı” variantında oxunuşu da qədim oğuz-türk inancına qaynaqlanır. Məlumdur ki, dual təfəkkürə malik qədim türklər insanın bədən və ruhdan ibarət olmasına inanmışlar. Odur ki, onlar ölümü ruhun bədəni tərk etməsi kimi dərk etmişlər. “Ayrılmaq”, “parçalanmaq” mənasını daşlaşmış şəkildə semantikasındakı saxlayan “ölmək” feli (bax: 49, 72-73) bu düşüncənin izlərini indi də yaşatmaqdadır. Soylamanın məzmun kontekstinə bir daha diqqət yetirək. Torpağa uzanmış oğlunu yaralı görən ana ona qara qıyma gözlərini açmağı, dağılmış, boşalmış

sümüklərini bir yerə yığışdırmağı, seyrana, gəzməyə çıxmış ruhunu, huşunu özünə qaytarmağı, üz-gözündə canlandırmağı xahiş edir. “Anıt-” feli kontekstdə məhz “canlandırmaq” mənasında işlənmiş arxaik sözdür. M.Kaşğari onun “hazırlamaq” mənasını bildirdiyini göstərir (111, I c., 215). Radlov lüğətində də bu məna əks olunmuşdur (139, I c., I h., 235).

Verilmiş misrada “anıt-” felinin bu mənanı daşıdığı açıq-aydın duyulur, çünki “canlandırmaq” “hazır olmaq” anlamının bir üslubi çalarlarıdır, sinonimidir. Bu arxaik fel abidənin “Bamsı Beyrək boyu”nda eyni mənada işlədilmişdir. Banıçiçəyi qardaşı Dəli Qarçardan istəməyə gələn Dədə Qorqudun onun acıqlanmasını görüb qaçması səhnəsində belə bir epizod verilmişdir: “Dədəyi qova-qova Dəli Qarçar on yelək yer aşurdu. Dədə Qorquduñ ardından Dəli Qarçar irdi. Dədəniñ anısı anıtdı. Tanrıya sıqındı. İsmi-əzəm oqıdı” (73, 56). Göründüyü kimi, Dəli Qarçarın qorxusundan Dədə Qorqudun huşu başından çıxır. Ancaq son məqamda ölüm təhlükəsini hiss edən Qorqud Ata özünü cəmləyərək Tanrıya iman gətirir. Burada işlənmiş “anısını anıtdı” ifadəsi islamdan qabaqkı dünyagörüşü əks etdirən deyimdir. S.Əlizadə birinci deyimdən fərqli olaraq onu əslinə uyğun variantda – “Dədənin yaddaşı canlandı” formasında (71, 154) çevirməklə digər qorqudşünasların səhvini düzəltmişdir. Belə ki, M.Ergin “anı” sözünü “heyvət, şaşqınlıq”, “anıt-” felini isə “şaşımaq” kimi anlamış və hər dəfə də bu mənalandırmaya tam əmin olmadığını bildirmək üçün qarşısında sual işarəsi qoymuşdur (106, II c., 17).

Gökyay bu deyimin “tutulub kalmak”, “şaşıp kalmak” (109, 164), Bartold “qorxudan ağılı itirmək” (“lişilsə sil ot straxa”, 129, 37), Ş.Cəmşidov isə cümləni “Dədənin usu ünəndi” şəklində oxuyaraq “Dədənin ağılı yerindən oynadıldı” kimi izah etmişlər (20, 161-162). Ağılı itirən insanın Tanrıya sığınması məntiqi səslənir. Burada ağılı deyil, məhz huşunu itirən Dədənin yenidən onu canlandırmasından söz açılır. Hər iki sözün “zıkr etmək, yada salmaq” mənasını bildirən “an(maq)” felindən (30, 22) törəndiyini güman edirik. -ı feldən ad

düzəldən şəkilçi ilə düzəlmiş “anı” ismi “huş, yaddaş” mənasındadırsa, -ıt fəldən fəl düzəldən şəkilçisi ilə düzəlmiş “anıt-” fəli “yada salmaq”, “hazırlamaq”, “canlandırmaq” anlamındadır.

Həmin ifadə “Andıran anıq, qurbağa tanıq” (82, 29) qədim oğuz məsəlində də S.Əlizadənin verdiyi yozuma uyğun gəlir. “Canlandıran huşdur (yaxud ruhdur), qurbağa da şahiddir”. “Kitab”dakı “anı” sözünü bu məsəldəki “anıq” sözünün son samitini itirmiş fonetik variantı kimi də qəbul etmək olar. Türk mənşəli çoxhecalı sözlərdə “q”, “k” samitlərinin söz sonunda düşməsi məlum faktdır və soylamadakı “sünüçigəz” sözü də bu fonetik hadisəyə uğramışdır.

Beləliklə, ruhun görünməzliyini incə bir yumorla əks etdirən bu məsəl abidədəki fikirlə tam səsləşir. Təəssüflər olsun ki, “anısını anıtmaq” ifadəsini düzgün şərh edən S.Əlizadə soylamadakı “anıt(maq)” felini “endi” şəklində oxumaqla bu qədim inancı təhrif etmişdir. Digər tərəfdən, həmin oxunuş soylamadakı cümlənin qrammatik quruluşuna da xələl gətirir. Belə ki, istər birinci misradakı “açgil”, istər ikinci misradakı “yığsır”, istərsə də üçüncü misradakı “anıt” fəlləri ananın xahiş və yalvarış tərzini ifadə edən bir üslubda – felin əmr formasında verilmişdir ki, şühudi keçmiş zaman formasında olan “endi” oxunuşu bu üslubi çaları pozur. Eyni zamanda, misraların sonunda təkrarlanan “axı” ədatının bu deyim tərzini qüvvətləndirməsi də nəzərə alınmalıdır.

Nəhayət, soylamada ananın israrla “üz-gözündə canın varsa, oğul, xəbər maña!” və “ol gövdəndə canın varsa, oğul, xəbər maña!” (73, 42-43) misraları müşahidələrimizin doğru olduğunu, yəni mətnin bədəni tərk etmiş ruhun yenidən canlandırılması kimi qədim inanca əsaslandığını təsdiq edir.

Yekunda həmin soylamadakı fikrin açıqlanması ilə bağlı S. Tezcanın da maraqlı araşdırma aparması faktını da xatırlayıb (116, 99-104) müqayisədə bizim yozumun məzmunla daha uyarlı olduğu düşünürük.

ULAŞ OĞLU SALUR QAZAN

Bir gün Ulaş oğlu, Tulu quşuñ yavrusu, bezə miskin umudı, Amit soyınuñ aslanı, Qaracuğın qaplanı, qoñur atın iyəsi, xan Uruzuñ ağası, Bayındır xanıñ güyəgisi, Qalın Oğuzuñ dövləti, qalmış yigit arxası Salur Qazan yerindən durmuşdu (D- 35,11-13, D- 36, 1-2).

“Kitab”ın baş qəhrəmanı Qazan xanın soykökünü, əsil-nəcəbətini, yerini-yurdunu, cəmiyyətdə tutduğu mövqeyi və s. xarakterizə edən bu ifadələr içərisində “tulu quşuñ yavrusu”, “bezə –miskin umudı”, “Amit soyınuñ aslanı” , “Qalın Oğuzuñ dövləti”, “qalmış yigit arxası” kimi bədii təyinlərin oxunub açıqlanması da fikir ayrılığı yaradan məqamlardan sayılır. Doğrudur, “Kitab”ın arxaik leksikasının açıqlanmasında məqsədyönlü tədqiqatlar aparan V.Zahidoğlu “bezə-miskin umudı” ifadəsindəki “bezə” sözünün şərhilə bağlı mübahisələrə birmənalı şəkildə nöqtə qoyaraq “zəifləmək” mənalı “bez-” felindən yarandığını sübut etməklə “ “bezə” sözü türk mənşəlidir və miskin sözünə yaxın “fağır, zəif, kimsəsiz” mənası ifadə edir” qənaətinə gəlmişdir (99, 9-11). “Əyəgülü ulalır, qabırğalı böyür” məsəlində olduğu kimi, daha əski sözün müasir qarşılığının verilməsi yolu ilə yaranmış “bezə-miskin” birləşməsinin bu cür izahı tam inandırıcıdır və dastandakı leksik əvəzlənmə prosesinin mahiyyətinə uyğun şərh olunmuşdur.

“Amit soyınuñ aslanı” birləşməsinə “Amit” toponimik adına və “tərəf” mənalı “soy” arxaizminə görə “Amit tərəfin aslanı” kimi açıqladığımız üçün digər ifadələr üzərində daha ətraflı dayanmağı lazım bilirik.

Tulu quşuñ yavrusu.

Abidənin dilində üç dəfə işlənmiş bu söz birləşməsinin (D-35, 11; 110-4; 205-3) qədim görüşlərlə bağlı olduğu duyulmaqdadır.

Görünür, elə bu səbəbdən də qorqudşünaslıqda “tulu quş” adının açımı ilə əlaqədar qəti fikrə gəlinməmişdir. O.Ş. Gökyay “tülü” şəklində oxuduğu (109, 16, 99) və hətta bir dəfə mətnə daxil etmədiyi (109, 51) bu arxaizmi “tüylü” kimi izah etsə də, “tülü kuş”, “tülü kuşun yavrusu” ifadələrini izahsız vermişdir (109, 295). “Tulu” adını “tülü” şəklində oxuyan M.Ergin onu “yırtıcı bir quş”a verilən “atmaca” kimi şərh etməklə kifayətlənmişdir (106, II c., 299). Sözün oxunuşunda M.Ergin variantına üstünlük verən S.Əlizadə seçimini “Azərbaycan dilində “tülək” (alıcı quşun adı tülək tərlən) ilə səsləşdiyi üçün inandırıcı görünür” deməklə (71, 231) əsaslandırmağa çalışmışdır. Əksər türk dillərində “kar” mənasında işlənən (144, 324-325) “tülək” sifəti “tülü” oxunuş variantının irəli sürülməsində mühüm rol oynasa da, konkret hansı quşu adlandırması və nə üçün Qazan xana aid edilməsi açıq saxlanılmışdır. “Kitabi Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda “tülü” oxunuşunda verilmiş bu sözün “tülkü” kimi izahı da (73, 203) məsələyə aydınlıq gətirmir. Digər qorqudşünasların “tulu” variantında oxuduqları bu sözü türk mifik təfəkkürünün işığında şərh edən M.Seyidov onu ulu dağa inancın zoomorfik ifadəsi kimi qəbul edərək, sözün yaranmasını və mənasını belə verir: “Tulu” - “tu” və “ulu” sözlərindən yaranmış mürəkkəb sözdür. “Tu” bir çox türk dillərində “dağ” deməkdir. “Ulu” isə bəllidir ki, “böyük”, “uca” mənasındadır. “Tu” (dağ) ilə “ulu” (böyük, uca) birləşərkən “u” səslərindən biri düşmüş və söz “tulu” fonetik şəklində biçimlənmişdir. “Tulu”-“uca, böyük dağ” deməkdir” (90, 111). Bu etimoloji şərhin və məna yozumunun aşağıdakı dil faktları baxımından özünü doğrultmadığı ortaya çıxır: birincisi, türk dillərinin morfoloji quruluşu mürəkkəb isimlərin yaranmasında belə bir modeli, yəni təyinin (sifətin) təyinlənən sözdən sonra işlənməsini qəbul etmir (müqayisə et: qaraquş, qızılquş, qaranquş, sarıköynək, alabaxta və s.). Elə buna görə də müəllif sıralanmada “dağ” və “böyük, uca” kimi açıqladığı sözləri “dağ böyüyü, ucası” deyil, “uca, böyük dağ” kimi verməyə məcbur olmuşdur; ikincisi, quşa “uca, böyük dağ” deyilməsi,

hətta mifik görüşlərə əsaslansa belə, türk dillərində quşlara verilən ad sisteminə yaddır. Buna baxmayaraq, görkəmli mifoloqun “tulu” sözünü “salur” sözü ilə müvazi araşdırması və onlar arasında müəyyən əlaqənin olduğunu duyması diqqətəlayiq müşahidədir. Irəlidə görəcəyimiz kimi, “tulu” sözünün açımında məhz “salur” sözü açar rolunu oynayır. Lakin araşdırıcı alim burada da dil faktlarına sərbəst münasibət göstərmiş, “salor” kimi oxuduğu “salur” sözünü Qazan xanın mənsub olduğu boyun (tayfanın) adını bildirən etnonim kimi deyil, onu dastançının “belə bir adama ocaq, od yanan yer, uca istehkam, odlı istehkam” adı verməsi kimi dəyərləndirmişdir (90, 114).

M.Seyidovun “tulu” sözünə verdiyi etimoloji araşdırmaya istinad edən B.Abdulla onu “dünyanın ən böyük, yüksək dağında yaşayan”, “mifoloci məkanı Qaf dağı” sayılan Simurq quşu ilə eyniləşdirmişdir (3, 61). O, abidənin dilində işlənmiş “yeddibaşlı əjdahaya yetib vardım” ifadəsini “Məlikməmməd” nağılındakı epizodla əlaqələndirərək bu deyimi Qazan xanın Tulu quşun -Simurqun balalarını əjdaha fəlakətindən qurtarmaqla onun istəklisinə çevrilməsi kimi mənalandırmışdır (3, 62-63).

Təhlil göstərir ki, “tulu quşun yavrusu” ifadəsi Qazan xanın tayfasının onqonunu bildirməyə xidmət edir. Oğuzların 24 tayfa birliyi əsasında formalaşması və hər bir tayfanın öz tamqası və onqonu olması elmi ədəbiyyatda yetərincə işıqlandırılmışdır (91, 217-218; 111, I c., 55-58; 141, 64-67). Abidənin dilində işlənmiş “yigirmi sancaq bəyi” ifadəsi (73, 87) də həmin bilgidən rişət tapır. “Salur Qazan” mürəkkəb adında “salur” sözü Qazan xanın oğuz tayfalarından hansına aid olmasını bildirir. Salurların alıcı quşlardan sayılan berkuta onqon kimi tapınmaları Əbülqazinin “Şəcəreyi-türkmən” əsərində aydınca göstərilmişdir (130, 54). “Tulu quş” adı berkut quşunun arxaikləşərək dildən çıxmış daha qədim forması olmalıdır. Bu quş adının XIX əsrin əvvəllərinə qədər qırğız və qazaxlar arasında işlənməsi rus tədqiqatçısı A.I.Levşin tərəfindən aşağıdakı kimi qeydə alınmışdır: “Tuluqus–

kəkliyə oxşar quşu qırğızlar belə adlandırır: onun ayaqları dördayaqlıların pəncəsinə oxşayır. Onlardan müalicə məqsədilə istifadə olunur” (132, 62). Oğuz tayfa onqonlarının təhlili onların hamısının təbiətdə mövcud olan real quşlara istinad etdiyini üzə çıxarır. Bu baxımdan, “tulu quş” adının da əfsanəyə deyil, reallığa əsaslandığı fikrindəyik.

Müasir dövrümüzdə Qazaxıstan çöllərində geniş yayılmış berkutdan alıcı quş kimi ovçuluqda istifadə edildiyi kimi, ayaqlarından xalq təbabətində müalicə məqsədi ilə istifadə olunduğu da göstərilir. Bu, tulu və berkut quşlarının oxşar əlaməti kimi əhəmiyyətlidir. Ola bilsin ki, qazaxlar “tuluqus” adı altında başqa bir quşu adlandırmışlar. Türk dillərində eyni quşun müxtəlif cür adlanması ilə yanaşı, eyni adın müxtəlif quşlara şamil edilməsi faktı ilə rastlaşmaq mümkündür. Bu hətta bir dilin müxtəlif dialektlərində də özünü göstərir. Odur ki, müxtəlif mənbələrdə və tarixi dövrlərdə salurların onqonu kimi göstərilən “tulu” və “berkut” adlarının eyni quşu adlandırması daimi dəyişmədə olan dil hadisəsi kimi qarşılanmalıdır.

“Tulu” sözünün etimoloji araşdırılması onun bir onqon kimi alıcı quşlar qrupuna aid olduğunu sübuta yetirməyə imkan yaradır. Türk dillərində “toğan” (bu quş adı abidənin dilində də işlənmişdir: “Toğan quş oluban uçayınmı?” (73,85), “toğrul/tuğrul” (“bir quşdur ki, durnalara buraxılan zaman hamısını basır”, 30, 40) kimi alıcı quşlara verilən adların “parça-parça etmək, didmək” mənalı arxaik “toğ-” felindən (bu söz kökü “doğra-” felində indi də yaşamaqdadır) törəndiyi göstərilir (144, 348).

Alıcı quşların səciyyəvi xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq verilmiş bu adlar “tulu” sözünün yaranmasında da gözlənilmişdir. Tarixən “tol-/tul-” fel köklərinin “topa tutmaq”, “dağıtmaq” mənalərini daşdığı Kaşğari lüğətində qeydə alınmış (111, II c., 22-23, 175; 111, III c., 447) və həmin söz kökü abidənin dilində “tolduran toy” ifadəsində də öz izini saxlamışdır.

Bizcə, “tul-” feli müasir dilimizdə işlənən “tut-” feli ilə birgə “əhatə etmək”, “tutmaq” mənalı daha qədim “to-//tu-” arxaik felindən (144, 260, 294) qaynaqlanmışdır. Feldən törənmiş bir çox quş adları kimi (məsələn, çalağan: çala-ğan, qırğı: qır-ğı) “tulu” sözü də “tul-” arxaik felinə -u ad düzəldən şəkilçinin əlavəsi ilə yaranaraq “dağıdıcı, tutucu” mənasını ifadə etmişdir. Beləliklə, “tulu quşun yavrusu” birləşməsi qədim oğuzların alıcı quşlara əski inanclarının bədii inikası kimi real dil faktları zəminində şərh olunur.

Qalın Oğuzun dövləti.

Bu birləşmədə Qalın Oğuz mürəkkəb adı İç Oğuzla Dış Oğuzu özündə ehtiva edən, oğuzların vətən adlandırdıqları elin, dövlətin adıdır. “Qalın” arxaizmi M. Erginin qeyd etdiyi kimi, “böyük, qüvvətli” (106, II, 163) mənasında işlənərək Oğuz elinin qüdrətini nəzərə çarpdırmağa xidmət etmişdir. “Qalın Oğuzun dövləti” birləşməsi isə Qazan xana aid bədii təyinnərdən biri olub qorqudşünaslıqda müxtəlif mənə çalarlarında açıqlanmışdır. Deyimin oxşar sözlərindən olan “dövlət” arxaizmi haqqında irəli də ətraflı bəhs etmişdik. Bununla belə, konkret məqamla bağlı bəzi əlavə şərhlər verməyi lazım bilir.

V.V.Bartoldun ifadəni “şəştəge ostalğın oxuzov” (129, 22, 24) variantında tərcüməsindən aydın olur ki, böyük şərqşünas “qalın” sözünü “qalan” kimi oxuyub çevirmiş, “dövlət” sözünü isə “səadət” anlamında mənalandırmışdır. F.Zeynalov - S.Əlizadə çevirməsində ifadə “Qalın Oğuzun dayağı” (71, 140, 142) kimi müasirləşdirilmişdir ki, bu da müəlliflərin “dövlət” sözünü kontekst daxilində mənalandırmalarından irəli gəlir. Bizcə, bu məqamda “dövlət” sözü “uğur” anlamını ifadə etmişdir. Eposun baş qəhrəmanı Qazan xan boyları düzüb-qoşan Qorqud Ata tərəfindən Qalın (qüdrətli) Oğuz elinin uğuru kimi dəyərləndirilir və bu yüksək ad eposun məzmununda özünü tam doğruldu. Artıq sübut edilmiş həqiqətdir ki, “Kitab”ın dövrümüə

gəlib çatmış Drezden və Vatikan nüsxələri daha qədim mənbələrdən köçürülmüşdür. Lakin bu köçürülmə mexaniki xarakter daşımamış, katib qələminin mətnə yaradıcı müdaxiləsi yolu ilə yerinə yetirilmişdir. Bu, xüsusilə ilkin mənbəyə məxsus söz və ifadələrin dövr üçün daha anlaşıqlı işlək qarşılığı ilə əvəzlənməsində qabarıq nəzərə çarpır. Müşahidələrimiz göstərir ki, ərəb mənşəli “dövlət” sözü də abidənin dilinə bu üsulla – eyni mənalı qədim türk “sağinc” sözünü dildən sıxışdırması yolu ilə daxil edilmişdir. Birinci boyun sonunda Dədə Qorquda məxsus yumlarda – xeyir-dualarda belə bir alqış verilmişdir:

Sağlıq ilə sağincın –dövlətiñ Haq artırsın! (D-35,2).

Nüsxə katibi yalnız bu məqamda “sağinc” arxaizmini əvəzləməmiş, ancaq fikir oxucuya aydın olsun deyə qarşılığını əlavə etmişdir.

F.Zeynalov - S. Əlizadə çevirməsində bu alqış “Sağlıqla dövlətini Allah artırsın” (71, 138) şəklində verilmişdir ki, bununla heç cürə razılaşmaq olmaz. “Qalın Oğuzun dövləti” birləşməsində olduğu kimi bu xeyir - duada da “uğur, səadət” anlamı ifadə olunmuşdur.

Qalmış yigit arxası.

İki dəfə Qazan xan (D - 36, 1; D- 110, 2), bir dəfə Bayındır xan (D - 205, 2) barəsində söylənilmiş bu söz birləşməsinin tərkibindəki “qalmış” arxaizminin məna açımı mübahisəli məqamlardan sayıla bilər.

O.Ş.Gökyay sözlüyündə “aciz, düşkün” kimi izah olunmuş bu söz (109, 233) M.Ergin sözlüyündə “qal(maq)” felinin feli sifət forması kimi açıqlanmışdır (106, II c., 162). Bartoldun ifadəni “opora ostalğnıx dcıqıtoı” tərcüməsindən (129, 22, 44, 74) belə aydın olur ki, qorqudşünas alim həmin sözü müasir anlamda – “qalan (digər)” mənasında anlamışdır. F.Zeynalov – S.Əlizadə çevirməsində ilk iki işlənmə məqamı nəzərə alınmayaraq ifadə “igidlərin arxası” (71, 140, 161), üçüncü məqamda isə kontekst baxımından yanaşıaraq “bütün

igidlərin arxası” kimi mənalandırılmışdır (71,193). Bizə məlum olan digər nəşrlərdə “qalmış” sözünə münasibət bildirilməmişdir ki, bu da onun müasir anlamda qavranılması ilə izah oluna bilər.

Araşdırmalar göstərir ki, bəzi lüğətlərdə, o cümlədən fundamental Radlov sözlüyündə bu arxaizm “yorğun, zəif” anlamında şərh olunmuşdur (139, II c., 1 h, 273). “Tarama sözlüyü”ndə (114, IV c., 286) qeydə alınmış həmin mənə çalarına istinad edən böyük qorqudşunas O.Ş.Gökyay nədənsə sözün işlənmə kontekstini nəzərə almamış, “zəif (düşkün) igid arxası” deyiminin məntiqi səslənmədiyinə fikir verməmişdir. Igid o kəslərə deyilir ki, qorxusuzdur, aciz deyil. Igidə “zəif” sifəti şamil edilməz; bunlar tamamilə bir-birinə zidd anlayışlardır. Digər baxımdan, oğuz ərənlərini səciyyələndirən həmin ifadənin hər dəfə “bezə miskin umudı” birləşməsi ilə bir sırada yanaşı sadalanaraq işlədilməsi bu yozumu təkzib edir, çünki “fağır, zəif, kimsəsiz” anlamı əslində “bezə-miskin” sinonim cütlüyü vasitəsilə (99, 10) verilmişdir. Bu məqamda “qalmış” sözünün təkrarən eyni mənəni ifadə etməsi inandırıcı görünür. “Qalan igidlərin arxası” yozumu da formal yanaşmanın nəticəsidir. Düşünürük ki, məhz buna görə də F.Zeynalov – S.Əlizadə birgə nəşrində həmin variant üzərində dayanılmamış və məzmunu uyğunlaşdırılan “bütün igidlərin arxası” ifadəsinə üstünlük verilmişdir. Lakin nəşirlər seçimlərinə tam əmin olmadıqlarına görə, ondan yalnız bir dəfə bəhrələnməli olmuşlar. Elə isə “qalmış” arxaizmi hansı mənəni daşımışdır?

Tərkib baxımından qal- və -mış morfemlərindən ibarət bu sözü bir neçə variantda açıqlamaq mümkündür. Üzdə olan variant onun feli sifət forması kimi qavranılmasıdır. Orxon-Yenisey abidələrində bu sözə “olduğu yerdə qalmış, geridə qalmış” mənələrində bir neçə dəfə rast gəlinir:

Anda kalmışı yir sayu kop turu ölü yorıyur ertig (KT k 9) (93, 218).

İda, taşda kalmışı kubranıp yeti yüz boltı (T 4) (93, 246).

Daha optimal variant kimi görünsə də, “geridə qalmış”, yaxud “yaşamış” mənə çalarları aid olduğu “igid” sözünə bir aydınlıq gətirmir. Ehtimal edirik ki, “qalmış” sözünün bəzi türk dillərində “fağır, zəif” anlamlarında işlənməsi də məhz “geridə qalmış” mənə çaları əsasında formalaşmışdır.

Abidənin dilində işlənən ilkin arxaizmlər sırasına daxil etdiyimiz “qalmış” sözü daha qədim yaranma üsulunu və anlamı ifadə etdiyi fikrindəyik. Mərhum dilçimiz A.Məmmədov şumer dilində “böyük”, “böyümək”, “çoxalmaq” mənalarında sinkretik söz kimi çıxış edən “qal” sözünün qədim türk dillərində “qoca” mənasında “kal”, “çoxsaylı”, “qalın” mənasında “kalın”, “qalxmaq”, “ucalmaq” mənasında “kalı” sözləri ilə semantik yaxınlığını göstərmişdir (135, 16).

Həqiqətən də, Kaşğari lüğətində “kal” sözü “yaşlı adam” (111, II c., 409), “kala(maq)” sözü “yığmaq” (111, III c., 249) mənalarında verilmişdir ki, bu mənaların da “böyümək”, “çoxalmaq” anlamları əsasında formalaşdığı şübhəsizdir. Bundan əlavə, “Kitab”ın dilində işlənmiş “qalın” (“qalın”, “böyük”, məcazi mənada “qüdrətli”), “qalaba” (“çox, lap çox”), “qalabalıq” (“çoxluq”) arxaizmlərinin və müasir dövrümüzə qədər işləkliyini saxlamış “qalx(maq)”, “qaldır(maq)” fellərinin də məhz arxaik “qal” kökündən törəndiyini söyləmək olar. Görünür, ilkin mənası “çox”, “böyük” və “çoxalmaq”, “böyümək” olan bu sinkretik söz kökü tarixi inkişaf prosesində çoxmənalılıq qazanaraq müxtəlif çalarlarda işlənsə də, öz ilkin mənasını itirməmişdir. Bizcə, “qalmış” arxaizmi də bu əski köklə əlaqəlidir. Sadəcə, -miş feli sifət şəkilçisi ilə deyil, say anlamı yaratmağa xidmət edən daha qədim morfemin əlavəsi yolu ilə düzəlmişdir. Belə ki, bu söz forması *altmış* (*altı -miş*) , *yedmiş* (*yeti -miş*), *iyirmi(ş)* (*ikir//iyir -miş*) miqdar saylarının morfoloji strukturuna uyğun şəkildə yaranaraq “saysız”, “çoxsaylı” anlamlarını bildirmişdir.

Məlumdur ki, “Kitab”ın dilində rast gəlinən üç, yeddi, doqquz, qırx sayları əski türk təfəkkürünün kodlaşmış, simvollaşmış rəqəmləri kimi orta əsrlərin həm şifahi, həm də yazılı abidələrinin dilində sufi-mistik çalarlarda işlədilmişdir. Məsələn:

Qırxlar meydanına vardım,
Gəl bəri, ey can, dedilər.
İzzət ilə salam verdim,
Gəl işdə meydan, dedilər (67, II c., 38).

Minlərdən qırxlara erdik,
Təriqət evində durduq,
Yeddiyərdən xəbər verdik,
Üçlərdəniz, heç deyilik (67, II c., 60).

İçmişəm qırxlar camından,
Keçərəm indi canımdan,
Sərv ağacın kölgəsindən,
Qərib oyanmaz, oyanmaz (11, 184).

Maraqlıdır ki, çoxluğu ifadə edən bir say kimi “qalmış” sözü də eyni funksiyanı daşımışdır:

Ol verə ki, bol verə,
Qalmışlara yol verə (82, 55).

Qalmışlara dayaq olmaq əmri-dövlət artırır (1, 42).

Möcüzat bəhrinə dalan, qalmışların əlin alan,
Azmışları yola salan qatili-əntər Əlidür (29, 237).

Etiraf etmək lazımdır ki, bu məqamda “saysız” və “fağır” anlamları olduqca yaxınlaşaraq üst-üstə düşür. Görünür, çoxluğun fağır və kimsəsizləri təmsil etməsi bu məna müvaziliyinə şərait yaratmışdır. Buna baxmayaraq, “qalmış yigit arxası” birləşməsində “qalmış” sözünün məhz “saysız”, “çoxsaylı” anlamlarını bildirməsini belə bir faktla da möhkəmləndirmək olur ki, onun qarşılığı kimi “Kitab”ın dilində çoxluq anlayışını ifadə edən “müsəlmanlar arxası” (“Ala sancaq götürəndə müsəlmanlar arxası olsun!” D - 75, 5-6; 73, 55) ifadəsi birçə dəfə olsa da verilmişdir. Tanınmış qorqudşünas T.Hacıyevin “müsəlmanlar arxası” ifadəsini daha qədim “qalmış yigid arxası” modelinin sonrakı təshihə kimi dəyərləndirməsi (59, 4) mülahizələrimizin doğruluğuna bir daha əminlik yaradır.

ÜÇ MƏRHƏLƏLİ ARXAİKLƏŞMƏ

Boyların formalaşma, ilk dəfə yazıya alınaraq kitab halına salınma və sonradan üzü köçürülmə tarixləri arasında böyük bir zaman keçidinin mövcudluğunu nəzərə aldıqda, Qorqud sözünün son dərəcə anlaşıqlı olması heybətdə təcəssüb doğurur. Lakin bu anlaşıqlığın arxasında bəzən elə sirli məqamlar gizlənir ki, ilkin təəssüratların bəsit və əsassız olduğu üzə çıxır. Belə məqamlar abidənin daha qədim əlyazmadan üzünü köçürən Drezden və Vatikan nüsxə katiblərinin, mətnini əslinə uyğun müasir oxucuya çatdırmağa çalışan müqəddir nəşirlərin, eləcə də dili üzərində araşdırma aparən qorqudşünas alimlərin yaradıcı fəaliyyətlərində öz izini qoymuşdur. Məlum həqiqətdir ki, son nüsxə katibləri ilkin mənbə üzərində işləyərkən mətnə müdaxilə etməklə redaktə xarakterli düzəliş və əlavələrə yol vermiş, bəzən həmin dövr üçün artıq arxaikləşən sözləri çağdaş qarşılığı, yaxud da səhv yazıldığına əsaslanaraq uyğun mənalı oxşar sözlərlə əvəzləmişlər. Təbii ki, bu tipli faktların meydana çıxması nəşir və tədqiqatçıları belə bir fikrə gəlməyə yönəltmişdir ki, onların mənasını anlama bilmədikləri söz,

deyim və soylama parçaları məhz katib qələminin xətasıdır və ilkin variantı üzə çıxarmaq üçün yenidən bərpa edilməyə möhtacdır. Araşdırma göstərir ki, sözün tarixinə varmadan, onun kəsb etdiyi arxaik mənə çalarlarını öyrənmədən mətni, yaxud sözü təhrif etməkdə katibi qınayan naşir və tədqiqatçıların bir çoxu kobud təhriflərə yol vermişlər. Bu, xüsusilə, aşağıdakı məqamlarda daha aydın gözə çarpır.

Qoñur atlu Qazana “keşiş” deyən bəg Yegnək Turı ayğını bindi (D – 37, 10-12) .

Bu cümlədə anlaşılmazlıq yaradan Yegnəgin Oğuz elinin başçılarından biri sayılan Qazan xana “keşiş” deməsidir. Doğrudanmı, “keşiş” sözü məhz müasir anlamda verilmişdir? “Kitab”ın əksər naşirləri həmin sözü Drezden nüsxəsindəki yazılış formasına uyğun olaraq (*kaf, şin, yey, şin* hərfləri ilə) “keşiş” kimi oxumuş (109, 17; 106, I c., 97; 70, 32; 71, 42; 20, 298) və müasir mənada da açıqlamışlar (109, 245; 106, II c., 202; 129, 22; 71, 140). Ağılı və hünəri ilə seçilən, adına ayrıca boy qoşulmuş Yegnəgin Qazan xan kimi ərinin üzünə birbaşa “keşiş” deməsi mümkün idi mi? Axı bu nə məzmun konteksti ilə təsdiqlənir, nə də oğuzların əxlaq normaları ilə bir araya gəlir. Prof. S.Əliyarovun bu müraciəti Yegnəgin Qazan xana qarşı saymazlığının nəticəsi kimi qiymətləndirməsi də (27, 138) özünü faktlarla doğrultmur. Böyüyün böyük, kiçiyin kiçik sayıldığı, hər kəsin öz yerini bildiyi oğuz mühitində buna yol verilə bilməzdi. Elə həmin boyun sonunda Yegnək Qazan xana: “Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim” (73, 52) deyərək müraciət etməz mi? Məgər İç Oğuzla Daş Oğuz arasındakı qardaş qırğını bir saymazlıq ucundan törəmədimi? Digər tərəfdən, dastanda dönə-dönə müsəlmanlığa sədaqətini sübut edən Qazan xana “keşiş” demək nə dərəcədə məntiqlidir? Hətta islam dini elementlərinin abidənin mətninə sonradan əlavə edildiyini qəbul etsək belə, oğuzların xristian dininə zərər qədər bağlılığı bir yana, kiçicik meylləri belə yoxdur. Bunu təsdiq edən faktların gen-bol olmasına baxmayaraq, yalnız Qazan xanla birbaşa əlaqəsi olanları nəzərdən keçirək: “Qazan xan oğlu Uruz bəgin

tutsaq olduğu boy”da belə bir səhnə var: Qazan xan yenə də böyük bir məclis qurub Oğuz bəylərinə qonaqlıq verir, şadlıq edir. Sağında qardaşı Qaragünəni, solunda dayısı Aruzu görüb sevinən Qazan xan qarşısında yayına söykərib durmuş oğlu Uruzu görüb ağlayır. Bu iş Uruza xoş gəlmir və səbəbini deməsə, Abxaz elinə gedərək qızıl xaça əl basıb, pilon geymiş keşişin əlini öpüb, kafir qızı ilə evlənib atasının üzünə ağ olacağını söyləyir. Bu hərəkəti ilə Uruz atasından gözləmədiyi münasibətə qarşı acıq çıxacağını bildirir.

Yaxud, “Salur Qazanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da Tumanın qalasında əsir saxlanılan Qazan xan düşməni öycəyi təqdirdə azad edilməsi ilə razılaşmayaraq onları belə alçaldır:

It kibi gu-gu edən çərkəz xırsılı,
Küçicik doñuz şülənli,
Bir torba saman döşəkli,
Yarım kərpic yasdıqlı,
Yonma ağac tañrılı
Köpəgim kafir,
Oğuzı görərkən səni ögməgim yoq!” (73, 106).

Qazan xan kafirlə apardığı bütün döyüşlərində keşişlərini qırır, kilsələrini uçurub yerində məscid yapdırır. Belə olduğu halda Yegnəgin ona müasir anlamda “keşiş” deməsi məntiqə sığmır. Məhz bu və Yegnəgin “çaya baqsa çalımlı, çal qaraquş ərđəmlü, qurqurma quşaqlı, qulağı altun kübəli, Qalın Oğuz bəglərini bir-bir atından yıqıcı” (73, 52, 73) şəklində səciyyələndirilərək təqdim edilməsinə əsaslanıb bir məqaləmizdə “keşiş” sözünü tarixən oxatma, güləşmə, atçapma və atdanyıxma yarışlarında oyun yoldaşına verilən arxaik adın – “kiriş” sözünün katib tərəfindən yanlış köçürülmüş variantı kimi dəyərləndirmişdik (37, 85-88).

Həqiqətən də, 24 sancaq bəyini bir-bir atdan yıxıb, qalib kimi yarışın mükafatı sayılan əlvən rəngli, qiymətli parçalardan tikilmiş

qurama qurşağı belində fəxrlə gəzdirən Yegnək bəyin oyun yoldaşlarından biri olan Qazan xana “kiriş” – “yarış yoldaşı” (30, 48) deməsi “keşiş” sözünün müasir anlamda qavranılması ilə müqayisədə bizə daha uyarlı görünürdü. Lakin son araşdırmalar göstərdi ki, türk bədii təfəkkürünün ən dəyərli abidəsi kimi qiymətləndirilən “Dədə Qorqud kitabı”nın dünya mədəniyyətinə bəxş edilməsində müstəsna xidməti olan Drezden nüsxə katibini bu məqamda da təhrifə görə suçlamaqda tələsmişik.

“Dədə Qorqud kitabı”nın bizə gəlib çatmayan ilk nüsxəsinin yazıya alındığı XI əsrin böyük türk şairi Yusif Balasaqunlunun 1069-cu ildə tamamladığı “Qutadqu-bilik” əsərinin mövcud əlyazmalarını müqayisəli təhlilə cəlb edib şərhli nəşrini hazırlayan Rəşid Rəhmeti Arat aşağıdakı beytlərdə işlənmiş “küsüş” arxaik sözünün yazılış və açımı ilə bağlı dəyərli bilgilər verir.

Naşir B (Fərqanə) nüsxəsində işlənmiş:

“361. küsüş tut yigitlik keçer sinde terk
kaçar bu tiriglik neçe tutsa berk”

misrələrindəki “küsüş tut” ifadəsinin sətir altında “qənimət tut”, sətir üstündə isə “əziz tut” mənalarını verdiyini qeyd edir (112, 50). Eyni zamanda:

“565. kayu neŋker erse uş ol neng küsüş
küsüş neŋ tilep bulmaz emger öküş”

beytində 2 dəfə işlənmiş “küsüş” sözünün A (Herat) nüsxəsində “küşüş” fonetik variantında yazılaraq sətir altında ərəb hərfləri ilə “arzu” sözünü ifadə etdiyini, C (Misir) nüsxəsində isə yenə də “küşüş” variantında yazıldığını göstərməklə ş-nın nöqtələrinə diqqət etməyi xüsusi nəzərə çarpdırır (112, 71). Deməli, “küsüş” və “küşüş” fonetik variantlarında əks olunmuş bir arxaik sözümüz də olmuşdur. Maraqlıdır

ki, “Qədim türk sözlüyü”ndə “kesiş” felinin “qiymətləndirmək” mənası, sual doğursa da, qeydə alınmışdır (126, 302). Həmin lüğətdə “küşüş” sözü: “1) arzu; 2) arzu olunan; nə isə nadir, dəyərli” mənalarında öz əksini tapmışdır (126, 329-330). Türk dilləri üçün s ~ ş əvəzlənməsi xarakterik xüsusiyyətdir, odur ki, “kesiş//keşiş” variantları ciddi fərq sayılmamalıdır.

Bundan əlavə, “kesüş və küşüş//küşüş” sözlərindəki ilk sait qapalı və ya açıq deyilməsi elə də böyük əhəmiyyət kəsb etmir. Müqayisə üçün yalnız bir faktı nəzərə çarpdırmaq istədik. “Kitab”ın dilində “nəsil” mənasında işlənmiş “beşik” sözünün (“qara buğa dərisindən beşiginin yapuğu olan” (73, 52, 73) Orxon yazılarında “bişik” variantında işlənməsi belə bir səs dəyişməsinin mümkünlüyünü sübuta yetirir (ətraflı bax: 47, 234-235). Etimoloji baxımdan “kesiş//keşiş//küşüş//küşüş” arxaik sözü “arzu etmək, arzulamaq” mənalı “küsə” feli (111, III c., 265; 126, 329) ilə eyni mənşədən törəmiş olmalıdır. Ən ümdəsi, İbn Mühənnə lüğətində “keşiş” sözü “əziz, istəkli” anlamında Allahın adlarından biri kimi şərh olunmuşdur (110, 41). Bu da “keşiş” arxaizminin “Dədə Qorqud kitabı”nda göstərilən məqamda məhz “əziz, istəkli, dəyərli, arzu olunan” mənalarını ifadə etməsini deməyə əsas verir ki, həmin məna mətnin məzmununa və Qazan xanın cəmiyyətdə tutduğu mövqeyə daha uyğun gəlir. Görünür, muasir dilimizdə işləkliyi saxlamış “keşiş” sözünün digər mənası da bu ilkin məna ilə bağlıdır.

* * *

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

“Salur Qazanın evi yağmalandığı boy”dan götürülmüş bu cümlədə “arğun” arxaizminin oxunuşu və məna açımı mübahisəli məqamlardan biri kimi diqqəti çəkir. Türk nəşirlərindən O.Ş.Gökyay

və M.Ergin həmin sözü “azğun” fonetik variantında oxuyaraq (109, 17; 106, Ic., 96) müasir anlamda da qavramışlar (109, 170; 106, IIc., 31). S.Tezcan-H.Boeschoten birgə nəşrində də bu oxunuş saxlanılmışdır ki, əlavə şərh verilməməsindən onun eyni mənada başa düşüldüyünü güman etmək olar (116, 51).

V.V.Bartold tərcüməsində arxaizmin daxil olduğu birləşmənin “zleyhemu iz qəurov” variantında (129, 22) verilməsindən belə məlum olur ki, böyük araşdırıcı onu “azğun” kimi oxumuşdur.

Azərbaycan nəşirlərindən akad. H.Araslı həmin birləşməni “kafirlər urğunu” kimi (70, 32) oxusa da, hansı mənanı ifadə etdiyini açıqlamamışdır. Drezden nüsxəsindəki yazılışa əsasən “kafirlər ərqunu” variantını qeyd edən Ş.Cəmşidov (20, 127) dürüstləşdirilmiş elmi mətn kimi verdiyi variantda “kafirlər azğunı” oxunuşunu daha məntiqi saymışdır (20, 298). F.Zeynalov-S.Əlizadə birgə nəşrində bu arxaik söz “arğun” variantında oxunsa da, daxil olduğu cümlə ikiyə bölünərək “Kafərin casusu casusladı. Vardı kafərlər arğunı Şöklü Məlikə xəbər verdi” şəklində (71, 42) verilmiş və “Kafirlərin casusu bunu gördü; çuğul gedib, Şöklü Məliyə xəbər verdi” variantında (71, 140) muasirləşdirmişdir. S.Əlizadə bu oxunuş və çevirməni belə əsaslandırır: “D-də aydın yazılmışdır və ancaq “arğun” kimi oxuna bilər. Burada həmin söz “çuğul, xəbərçi” mənasında işlənmişdir. Azərbaycan dilində “yorğun-arğın” qoşa sözü “yol” məfhumu ilə bağlıdır. Müq. et: Arquçı – iki adam arasında “araçı” olan (M.Kaşğari) (71, 232). Bu şərhə göstərilən arxaizmin Drezden nüsxə variantındakı yazılışa əsasən (Vatikan nüsxəsində buraxılmışdır) “arğun” kimi oxunuşu nə dərəcədə gerçəkliyi əks etdirirsə, “çuğul, xəbərçi” anlamında verilməsi bir o dərəcədə həqiqətdən uzaqdır. Təhlil göstərir ki, cəmi bir dəfə verilməsinə baxmayaraq, həmin sözü abidənin dilində 8 dəfə işlənərək “ze” ilə yazılan “azğun” sözündən fərqləndirmək lazımdır. Faktları nəzərdən keçirək:

1. Qara tonlu, azğun dinlü kafirlərə bir oğul aldurduñsa, degil maña (D-25, 4-5).
2. Azğun dinlü kafirə mən varayım (D-25, 6-7).

3. İtümlə bir yalaqdan yundım içən azğun kafir (D-40, 13).
4. On altı biñ ip üzəngili, keçə börkli, azğun dinli, quzğun dilli kafir çıqa gəldi (D-127, 10-12).
5. Azğun dinlü yağı kafirdir, oğul, -dedi (D-128, 7-8).
6. Amma azğun dinlü kafirdir, xub yerdə tuş oldu (D-128, 13 – 129, 1).
7. Azğun dinlü kafirdir, başların kəsəyin (D-130, 10-11).
8. Azğun dinlü kafirlərə
Bir oğul tutdurduñsa, degil maña... (D-138, 10-11).

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

S.Əlizadənin düzgün oxuduğu bu arxaizmi “çuğul, xəbərçi” mənasında şərh etməsi onu “casus” sözünün sinonimi kimi anlaması ilə bağlıdır. Məhz buna görə də qorqudşünas alim M.Kaşğari lüğətində verilmiş “arquçı” (“iki adamın arasında “araçı” olan”) arxaizminə və müasir dilimizdəki “yorgun-arğın” mürəkkəb sözündə daşlaşmış şəkildə yaşayan “arğın” sözünə istinad etməli olmuşdur. Öncə, onu qeyd etmək istərdik ki, “yorgun-arğın” mürəkkəb sözünün tərkibində yaşamaqda olan “arğın” sözü yazılı abidələrimizin dilində tamamilə başqa mənada – “yorulmaq, təqətdən düşmək” mənasında işlənən “ar-” felindən törənmişdir (120, 88) və göstərilən sözlə heç bir məna yaxınlığı yoxdur. İkincisi, cümlədəki söz sırasının düzlüyü “kafirlər arğunı” birləşməsinin kafirin casusunu deyil, onun başçısı

sayılan Şöklü Məliyi xarakterizə etdiyini ortaya qoyur. Odur ki, “arğun” arxaizmini “çuğul, xəbərçi” kimi anlamağa da əsas qalmır. Elə isə o hansı mənada anlaşılmalıdır?

Bizcə, “arğun” arxaizmi M.Kaşğarının lüğətində verilmiş “siçan cinsindən yarım arşın uzunluğunda bir heyvan” anlamında (68, Ic., 179) işlənmişdir. Bu möhtəşəm qəhrəmanlıq dastanında oğuz igidlərinin aslanla, qaplanla, qurdla müqayisəsi görünməyə yağının alçaldılaraq siçankimilər dəstəsindən olan heyvana bənzədilməsi təbiidir və abidənin bədii üslubuna, məcazlar sisteminə tam uyğundur. M.Kaşğari həmin heyvan haqqında yığcam da olsa, maraqlı məlumat verir: “Divar yarıqlarından sərçələri ovlayır. Əgər qoyunun üstünə atılsa, qoyunun əti saralar, yatan adamın üstünə atılsa, sidik tutuqluğuna uğrayar” (68, Ic., 179-182). “Kitab”da işlənmə məqamı ilə əlaqələndirdikdə Şöklü Məliyin “arğun” adlanan heyvana oxşadılması öz məntiqi təsdiqini tapmış olur. Belə ki, Şöklü Məlik də məhz gecə yarısı yuxuda olan Oğuz elinin üzərinə hücumu keçir, var-dövlətini talayır, qızını, gəlinini əsir götürür.

* * *

“Dədə-Qorqud kitabı”nın dilini səciyyələndirən əsas əlamətlərdən biri onun zəngin söz ehtiyatına malik lüğət tərkibində leksik arxaizmlərin nəzərə çarpacaq dərəcədə işlək olmasıdır. Əsərin əslinə uyğun oxunub açıqlanmasında qarşıya çıxan başlıca çətinliklər sırasında göstərilən bu amildən həm də müsbət mənada faydalanmaq mümkündür. Məlumdur ki, arxaikləşmə dildaxili tarixi inkişaf prosesinin məhsuludur. O, daimi xarakter daşıyır və dilin bütün qatlarını əhatə edir. Lakin dilin fonem sistemi və qrammatik quruluşu ilə müqayisədə lüğət tərkibi arxaikləşməyə daha həssas münasibətdədir. Bu mənada “Kitab”a məxsus leksik arxaikləşmə prosesini dərinlən izləməklə onun formalaşma, ilk dəfə yazıya alınma və sonuncu dəfə üzü köçürülmə tarixlərindən irəli gələn spesifik cəhətləri müəyyənləşdirmək və bəzi mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirmək olar. Tədqiqat göstərir

ki, bu proses birdən- birə, bir zaman keçidində deyil, mərhələ-mərhələ, müxtəlif vaxt ayrıclarında baş vermişdir. Buna görə də onu üç mərhələyə ayırmağı məqsədəuyğun sayırıq. V-XI əsrlər üçün işlək olub, az sonra arxaikləşən sözləri birinci mərhələyə, artıq Drezden və Vatikan nüsxələrinin yazıya alındığı dövrdə, təqribən XV-XVI əsrlərdə arxaikləşən sözləri ikinci mərhələyə, daha sonradan arxaikləşən sözləri isə üçüncü mərhələyə aid etmək olar.

Sözsüz, sonuncu mərhələdə arxaikləşən sözləri tapıb üzə çıxarmaq, onları leksik-semantik baxımdan açıqlamaq bir o qədər də çətinlik törətmir. Yalnız “Kitab”ın dili üçün deyil, ümumən klassik ədəbiyyatımız üçün səciyyəvi olan həmin arxaizmlər haqqında kifayət dərəcədə material toplanmış, şərhlər verilmişdir. Ancaq çox təəssüf ki, abidənin Azərbaycan nəşirləri bəzən bu arxaizmlərə sərbəst yanaşaraq, onları istədikləri variantda verməyi üstün tutmuşlar. Məsələn, “al” sözünün “Kitab”ın dilində işlənmiş arxaik mənə çalarlarından biri də “tərəf”, “yön” anlamındadır:

Başıñ ala baqar olsam, başsız ağac!
Dibiñ ala baqar olsam, dibsuz ağac! (73, 50)

Qarşum ala, yigit, məni nə məñlərsən? (73, 73)

Qədim lüğətlərdə “al” fonetik variantında qeydə alınmış “tərəf” mənalı bu arxaik sözün (-a yönlük hal şəkilçisidir) abidənin dilində “sağım ala”, “solum ala”, “qarşum ala”, “yönüm ala” birləşmələrinin tərkibində işləndiyi mübahisəsiz faktdır. Ancaq türk nəşirlərindən fərqli olaraq Azərbaycan nəşirləri tarixilik prinsipini gözləmədən “ala” arxaik formasını “ələ” variantı ilə əvəz etmiş (70, 73; 71, 68-69; 20, 340), bir növ onu süni şəkildə müasirləşdirmişlər. Nüsxə fərqlərinə şərh yazan prof. S.Əlizadə akad. H.Araslı tərəfindən ilk dəfə irəli sürülmüş “ələ” variantına üstünlük verərək buna: “mətnə məhz “tərəf” mənasında

işlənmiş “əl” sözü inandırıcı görünür” (71, 239) qənaətilə haqq qazandırır.

Araşdırmalar göstərir ki, “qol”, “cinah” sözlərindən fərqli olaraq, “əl” sözünün çoxişləklilik qazanıb Azərbaycan dilində “tərəf” mənasında işlənməsi nə tarixi, nə də müasir baxımdan özünü doğrultmur. Ümumiyyətlə, təkcə bizim dilimizdə deyil, digər türk dillərində də “əl” sözü heç zaman “tərəf” mənasını ifadə etməmişdir. Odur ki, ən nüfuzlu lüğətlərdə bu mənanın qeydə alınmasına təəccüb etmək deyil (78, 236), reallıqdan irəli gələn həqiqət kimi baxmaq lazımdır. Digər bir cəhətdən, eyni yazılışın bir məqamda “qarşum ala” (70, 84; 71, 76; 20, 352), başqa bir məqamda “qarşum ələ” (70, 73; 71, 69; 20, 340) kimi oxunması nə dərəcədə düzgündür və bu qorqudsünlüyə nə verər? Yalnız tarixilik deyil, həm də dil faktına vahid yanaşma prinsipinin pozulması fərqli oxunuş variantlarına şərait yaradan amillərdəndir. Asılı tərəfləri I və II şəxs təkinin mənsubiyyət şəkilçilərini qəbul etmiş bu birləşmələr “Kitab”ın dili üçün xarakterik sayılan sintaktik vahidlərdəndir. Bu mövqedən yanaşdıqda “Qazan bəg oqlı Uruz bəgin tutsaq olduğu boy”da Burla xatunun dilindən deyilmiş “Yanım ala baqduğunda qonşuma eyü baqdım”(D-138,2-3), yəni “Yan tərəfimə baxdığım zaman qonşuma yaxşı (xoş) baxdım” (O.Ş. Gögyay və M.Ergin də belə oxumuşlar, 109,66; 106, I c., 164) cümləsinin tərkibində getmiş “yanım ala” birləşməsinin Zeynalov-Əlizadə nəşrində “Yanıma, ala” (71, 73) variantında həmcins sözlər kimi oxunması ilə heç cürə razılaşmaq olmur. Bu oxunuş ensiklopedik nəşrdə (73,70) və S. Əlizadənin müstəqil hazırladığı nəşrdə də (72, 98) saxlanılmışdır. H. Araslı (“Yanıma el baxdığımında qonşuma ev baxdım”, 70, 79) və Ş. Cəmişidov (“Yanıma el baqdıqımda, qonşuma ev baqdım”, 20, 347) variantları ilə müqayisədə daha uğurlu alınsa da, həmin variantda “sağım ala”, “solum ala”, “qarşım ala” modeli nəzərə alınmamış, nəticədə birləşmənin daxil olduğu soylamanın misaradaxili bölgüsünə xələl gəlmişdir:

Quru- quru çaylara su saldım,
Qara tonlu dərvişlərə nəzir verdim.
Yanıma, ala baqduğumda qonşuma eyü baqdım (71, 73).

Dördhecalı söz və ifadələrlə başlanan bu soylama parçasında “yanım ala” birləşməsi daha uyarlı, daha məntiqi görünür (Yeri gəlmişkən, abidənin sərbəst şeir formasında düzülüb-qoşulmuş soylamalarında misradaxili bölgünün nəzərə alınması faktı önəmlidir və bu bir çox mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirə bilər).

Göründüyü kimi, hətta dilimizin son 5-6 əsrlik inkişaf mərhələsində işləklərdən düşmüş “məlum” arxaizmlərin açıqlanması ilə bağlı bütün problemlər aradan qaldırılmamışdır. Belə olan təqdirdə əvvəlki arxaikləşmə mərhələlərini əhatə edən qədim sözlərin açıqlanmasındakı vəziyyəti təsəvvür etmək o qədər də çətin deyil.

Təhlil göstərir ki, ikinci arxaikləşmə mərhələsi Drezden və Vatikan nüsxə katiblərinin, eləcə də boyları sonuncu dəfə nəql edən ozanın adı ilə bağlıdır. Söz, ifadə və deyimlərin çağdaş oxucunun anlam səviyyəsinə uyğunlaşdırılması şifahi xalq ədəbiyyatı üçün təbii haldır. Eyni zamanda, daha mühafizəkar mövqedə durub yazılı ədəbi nümunələrin qədim nüsxə üzünü köçürən katiblər də bəzən belə müasirləşdirmə meylindən çəkinməmiş, yeri düşdükcə “əvəzləmə” əməliyyatı aparmışlar. Bizcə, “Dədə Qorqud kitabı” hər iki yöndən belə çevirmələrə məruz qalmışdır.

Katib, yaxud ozan tərəfindən əvəzlənmiş sözlərdən biri də göstərilən deyimdəki “alaqırı” arxaik söz formasıdır. “Salur Qazanın evi yağmalandığı boy”da Qaraca çobanın kafirə cavab soylamasının ilk misrasında işlənmiş bu arxaizm eyni məqamda abidənin Vatikan nüsxəsində “hərzə-mərzə” sözü ilə əvəzlənmişdir (106, I c., 98) . Bu əvəzlənmə variantı yalnız Vatikan nüsxə katibi tərəfindən deyil, həm də

Drezden nüsxə katibi tərəfindən başqa bir məqamda–“Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda yerinə yetirilmişdir: “Hərzə-mərzə söyləmə, itim kafər!” (D-248,7). Maraqlıdır ki, “Kitab”ın tanınmış nəşirlərindən sayılan O.Ş.Gökyay və akad. H.Arashlı göstərilən soylamanı Drezden nüsxəsində olduğu kimi deyil, Vatikan nüsxə katibinin seçdiyi yola uyğun “hərzə- mərzə” sözü ilə başlamışlar (109, 18; 70). Seçim üst-üstə düşsə də, səbəblər fərqli idi. Əgər Vatikan nüsxə katibi bunu sözün arxaikləşməsinə nəzərə alaraq etmişdirsə, hörmətli nəşirlər həmin sözün oxunuş variantını müəyyənləşdirməkdə çətinlik çəkdikləri üçün etmişlər. Onları qınamağa dəyməz. Doğrudan da, “alaqırı” söz forması qorqudşünaslıqda ən mübahisəli dil vahidlərindəndir. M.Ergin onu “ilakırdı” variantında oxuyaraq (106, I c.,98) “laqqırtı, laf, boş söz” anlamında şərh etmiş (106, II c., 150) və “i” saitinin “lakırtı” sözünün əvvəlinə artırılması yolu ilə düzəldiyini söyləmişdir (106, II c.,381).

Zeynalov-Əlizadə nəşrində isə “arqırı” kimi oxunan həmin söz (71, 43) belə əsaslandırılmışdır: “Bizcə, D-də sözün yazılışı “arqırı” kimi oxuna bilər ki, bu da mətnin məzmununa uyğundur. “Arqırı söyləmək” - haçalı, ikibaşlı danışmaq deməkdir. Müqayisə et: arğu –iki dağ arası,uçurum (M.Kaşqarı)”, 71, 232) .

Həqiqəti üzə çıxarmaq yolunda axtarış variantlarından biri kimi dəyərləndirdiyimiz bu oxunuş və yozum, əfsuslar olsun ki, mətləbdən çox uzaqdır. Görünür, prof. S.Əlizadə bunu yaxşı duymuş, ensiklopedik nəşrdə “D”-yə əsasən “ala quvı” kimi oxumaq olar” fikrini söyləmişdir (73, 47).

Qocaman qorqudşünas Ş.Cəmsidov isə bir çox məqamlarda olduğu kimi xalq danışığı dilinə istinadən onu “ala-qara” variantında oxumuş (20, 299) və mövqeyini belə əsaslandırmışdır: “Azərbaycan xalq danışığında “ala-qara it kimi” şəklində indi də çox danışan adamların barəsində deyilir” (20, 136). Əvvəla, müəllifin özünün də göstərdiyi kimi, həmin söz heç də “a” səsini ifadə edən hərflə deyil, yey hərfi ilə bitir. Digər baxımdan, bu söz heç də “it” isminə deyil, “söylə” felinə

tabedir, yəni hərəkəti izah etməyə xidmət edir. S.Tezcan – H.Boeschoten nəşrində isə M.Erginin “ilakır(d)ı” oxunuş variantı əsas götürülmüşdür (116, 52). S. Tezcanın yazdığı şərhdə “Erginin çözümü esasta doğru olabilir” (117, 113) qənaətinə gəlinir. Beləliklə, həmin məchul sözün “alaqırı//alakırı” şəklində oxunmasını hansı arqumentlərlə əsaslandırmaq olar? Birincisi, verilən variant əski ərəb əlifbası ilə yazılışa daha uyğundur. İkincisi, tutarlı linqvistik materiallara istinad edilir.

Araşdırma göstərir ki, “alaqırı” söz forması “alaqır(maq)” arxaik felinin -ı şəkilçisi qəbul etmiş feli bağlama formasıdır. Abidənin dilində bu arxaik feli bağlama şəkilçili daha bir neçə söz işlənmişdir: Məsələn:

Qazan köpəgi qovlayı Qaraca çobanın üzərinə gəldi (73, 48).

Çobana aydır: “Mərə çoban! Qarnın acıqmamışkən, gözüñ qaramamışkən bu ağacı qoparı gör, yoxsa səni bunda qurtlar-quşlar yer”, - dedi (73, 49).

Dar ətüñə, gen qoltuğına sığınu gəlmişəm! (73, 81).

Odur ki, bu, təsadüfi hadisə sayıla bilməz. “Alaqır(maq)” feli isə nadir işlənən sözlərdəndir. Müasir türk dilləri üçün də tamamilə arxaikləşən bu felə “Qədim türk sözlüyü”ndə “çığır-alaqır” qoşa fel formasının tərkibində rast gəlinir (126, 445). Hazırkı dilimizdə “çığır-bağır salmaq” felində olduğu kimi, görünür, “çığır-alaqır” fel forması da yaxın mənalı sözlərin qovuşması yolu ilə düzəlmişdir. Deməli, “alaqır(maq)” feli *çığır(maq)*, *bağır(maq)* anlamındadır. Vaxtilə gəldiyimiz bu fikir (47, 230) C. Klausona əsasən S. Tezcanın bir fakt kimi verdiyi, lakin üzərində dayanmadığı “Eski uyqurca alakır-ise “haykırmak” anlamına gelir” (117, 114) qeydi ilə özünə bir tutalqa qazanmış oldu. Sözün etimoloji təhlili də bunu söyləməyə imkan yaradır.

Təhlil göstərir ki, -qır morfemi müstəqilliyini itirmiş arxaik şəkilçilərdəndir. O, müxtəlif səslərin ifadəsi ilə bağlı nitq felləri düzəldir. Məsələn, *çığır* (*çı-ğır*), *çağır* (*ça-ğır*), *bağır* (*ba-ğır*), *qışqır* (*qış-qır*) və s. nitq felləri məhz bu sözdüzəldici şəkilçinin iştirakı ilə əmələ gəlmişdir. “Kitab”ın dilində rast gəlinən *qağır(maq)* (Beyrəgə Aruz aydır: “Bilürmisən, səni niyə qağırdıq?” Beyrək aydır: “Niyə qağırdınız?”- 73, 109), *hayqır(maq)* (Aslan hayqırdı, meydanda nə qəddər at varsa, qan qaşındı, 73, 82) felləri də məhz bu arxaik şəkilçinin “qa”, “hay” çağırış nidalarına artırılması yolu ilə düzəlmişdir. Bizcə, “alaqır-” feli də həmin üsulla – “ala” səs təqlidi kökünə -qır şəkilçisinin əlavəsi ilə formalaşmışdır. Digər baxımdan, “ala” kökünün abidənin dilində ayrılıqda “uca, yüksək” mənalarını bildirən müstəqil söz kimi də çıxış etdiyini nəzərə alsaq, onun *çağıрмаq*, *bağıрмаq* sözləri kimi “ucadan, bərkdən səslənmək” anlamını ifadə etdiyini təsdiq etmək olar. Arxaizmin işlənmə məqamı bir daha bu açığa haqq qazandırır.

Qazan xanın evini talan edib ailəsini əsir götürən Şöklü Məlik Dərbənddəki on min qoyunu ələ keçirmək üçün Qaraca çobanın üzərinə altı yüz kafir döyüşçüsü yola salır. Sürünü döyüşsüz aparmaq məqsədi ilə Qaraca çobana ox, yaxud sapan atımı məsafəsində yaxınlaşan kafir al dilini işə salaraq, uca səslə onun könüllü təslim olmasını və əvəzində bəylik rütbəsi ala biləcəyini təklif edir. Təbii ki, kafirin gur-gur gurlayan qalibənə danışığı qeyrətli çobana xoş gəlmir və o acıqlanaraq: “Alaqrı söyləmə, mərə itüm kafir!” müraciəti ilə başlayan məşhur soylamanı deyir. “Alaqrı söyləmə” – “bağıraraq söyləmə” deməkdir. İndi də bir adam ucadan danışanda “nə bağırırsan?”, “bağıra-bağıra danışma” deyilir. Bu mənə həm də katiblərin əvəz kimi seçdikləri “hərzə-mərzə söyləmə” birləşməsinin mənasına yaxındır.

Burada bir məsələyə də toxunmaq istərdik. Həmin soylamanın sonuncu “Yigitlərin zərbini görgil, andan ötgil” (73, 47) misrasında işlənmiş “öt(mək)” feli də (-gil əmr şəklinin arxaik II şəxs təkinin sonluğudur) qorqudşünaslıqda düzgün açıqlanmamışdır. H.Araslı onu

“geri dön” (70,46), Zeynalov-Əlizadə isə “get” anlamında (73, 142) müasirləşdirmişlər ki, bu da sözün işlənmə konteksti ilə uyğun gəlmir. “Öt(mək)” feli “keçmək” mənası ilə yanaşı, həm də “oxumaq”, “çox danışmaq” mənalarında işlənmiş və indi işlənən qədim sözlərimizdəndir. Həmin felə daha geniş yayılmış birinci mənası ilə yanaşı, “oxumaq” mənasında “Bamsı Beyrək boyu”nda rast gəlinir:

İləyündə düğün var,
Düğünə varub ötgil!-dedi (73, 61).

Deməli, həmin anlam abidə üçün yad deyil və göstərilən cümlədə onu “dil-dil ötmək”, “çox danışmaq” mənasında daha dəqiq açıqlamaq imkanı mövcuddur. Soylamanın “alaqırmaq” feli ilə başlayıb “ötmək” feli ilə bitməsi heç də təsadüfi olmayıb, hadisələrin məntiqi inkişafına söykənir. Qaraca çoban yüksək səsle mənasız danışan düşməyə əvvəlcə əsl igidin zərbini- gücünü görüb, sonra gurlamasını – (dil-dil) ötməsini məsləhət bilir.

YURD YERİ

“Dədə Qorqud kitabı”nı vərəqlədikcə, sözün həqiqi mənasında, mətn boyu qırmızı xətlə keçən üç mühüm fakta diqqət yetirməli olursan: bunlardan birincisi boyları bir-birindən ayırmaq məqsədilə başlıqların iri həcmli, qalın qırmızı mürəkkəblə yazılmasındırsa, ikincisi prof. S. Əlizadənin “bədi oxu və ya söylənişdə faktların ümumiləşdirilmiş işarəsi” (73, 30) saydığı qırmızı iri nöqtələdirsə, üçüncüsü “soylama” adlandırılan nəzm parçalarının başlanma məqamını oxucunun nəzərinə çarpdırmaq üçün *soylamış, soyladı, xəbərləşdi, ögdü, ismarladı* və s. kimi sözlərin qırmızı rənglə verilməsidir. 12 boydan 6-nın başlığında “xanım, hey!” və əksər soylamaların başlanmasına işarə edən “soylamış,

görəlim, xanım, nə soylamış” sintaktik qəlibinin tərkibində “xanım” (-im mənsubiyyət şəkilçisidir) müraciət formasının işlənməsi ehtimal etməyə əsas verir ki, hansısa bir xanın qurduğu məclisdə, daha dəqiq desək, abidənin də mətnində təsvirinə ətraflı yer verilmiş el toyuna, yığıncağına bənzər möhtəşəm bir qonaqlıqda ustad bir ozanın dilindən söylənilən bu dastanlaşmış oğuz tarixi, görünür, həmin xanın göstərişi ilə saray katibi (və ya katibləri) tərəfindən qələmə alınmışdır. Təəssüf ki, “Kitab”ın elm aləminə bəlli olan Drezden və Vatikan nüsxələri heç də həmin ilkin nüsxədən deyil, daha sonrakı üzdənköçürmə nüsxələrinin variantları kimi dövrümüzə gəlib çatmış və bu zaman müəyyən katib müdaxilələrinə məruz qalmışdır. Müasir qorqudşünaslıqda ayrı-ayrı mətn parçalarının, ifadə və sözlərin bəzən müxtəlif variantlarda oxunması və açıqlanması məhz ilkin əlyazmanın təhrifə uğraması ilə bağlıdır. Buna baxmayaraq, abidənin dili o qədər dolğun və safdır ki, formalaşma və yazıya alınma tarixindən yüzilliklər keçsə də, hətta ən mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirmək olur.

Məlumdur ki, əski oğuz düşüncəsinin bənzərsiz bədii ifadəsi olan bu oğuznamələr toplusu türk şerinin ən qədim modelini özündə yaşadan soylamalarla zəngindir. Alliterasiya, assonans, təkrir kimi bədiiliyin fonetik səviyyədə ifadə vasitələrindən geniş bəhrələnməklə poetik formaya salınmış bu soylamalar oğuzların mənəvi dünyasını genişliyi ilə əks etdirməkdədir. Qopuzun müşayiəti ilə oxunan bu soylamalar ümumilikdə mətnin nəsr hissəsi ilə müqayisədə daha az dəyişikliyə uğrayaraq ilkin arxaik leksikasını qoruyub saxlaya bilmişdir. Bu isə bəzi soylama parçalarının oxunub açıqlanmasında çox nadir hallarda fikir müxtəlifliyi yaratmışdır ki, belə mübahisəli məqamlardan biri də “Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”nda ev-eşiyi talanmış, ağbırçək anası, sevgili qadını, yeganə oğlu, say-seçmə igidləri əsir götürülmüş Qazanın quruca yurd yerində keçirdiyi ağrılı-acılı hisslərlə bağlıdır. Həmin hisslər belə ifadə olunmuşdur:

Qom-qomla mənim qoma yurdum,
 Qulanla sığın-keyikə qoñşı 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

(D-44, 5–10).

Eyni cinsli sait və samit səslərin ahəngdar düzümü əsasında yaranmış ilkin arxaizmlərin sıralandığı birinci misra uzun müddətdir ki, qorqudşünaslığın fikir çək-çevirində öz həqiqi yozumunu gözləməkdədir.

Böyük türk araşdırıcısı O.Şaiq həmin cümləni “Kavim kabile menüm kama yurdum” (109, 19) şəklində oxumaqla başlanğıc sözləri ərəb mənşəli “kavm” (qövm), “kabilə” (qəbilə) kimi anlamış (109, 230, 241), “kama” sözünü isə bir çox mənələrdə, o cümlədən *günəş düşməyən quzey, ucuzluq, bolluq, rifah, rahat* mənələrində açıqlasa da, son nəticədə oxunuşunu və anlamını şübhəli saymışdır (109, 233). “Kitab”ın digər türk nəşir və araşdırıcısı M.Ergin də cümləni “Kavim kabile benim kuma yurdum” variantında oxumaqla (106, Ic, 100) ilk iki sözü O.Ş. Gökyay kimi açıqlamış (106, IIc, 159, 175), “kuma” sözünü isə “ortaq qocaları eyni olan qadınlar” (106, II c., 194) mənalı ərəb sözü kimi izah etmişdir. Abidənin dilində işlənmiş çoxsaylı mübahisəli ifadələrin oxunuş və mənalandırılmasına öz münasibətini bildirən tanınmış türk dilçisi T.Tekin də bu deyim üzərində dayanaraq Ergin oxunuşunun və şərhinin daha düzgün ola biləcəyini iddia etmişdir (115, 148). Azərbaycan nəşirlərindən H.Araslı ifadəni “Qum qumlamayım quma yurdum!” (70, 35) variantında oxusa da, məna açımı ilə bağlı mövqeyini bildirməmişdir. Görkəmli tədqiqatçının Bartold tərcüməsinə M.Təhmasiblə birgə yazdığı şərhədən belə aydın olur ki, bu ifadə onun

üçün də anlaşılmaz qalmışdır (124, 173). Ş.Cəmşidov nəşrində (20, 301) H.Araslı oxunuşu dəyişdirilmədən saxlanılsa da, əlavə şərh verilmədiyindən onu necə açıqladığı məlum olmur. Abidənin tanınmış Azərbaycan araşdırıcısı S.Əlizadənin fakta yanaşma baxımı olduqca maraqlı və düşündürücüdür. Alimin F.Zeynalovla hazırladığı birgə nəşrdə misra “Qom qomlamım qoma yurdum!” (71, 44) şəklində oxunmuş və “Qohum qəbiləli komam-yurdum!” (71, 142) variantında müasirləşdirilmişdir. Arxaik “qoma” sözünü “koma” sözünün qədim fonetik variantı kimi fərqli mənalandıran qorqudşünas ilk iki sözün şərhində ənənədən uzaqlaşa bilməmişdir. Araşdırıcı Drezden, Vatikan əlyazma nüsxələri və M.Ergin nəşri əsasında hazırladığı ensiklopedik nəşrdə həmin misranı “Qovm-qəbilə mənim quma yurdum” şəklində oxusa da, verdiyi əlavə şərhə faktlara daha real yanaşaraq, “Həmin misranı “D-”yə əsasən “Qom-qomla mənim qoma yurdum” şəklində oxumaq olar” (73, 47) fikrinə gəlmişdir ki, bu da bizim yuxarıda verdiyimiz oxunuşla, demək olar ki, eynidir. Sadəcə, sözlərin mənalandırılması ilə bağlı dilçi alimin mövqeyinin dəyişmədiyini sezmək olur. Əks təqdirdə, o, yeni yozumunu açıqlayardı.

Azərbaycan qorqudşünaslığında həmin misranın açımı ilə bağlı başqa bir mülahizə də diqqəti çəkir. H.Araslı oxunuşunu əsas götürən prof. P.Xəlilov “Qədim türk sözlüyü”ndə verilmiş “quma ur” ifadəsinin “güclü həyəcanla vuruşmaq” mənasına istinad edərək belə bir qənaətə gəlir: “Qazan bəyin monoloqunun birinci misrasının əvvəlinə “necə” sözünü artırmaqla misranı belə yozmaq olar:

1. Necə qəzəblənməyim, necə həyəcanlanmayım, yurdum.
2. Necə bərk həyəcanlanmayım, yurdum” (65, 163).

Akademik V.V.Bartoldun “Xotğ tebə ne zasıpal pesok, tı pokinuto, moe cilihe” tərcüməsindən (129, 27) belə çıxır ki, böyük türkoloq birinci sözü “qum”, ikinci sözü “qumlamaq” felinin inkar forması,

üçüncü sözü isə “tərk edilmiş, boşaldılmış” mənalarında dərk etmişdir. Tərcüməyə şərh yazan akademik A.N.Kononov bu məntiqsizliyi duymuş, O.Şaiq, M.Ergin variantlarını əsas götürərək “(O) narod, (o) plemə, o moe krepkoe cilihe!” tərcümə variantını irəli sürmüşdür (129, 262). Son dövrlərdə S.Tezcan və H.Boeschotenin birgə hazırladıqları “Dede Korqut oğuznameleri” kitabında isə bu cümlə “Kavım kabla benüm kona (r) yurdum” (116, 54) oxunuşunda getmişdir. Bu təqdimə geniş şərh yazan S.Tezcan (117, 120-122) müxtəlif oxunuş variantlarını təhlilə cəlb etmiş, ilk iki sözün ərəb mənşəli olması ilə razılaşmış, “qoma” sözünü isə yazılış xətası sayaraq “konar” fonetik qabığına “qonaqlanan yurd, obanın hər zaman gəlib qonaqladığı yurd yeri” anlamında açıqlamışdır. Göründüyü kimi, faktlara münasibət birmənalı deyil və yürüdülmə fikirlərin əksəri güman üzərində qurulmuşdur.

Təhlilsə göstərir ki, qədim türklərin, o cümlədən oğuzların həyat tərzini müqayisəyə cəlb etməklə mübahisəni əslinə uyğun həll etməklə olar. Abidənin dilində “yurd” sözü bir neçə mənada, o cümlədən: geniş mənada *vətən*, dar mənada isə *yaşayış yeri*, *dayanacaq*, *ev* mənalarında işlənmişdir. Bəs oğuzların yaşayış yeri – evləri necə idi? Boylarda bu dəqiq təsvir olunur. Məsələn:

“Bir gün ... Salur Qazan yerindən durmuşdı. Toqsan başlu ban evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi” (73, 46).

“Bir gün Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdı. Şami günlügi yer yüzünə tikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzünə aşanmışdı” (73, 39, 54).

“Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəg yerindən durmuşdı. Qara yerin üzərinə otaxların tikdirmişdi” (10, 66).

Yurd quruculuğunu fraqmental şəkildə əks etdirən bu cümlələr və eləcə də boyların məzmununda təsvir olunmuş yaşayış tərzini belə bir nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, konkret sərhəd daxilində yayı yaylaqlayan, qışı qışlaqlayan köçəri oğuz tayfalarının daimi evləri olmamışdır. Ona görə də “otaq, çadır” adlandırılan bu yurdlar alaçıq

kimi qurulub sökülür, lazımı məqamda gah qırxı, gah doxsanı ucaldılır. Bizcə, söylənilən misranın məna açımı da yurdun bu əlaməti ilə bağlıdır.

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 (84, 193, 367). Əgər qarışqa adı “qarışmaq” feli ilə bağlıdırsa, “komursğa” adı “qom” (topa) yaşamaqla əlaqədardır.

Türk dillərinin böyük bilicisi V.V.Radlov altay türklərinin yurd mədəniyyətindən danışarkən dəri ilə örtülmüş bu çadırların “çum” adlandırıldığını göstərir (140, 136). Əslində, q ~ ç səs əvəzlənməsi ilə yaranmış bu söz məhz “qom/kom” arxaizminin müasir fonetik variantıdır. Maraqlıdır ki, “qom/kom” arxaizmi ev tikmə mədəniyyətinin inkişafı ilə əlaqədar olaraq Osmanlı türkcəsində “böyük olmayan sadə qonaq evinə, yeməxanaya” da deyilibmiş (129, IIc., Ih, 667).

Bəzi dialektlərimizdə “tayfa, nəsil” mənasında işlənən “com” sözü də (7, 81) məhz arxaik “qom” sözünün çoxmənalılıq qazanması yolu ilə yaranmışdır. İlk mənada “çadır”, “alaçıq” mənasında işlənən bu söz sonradan həmin yurd yerlərində yaşayan nəslə, tayfaya adlandırmağa xidmət edib. Gətirilən dil faktlarında bu açıq-aydın duyulmaqdadır:

Bizim com kəndin bir tərəfindədi (İmişli);

Mən Topalhasannı comunnanam (Kürdəmir) (7, 81).

Q~c/ç səs əvəzlənməsi “Kitab”ın dili üçün də xarakterik sayılan dil hadisələrindəndir. Məsələn:

Beyrəgin babası Baybörə bəg dəxi bazırganları qağırdı (73, 58).

Sən məni yanıña qağırmadımmı? (73, 64).

Ya qağan aslanın qaynağında didiləm (73, 81).

Aydır: “Bəğlər, mən sizi niyə qağırdım, bilürmisiz?” (73, 109).

Göründüyü kimi, hazırda “çağıрмаq”, “caynaq” fonetik variantında işlənən sözlər abidənin dilində “qağıрмаq” və “qaynaq” variantında yazıya alınmışdır. Hətta bu fikirdəyik ki, boylar qələmə alındığı zaman $q \sim \text{ç}/c$ səs dəyişməsi keçid prosesini yaşayırmış. Çünki bəzi sözlər həm q , həm də ç ilə işlənmişdir. Məsələn:

Adam göndərdi, Beyrəgi qağırdı (73, 62).
Çağıruban dad verəndə yola çavuşlı! (73, 87).

Buradan belə bir nəticə alınır ki, “qom” arxaizmi müasir türk dillərində və dialektlərində “kom”, “com”, “çum” şəklində yaşayan sözün arxetip formasıdır. Verilmiş nümunədə “qom” sözünün təkrarlanaraq işlənməsi çoxluq, topluluq anlamını ifadə etməyə xidmət edir. Süd və digər ağartı məhsulları saxlanılan “dolab” sözünün təkrarlanaraq işlənməsi də eyni funksiyanı daşıyır:

Dolab-dolab ağ südümü əmzirdigim oğul! (73, 77)

Odur ki, “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.

Misranın sonunda getmiş “yurd” sözünün bədii təyini kimi işlənən “qoma” sözü də eyni mənşədən rüşət tapmış arxaik sözdür. Müasir şivələrimizdə elat camaatının “çubuqdan hörülüb üstü keçə ilə örtülmüş alacağı” (7, 85) adlandıran “coma” sözü $q \sim c$ əvəzlənməsi ilə məhz həmin “qoma” arxaizmindən törəmişdir. Göründüyü kimi, səs qabığı dəyişsə də, ilkin semantik məna dəyişikliyə uğramamışdır. Abidənin mətnindən gətirdiyimiz nümunələrdən məlum olur ki, oğuzlar yurdlarını

torpaq üzərinə asanlıqla “dikib”, yəni sancıb qura bilirlər. Bu isə onun “qoyma yurd, qurma yurd” adlanmasına səbəb olmuşdur. Radlov lüğətində “qoma” sözünün Osmanlı türkcəsində “qoyulma, qurulma, başdırılma” mənalarını ifadə etdiyi bildirilir (129, IIc., Ih., 667). Etimoloji baxımdan “qoy(maq)”, yəni “sanc(maq)” mənalı felin ilkin fonetik şəkli olan “qo-” felinə (məsələn, “Dədəm Qorqud gəlsin, bu oğlana ad qosun” (73, 40); “Çoban şəhid olan qardaşların haqına qodı” (73, 47); “Vallah, mən Qazan Oğuzına başım qomışam” (73, 110)) -ma ad düzəldən şəkilçisinin əlavəsi ilə düzəlmiş “qoma” sözü boyların dilində rast gəlinən “çatma qaş”, “qıyma göz”, “tolma beşik”, “boğma giriş” ifadələrinin formasına uyğun işlənmişdir. Maraqlıdır ki, “Oğuz kaqan” dastanında “alaçıq, dəyə, düşərgə” mənasında işlənən arxaik “kurikan” sözü də “qurmaq, tikmək” mənalı “kuri-” felindən törəyib (12, 178). Bir az dərinə getdikdə “kuri-” arxaik felinin kökünün də ko-//qo- arxaizmi ilə bağlı olduğu üzə çıxır.

Beləliklə, Qazan xanın çadır-çadır salınmış alaçıq yurdunu xarakterizə edən bu soylama parçası qədim oğuz məişətinin müqayisəli təhlili fonunda aydın dərk olunur və uydurma yozumlara ehtiyac duyulmur.

NADİR İNCİLƏR

“Dədə Qorqud kitabı”nın məzmunu üzərində aparılan müşahidələr belə bir nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, müdrik ozan yalnız şahidi, birbaşa iştirakçısı olduğu gerçəklikləri düzüb-qoşmaqla kifayətlənməmiş, yaşadığı dövrə artıq dastanlaşmış variantda gəlib çatmış əski oğuz hekayələrinə yeni nəfəs verməklə onları zəmanəsinin düşüncə tərzinə uyğun müasirləşdirmişdir. Qorqud Atanın yaşam

tarixini çox-çox qabaqlayan bu boylar, təbii ki, yaradıcısı və yaşadıcısı olan oğuzların doğma dilində həmin məqama yetmişdi. Deməli, ulu ruhu, ibrətamiz keçmişi canlandıran oğuz sözünün özü də bu tarix qədər qədim və əsrarəngizdir. Odur ki, istər “qolça qopuz götürüb eldən-elə, bəgdən-bəgə” gəzən ozanlar, istərsə də bu qəhrəmanlıq dastanlarının ilk dəfə yazıya köçürüb kitablaşdıran və ya sonradan üzünü köçürən katiblər məzmunu çağdaş dinləyicilərinə və oxucularına anlaşıqlı şəkildə çatdırmaq üçün işləklikdən düşmüş bəzi sözləri müqabil qarşılığı ilə əvəz etməyə məcbur olmuşlar. Bununla belə, abidənin mətnində ilkin məna çalarını və yazılış formasını saxlayıb nadir inci kimi öz dəyərini qoruyan onlarla arxaizmə rast gəlinir ki, bunlardan biri də “tolma” arxaizmidir.

“Tolması beşikdə bələdigim oğul!” (D – 52, 11) və “Tolma beşiklərdə bələdigim oğul!” (D - 165, 1-2) geniş xitablarının tərkibində “tolma” və “tolması” variantlarında işlənmiş bu arxaizmin də oxunuşu və məna açımı ilə əlaqədar qorqudsünaslıqda fikir müxtəlifliyi mövcuddur. O.Şaiq “tolma” sözünü “dolama” şəklində oxuyaraq (109, 24, 79) Vatikan nüsxəsinə əsasən birinci işlənmə məqamına “altun” sözünü əlavə etməklə birləşməni “dolaması altun beşik” modelində vermiş və arxaizmi “salıncak və ya beşiklərdə çocuklar düşmesin diye kullanılan iki ucu degnekli bez” (109, 198) kimi açıqlamışdır. Vatikan nüsxə yazılışını nəzərdən qaçırmayan M.Ergin isə “tolması” və “tolma” variantlarında oxuduğu (106, I c., 182) bu sözü belə şərh etmişdir: (ve ya tolama) dolma (ve ya “dolama, çevre, beşik dolaması”) (106, II c., 291). Göründüyü kimi, dilçi alim “tolma” və “tolama” variantlarının hər ikisini məqbul saysa da, sonda “tolma” seçiminə üstünlük vermişdir. T.Tekin O.Şaiq və M.Ergin oxunuşlarını müqayisə edərək: “...şübhəsiz ki, tolaması okunmalıdır” qənaətinə gəlir və fikrini belə izah edir: “Kelime, tola – fiilindən -ma ile yapılmış bir isim olduğuna göre tolama doğrudur” (115, 148). Beləliklə, türk alimləri bu sözü isim kimi anlamış və -sı morfemini mənsubiyyət şəkilçisi kimi qəbul etmişlər.

V.V.Bartoldun ifadəni “sın, koqo ə znala s pelenok, s kolıbeli!” şəklində (129, 27) tərcümə etməsindən aydın olur ki, o həm “bələdigim” sözünü “bildiyim” kimi oxumuş (bu, H.Araslı və M.Təhmasibin birgə yazdıqları şərhə tənqid edilmişdir, 124, 175), həm də “tolma” arxaizmini “beşik” sözünü təyin edən söz kimi deyil, onunla tabesizlik əlaqəsində olan həmcins üzv kimi anlamışdır.

Sözün oxunuş və açıqlanmasında Azərbaycan nasirlərinin də mövqeyi fərqlidir. H.Araslı “tolaması, dolama” variantları üzərində dayanaraq (70, 39, 91) ümumilikdə “dolama beşik – nənni” yozumunu verir (70, 166). F.Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində “tolması” (71, 47) və “tolma” (71, 82) kimi oxunan bu sözə belə bir şərh yazılmışdır: “D-dəki yazılışa görə “tolama” kimi oxuna bilməz. Tarixən müasir Azərbaycan dilindəki “dolma” sözü ilə omonim olan “tolma”, “bələk” mənasında başa düşülməlidir” (71, 233). “Bələyini beşikdə (və ya beşiklərdə) bələdiyim oğul!” müasirləşdirmə variantlarından (71, 145, 180) göründüyü kimi, yalnız bir məqamda işlənilməsinə baxmayaraq, -sı profemi mənsubiyyət şəkilçisi kimi qavranılmışdır. Ş.Cəməşidov isə “dolaması” və “tolama” variantlarını seçərək (20, 305, 360) heç bir əlavə şərhə ehtiyac duymamışdır ki, bu da onun H.Araslı fikrini qəbul etdiyini üzə çıxarır.

Maraqlı bir mülahizə də prof. K.Nərimanoğluya məxsusdur. H.Araslının orta məktəb şagirdləri üçün hazırladığı “Ədəbiyyat müntəxabatı”nda “tolaması beşik” birləşməsini “dolu beşik” kimi çevirməsinə etiraz edən alim “tolama – dolama” sözünü bəzi beşiklərin qurulmasında istifadə olunan parça növü kimi izah edərək fikrini belə əsaslandırır: “Bizcə, həmin söz dola(maq) feli ilə bağlıdır. Beşik qurarkən bu parça iki ucdan ağaca dolanır” (97, 93).

Beləliklə, mövcud oxunuşların təhlili göstərir ki, “tolama(sı)” variantının seçilməsi ilk növbədə “dola//tola” söz kökünün müasir baxımdan qavranılması ilə bağlıdır. Lakin istər sözün yazılışı, istər -sı

morfeminin qrammatik funksiyası, istərsə də etimoloji araşdırma “tolma(sı)”variantının daha qədim və düzgün olduğunu üzə çıxarır.

F.Zeynalov–S.Əlizadə şərhində birmənalı şəkildə təsdiqlənən birinci arqumentin obyektivliyini nəzərə alaraq ikinci faktdan başlamağı məqsədəuyğun bilir.

Qədim türk yazılı abidələrinin qrammatik quruluşunu araşdıran A.N.Kononov bu arxaik şəkilçiyə -sıra (sı, -raq) dərəcə şəkilçisinin tərkibində “ağsıra ordu (MÇ 20)” birləşməsində rast gəldiyini göstərir (131, 111). Türk dilçisi Banguoğlu əski türkcədə -sig fonetik qəlibində işlənən bu şəkilçinin orta və yeni türkcədə geniş yayılaraq sifət düzəldən morfem olduğunu zəngin faktlarla sübuta yetirir (102). V.Aslanov Türkiyə türkcəsində indi də işlənən qeyri-məhsuldar -sı şəkilçisinin dilimizdəki -sov və “sayaqı” morfemləri ilə uyğun gəldiyini söyləyir (120, 86). Dilçi alimlərimizdən B.Tağıyev də mənbələrə əsasən bu şəkilçinin bir çox türk dillərində sifətin dərəcə şəkilçisini əmələ gətirməsi faktını qeyd edir (95, 136).

Bizcə, “tolması” sözünün tərkibindəki -sı şəkilçisi də məhz bənzətmə şəkilçisidir və o, arxaik “tolma” sifətinə artırılmışdır. “Tolma beşik” və “tolması beşik” birləşmələrinin yanaşma əlaqəsi əsasında formalaşması bunu söyləməyə əsas verir. Digər tərəfdən, bu bənzətmə şəkilçisi abidənin dilinə heç də yad deyil. O, “dəxi kəpənəgindən qurumsu edib yarasına basdı” (73, 47) cümləsinin tərkibində cəmi bir dəfə rast gəlinən “qurumsu” (yəni “qurum sayaqı”: qurum – yaraya basmaq üçün yandırılan əski parçasından alınan külə deyilir) sözündə də yaşamaqdadır. Maraqlıdır ki, mübahisəli oxunuş variantlarına şərhlər yazan S.Tezcan bu arxaizmi razılaşmadığımız *tolama (burma)* variantında oxumasına baxmayaraq, -sı şəkilçisini sifət düzəldən şəkilçi (117, 130) hesab etmişdir ki, bu məqamda onunla tam şərikik.

Etimoloji araşdırmaya gəlincə, “tolma” arxaizmi, S.Əlizadənin düzgün müşahidə etdiyi kimi, həqiqətən də, müasir dilimizdə işlənən “dolma” sözü ilə omonimdir. Lakin həmin sözdən fərqli olaraq isim kimi

deyil, əlamət bildirən sifət kimi götürülməlidir. Sözsüz, hər iki sözün mənşəyində qədim mənbələrdə “ətrafını örtmək, tutmaq, bağlamaq, bürümək” mənalı *tu-* fel kökündən (107, 117; 126, 584) -l şəkilçisi ilə törəmiş eyni mənalı *tul-* (139, III c., 1 h, 1466) feli durur. Faktlar göstərir ki, müasir dilimizdə işlənən “dola(maq)” feli çoxhecalılığa keçid prosesində məhz arxaik *tol-//dol-* felindən düzəlib. Digər türk dillərində “*tolğa-*” variantında (139, III c., 1 h, 1200) qeydə alınmış “dola(maq)” mənalı fel də bu qədim kökdən -ğa şəkilçisi vasitəsi ilə əmələ gəlmişdir. “Kitab”ın mətnində t ~ ç səsdəyişməsi nəticəsində, *çulğa* şəklinə düşmüş bu fel “bürümək” mənasını ifadə edir:

İbrahimi tutdurduñ,
Xam gönə çulğadıñ (73, 98).

Deməli, “tol”söz kökü, “tola” söz kökü ilə müqayisədə daha qədimdir və abidənin arxaik leksikasına uyğun gəlir.

Milli xörəklərimizdən birini adlandıran “dolma” sözü də etimoloji baxımdan bu fel kökündən düzəlmişdir (müqayisə et: qovurma, atlama, buğlama və s.). Dolmanın bişirilmə prosesi döyülmüş ət parçasını kələm və ya tənək yarpağına bükülməsi ilə yerinə yetirilir ki, bu da onun adlandırılmasında mühüm rol oynamışdır (ətraflı bax: 26, 131). Etiraf edək ki, bu məqamda beşiyin dolma sayağı formada hazırlanmasını da düşünmək məntiqi görünür.

Sifət kimi dəyərləndirdiyimiz “tolma” arxaizmi isə *tol-* fel kökünə -*ma* sifət düzəldən şəkilçisinin artırılması ilə düzəlmişdir ki, bu modeldə olan sifətlərə “Kitab”ın dilində mütəmadi rast gəlinir. Məsələn:

Buğa verib aldığım boğma kərişim (73, 62)
Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum (73, 39)

Qara bağı sarsıldı, düm yürəgi oynadı, qara qıyma gözləri qan-yaş doldu (73, 41) və s.

Beləliklə, “tolma (və ya tolması) beşik” birləşməsində “tolma” arxaizminin “bürülü” (ətrafı bağlı, örtülü, tutulu) anlamlarını ifadə etdiyini söyləyə bilərik. Vatikan nüsxəsində “altun” sözünün əlavə edilməsini isə iki baxımdan izah etmək mümkündür: ya nüsxə katibi “dünlügi altun”, “yelisi qara”, “dügməsi böyük” birləşmələrinə uyğun olaraq “tolması beşik” birləşməsinin birinci tərəfini mənsubiyyət şəkilçisi hesab edib, “altun” sözünü artırmağı məqsəduyğun bilmiş, ya da həm “tolması”, həm də “altun” sözlərini beşiyi müxtəlif cəhətdən izah edən həmcins təyinlər kimi işlətməmişdir.

* * *

Burması altun borular çalındı (D- 63, 5-6; D- 132, 7-8).

Abidənin dilində iki dəfə işlənmiş bu cümlənin başlanğıc sözünün də açımı maraq doğurur. M. Ergin onu “burma, burulmuş kısım” kimi (106, IIc.,62) şərh etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nın izahlı lüğətində isə “burması altun” birləşməsi “saçı, cığası qızıl olan” kimi açıqlamışdır (73, 137). Göründüyü kimi saça aid əlamət bildirən “burma” sifətinin qədim musiqi aləti boru ilə əlaqələndirilməsi sözün müasir anlamından çıxış edilərək yürüdülmüşdür. Bu mənə “Buynuzuurma qoçlarımız alduğu yox” (73, 62) cümləsində özünü doğrultsa da, asılı tərəfi mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş birləşmə modelində olan “burması altun” ifadəsində duyulmur. Digər tərəfdən, qrammatik quruluş buxımından yanaşıldıqda da, abidənin dilində geniş yayılmış bu tipli birləşmələrin birinci tərəfi sifətlə deyil, məhz isimlə ifadə olunmalıdır. Məsələn:

Gözü gögçək qızların-gəlinlərin canın çoğ almışam! (73, 75)

Düğməsi böyük bizim dağlarımız olur (73, 76).

Araşdırmalar göstərir ki, əksər türk dillərində “burma// purma” fonetik variantlarında səslənən bu söz həm də “naxış” mənasını bildirir (143, 266).

Görkəmli türkoloq A.N Samoyloviç altay qadınları ilə bağlı bir araşdırmasında “Purmaylı ödügübis” cümləsində getmiş “purma” (burma) sözünü “naxış” kimi mənalandırmışdır (118, 160). İndi də sənət adamlarının öz musiqi alətlərinə rəngarəng formalarda naxış vurmaları dəbdədir. Görünür, bu dəb qədim çağlardan üzü bəri gəlməkdədir. Yalnız toyda, el şənliklərində deyil, düşmənlə ağır döyüş məqamlarında da musiqiyə geniş yer verən oğuzların musiqi alətinə naxış vurmaları təbiidir. “Burması altun” ifadəsi tunc borulara qızıldan naxış vurulmasına bir işarədir və yuxarıdakı cümlə “Naxışı qızıl tunc borular” kimi verilməlidir.

* * *

Çaya baqsa çalımlı (D-70,4-5)

“Kitab”ın ikinci boyunda “çaya çalımlı” (D- 61, 8) , dördüncü boyunda isə “çayın baqsa çalımlı” (D-151,3) variantlarında yazılaraq Yegnək bəyə, üçüncü boyda isə yuxarıdakı variantda yazılaraq Bamsı Beyrəyə məxsus bədii təyin kimi işlənmiş bu söz birləşməsinin oxunuşu və məna açımı ilə bağlı da fikir müxtəlifliyi mövcuddur. O.Ş. Gökyay ikinci boyda “çaya çalımlı” yazılışını Vatikan nüsxəsinə əsasən “çaya baksa çalımlı” şəklində bərpa edərək (109, 28) birləşməni təşkil edən “çaya” sözünü “çevik, müteherrik, tez, keskin; möhkəm, dayanıqlı”

mənalarında (109, 186) şərh etmişdir. Birləşmənin tərkibcə oxunuşuna eyni mövqedəyən yanaşan M. Ergin “çaya” söz formasının kökü kimi götürdüyü “çay-” felini “çaymaq, dönmək” (106, IIc., 71), “çalımlu” sözünü isə -lu şəkilçisi ilə düzəlmiş “çalım” kimi açıqlamışdır (106, IIc., 69).

Birinci işlənmə məqamında “baqsa” sözünün katib tərəfindən buraxılmasına əsaslanaraq bərpa edən türk nəşirlərindən fərqli olaraq H. Araslı birləşməni “çaya çalımlı” kimi (70, 42) oxuyaraq “çapar çalmalı” məzmununda çevirmişdir (25, 62). F. Zeynalov- S. Əlizadə nəşrində də türk nəşirlərinin fakta yanaşma baxışları nəzərə alınmamış, “çaya çalmalı” kimi oxuduqları ilk məqam haqqında belə bir şərh verilmişdir : “Bizcə, D-də birinci sözdə nöqtənin biri qoyulmamışdır; ona görə də “çapə” (yaxud “çəpə”) sözü göstərdiyimiz şəkildə oxunur. Müasir Azərbaycan dilində “çalım-çarpaz (çapraz)” qoşa sözü işlənməkdədir. Beləliklə, təsvir olunan adam öz çalmasını çəpinə bağlamağa adət etmiş kimi təqdim olunur” (71, 234). Göründüyü kimi, birləşmənin oxunuşunda sonrakı işlənmə məqamları nəzərə alınmamışdır. Ümumiyyətlə, nəşirlər nədənsə bu birləşməyə bir bütöv kimi baxmayaraq, hər dəfə bir variantda mənalandırmışlar. Belə ki, ikinci məqamda “çaya baqsa çalımlı” (71, 53) kimi oxunsa da, kontekst daxilində “çaya baxanda öz əksinə şığıyan” (71, 151) mənasında, üçüncü məqamda isə “çayın baqsa çalmalı” variantında (71, 77) oxunaraq “çaya baxsa qılinc çalan” (71, 175) açımında çevirmişlər. “Çaya” sözünün müasir mənada anlaşılması, “çalımlu” sözünün isə iki variantda oxunaraq heç bir məntiqə sığmayan mənalarda çevrilməsi bunu deməyə əsas verir ki, bu arxaik sözlər müəlliflər üçün tam aydın olmamış, yalnız yozum xatirinə fikir söylənilmişdir.

Ş.Cəmsidovun “çəpə baqsa çalımlı” (20, 148) oxunuşuna üstünlük verməsi isə göstərir ki, araşdırıcı sözləri müasir mənada anlamışdır. İfadəni özündən sonrakı “çal qaraquş ərđəmli” birləşməsi ilə birgə mənalandıran V.V Bartold tərcüməsinin (“mucestvom podobny orlu,

udarəöhemu na korşuna(?)", 129, 30) heç də dəqiq olmadığını sezərək qarşısında sual işarəsi qoymuşdur.

Bu birləşməyə ötürü münasibət bildirən S.Tezcan "çaya baksə" ifadəsinin "qıya bak-" deyimini yada saldığını qeyd etməklə, M. Erginin "çay-" felini "dönmək" kimi mənalandırması ilə razı olmadığını bildirir (117, 140-141).

Öncə onu qeyd etmək istərdik ki, bu üç deyimə bir bütöv kimi baxmaq lazımdır. Həqiqətən də, ilk işlənmə məqamlarında "baqsə" sözü katib tərəfindən buraxılmışdır. Əks təqdirdə onu mənalandırmaq mübahisəli olaraq qalacaqdır. "Çaya baqsə" və "çayın baqsə" ifadəsindəki "çay-" sözünün müxtəlif formada işlənməsi bu arxaik felin eyni funksiyalı -a və -ın feli bağlama şəkildələrini qəbul etməsindən irəli gəlir.

"Çay-" fel kökü ən qədim sözlərimizdən olub, etimoloji baxımdan "çal-" , "çat-" və "çax-" felləri ilə birgə "ça-" kökündən törəməsini ehtimal edirik. "Çal" felinə "vur(maq)" mənasında abidənin dilində müstəqil şəkildə daha çox rast gəlinir. Məsələn:

Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim (73, 52)

Dədə Qorqut ayıtdı: "Çalırsañ, əlün qurısuñ!" -dedi (73, 56).

Müasir dilimizdə çoxmənalı söz kimi çıxış edən "çatmaq" feli "qaşlarını çatmaq" idiomunda, "çax(maq)" sözü isə "daşı daşa çaxmaq", "ıldırım çaxdı" birləşmələrində məhz ilkin "vurmaq", "bir-birinə dəymək" mənalarını yaşatmaqdadır. Bu mənada "çay(maq)" feli "çaya baxmaq" birləşməsində "qaşlarını çatıb baxmaq", "zəndlə baxmaq" mənalarını daşıdığı fikrindəyik.

"Çalımlı" sözü isə "özünü tutmaq manerası, görünüş" (129, IIIc., 2h, 1883) mənasında Radlov lüğətində qeydə alınan "çalım" sözünün -lu sifət düzəldən şəkilçisi qəbul etmiş formasıdır. Irəlidə göstərdiyimiz kimi, O.Ş Gökyay da bu mənayı sezə bilmişdir. Həm hünər, həm də xarici görünüş baxımından oğuz igidləri arasında seçilən Beyrək və

Yegnəyə şamil edilmiş bu deyim “zəndlə baxsa, qaşlarını çatıb baxsa, görünüşlü” məzmununu ifadə edir.

TÜRKÜN ÇAĞIRIŞ NİDASI “MARƏ//MƏRƏ”

Bu məqamda abidənin dilində kifayət dərəcədə işlək olan arxaik sözlər üzərində dayanmaq istərdik. Bunlardan biri qorqudşünaslıqda geniş mübahisə obyektinə çevrilmiş *marə//mərə* sözü ilə bağlıdır.

Ömrünün böyük bir hissəsini “Kitab”ın dilinin araşdırılmasına həsr etmiş görkəmli dilçi prof. Ə. Dəmirçizadə “*marə//mərə*” sözünün mənşəyi ilə bağlı müxtəlif illərdə müxtəlif fikirlər söyləmişdir. Həmin sözün əvvəlcə yunan dilindən alındığını, sonralar isə laz dilində “oğlan”, “oğul”, “uşaq”, gürcü dilində “qoca”, “kahin”, “monax” mənalarını ifadə edən “berə” sözü ilə əlaqədar olduğunu irəli sürən alim axırda “bunların heç biri bu sözün mənsubiyyətini təyin və təsbit etmir” (23, 147) deməklə ilkin mülahizələrindən əl çəkmişdir. Nəticədə həssas dilçi həmin sözün mənşəyini qədim dilimizlə bağlamağa çalışmış, ilkin konkret dil faktları olmadığı üçün mülahizələrini ehtimal şəklində qoymaq məcburiyyətində qalmışdır: “... adama belə gəlir ki, bu söz, bəlkə də, azərbaycanlıların qədim dilinə mənsub olmuş və qonşu tayfaların dilinə də keçmişdir” (23, 147).

Abidənin elmi mətninin hazırlanmasında və dilinin tədqiqində böyük zəhmətləri olmuş tanınmış türk alimləri O.Ş. Gökyay (109, CCXXXV-CCXXXVI) və M. Ergin (106, IIc., 214-215) bu sözün mənşəyi ilə bağlı məlum fikirləri sadalamaqla kifayətlənərək problemi açıq saxlamışlar. Araşdırmalar göstərir ki, sonrakı illərdə *marə//mərə* sözünün mənşəyi ilə əlaqədar yalnız Azərbaycan alimləri tədqiqat aparmışlarsa da, dil tariximizin gözəl bilicisi Ə. Dəmirçizadənin yekun fikirləri bu işlərdə nəzərə alınmamışdır. Belə ki, həmin sözə ayrıca məqalə həsr edən A. Həsənov onun mənşəyini İran dillərində axtararaq

“adam” mənası ifadə edən “mərd” sözünün müraciət zamanı işlənən “mərdə” və ya “marda” şəklindən törəndiyini irəli sürmüşdür (bax: 64). Onun fikrincə: “ola bilsin ki, bu söz oğuz türklərinin dilinə hələ oğuzlar Türkiyədə yaşayarkən: yəni müsəlman olmadıqları zaman müsəlman qonşularından (tacik və ya farslardan) keçmiş, ya da sonralar qərbə doğru yürüşlər zamanı oğuzların dilinə qərblilərdən (kafirlərdən) və ya ermənilərdən keçmişdir. Onlar bu sözü eynimənalı türk mənşəli “ey kişi//ə kişi” ifadələrinin əvəzində, xüsusən birinə, adətən, düşmənlərə ikrah və nifrət hissi ilə müraciət etdikləri zaman işlətmişlər” (64, 41).

Belə etimoloji açımla qəti razılaşmayan qorqudşünas alim Ş. Cəmsidov bu fikirləri: “birincisi, fars mənşəli “mərd” sözünün ərəb qrammatikasının qaydalarına istinadən müraciət şəklinə salınaraq ilkin mənbə kimi götürülməsi, ikincisi, ədəbi və xalq dilimizdə həmin sözün həm ayrılıqda, həm də “mərdanə”, “mərdlik” sözlərinin tərkibində yalnız müsbət mənada işlədilməsi” baxımından təkzib edir (19, 73). Tədqiqatçıya görə, “oğlan” demək olan “məre” sözü dilimizə qədim şumer-akkad dillərindən gəlmişdir. Bu sözün qədim misir mənbələri və ərəb dili lüğətlərində, əsasən, aşağı təbəqələrə verilən addan keçdiyini irəli sürən alim çağdaş dilimizdə təhqiramiz mənada işlədilən “gədə”, “ədə” sözlərinin qarşılığı kimi dastanın mətninə düşdüyünü iddia edir.

Sözün mənşəyinə toxunmasa da, H. Araslı onun “ədə, ey oğlan” mənasında işləndiyini daha əvvəllər qeyd etmişdi (70, 162). Lakin A. Həsənov göstərilən məqaləsində həmin sözün dar mənada təkə kişilərə və oğlanlara deyil, həm də qadınlara, qızlara, hətta heyvanlara müraciət olunaraq işlədilməsinə əsaslanmaqla görkəmli alimin bu fikrinə etiraz edir. Təkcə bu aspektdən yanaşdıqda Ş.Cəmsidovun da etimoloji araşdırması, yəni “marə//məre” sözünün mənşəyini “oğlan”, yaxud “qul” mənaları ilə bağlaması tənqiddə dözmür.

Göründüyü kimi, istər A.Həsənov, istərsə də Ş.Cəmsidov sözün mənşəyini yad dillərdə aramışlar. Odur ki, prinsipinə onun “adam” mənalı “mərd” fars sözündən, yaxud “oğlan” mənalı “məre” akkad –

şumer sözündən törənməsi elə bir əhəmiyyət kəsb etmir. Bu mülahizələrin Ə.Dəmirçizadənin vaxtilə irəli sürdüyü, sonradan isə təkzib etdiyi fikirlərdən bir o qədər də fərqi yoxdur.

Bizcə, “marə//mərə”nin alınma söz kimi verilməsi, ilk növbədə, bununla bağlı idi ki, araşdırıcılar onun “oğlan”, yaxud “adam” mənası ifadə edən sözlə əlaqəli olduğunu ehtimal etmişlər. Həmin mənanı bildirən söz formasının türk dillərində olmaması isə tədqiqatçıları sözün mənşəyini yad dillərdə axtarmağa yönəltdi.

Son dövrlərdə V.Zahidoğlu bu müraciət formasının semantik transformalaşma yolu ilə “bərə”, (“fağır”) sözündən törəndiyini (99, 11) bir fikir olaraq söyləmişdir. “Fağır” mənalı “bərə” arxaizminin “marə//mərə” müraciət forması ilə neçə əlaqələndirildiyi, düzü, aydın olursa da, onun mənşəyini türk dilləri ilə bağlanılmasını müsbət hadisə kimi dəyərləndiririk.

Abidənin dilində bir dəfə “bərə”, əksərən isə “marə//mərə” fonetik variantında işlənmiş bu arxaik sözün etimologiyası ilə bağlı mülahizələrimizi söyləməzdən qabaq, onun işlənmə məqamlarını bir neçə nümunə ilə nəzərdən keçirmək istərdik:

Başındağı tuğulğanı nə ögərsən, mərə kafir,
Başındağı borkümcə gəlməz maña! (73, 47).

Qazan aydır: “Mərə çoban, bu ağac nə ağacdır” (73, 49).

Aydır: “Mərə bəzirganlar, bu aygırı və dəxi bu yayı və bu gürzi maña verin!” –dedi (73, 54).

Banıçək otaqdan baqırdı: “Mərə dayələr, bu qavat oğlu qavat bizə ərlikmi göstərir?”-dedi (73, 55).

Banıçək aydır: “Mərə qızlar, bu yigit nə yigitdir” (73, 55).

Qız aydır: “Mərə yigit, mənim atımı kimsə keçdügi yox” (73, 56).

Beyrək Oğuza gəldi. Baqdı gördi bir ozan gedər, aydır: “Mərə ozan, nerəyə gedərsən?” (73, 60).

Qısırca yengə derlər, bir xatun vardı, ana ayıtdılar: “Mərə Qısırca yengə, tur sən oynə, nə bilür dəli ozan”, - dedilər (73, 63).

Dəli Domrul aydır: “Mərə qapuçular, qapunu qapañ!” - dedi (73, 75).

Əgrək aydır: “Mərə Tərsuzamış, baş kəsib-qan tökmək hünərmdir?” - dedi (73, 99).

Mərə ana, mən xan oğlu degilmişəm (73, 106)

Əsərdən götürülən bu və digər nümunələrdə danışanın tərəf müqabilinə: çobana, bəzircana, qapıçılara, düşməyə, yengəyə, igidlərə, qızlara, anaya, hətta Tərsuzamışa, Qazana, Dəli Domrula, Təpəgözə, Şöklü Məliyə və başqalarına müraciətində “marə//mərə” sözündən xitabı qüvvətləndirmək məqsədilə istifadə olunmuşdur. Bəzən ayrılıqda xitab kimi işlənən bu sözün kimə aid olduğunu asanlıqla müəyyənləşdirmək, təsəvvür etmək mümkündür:

Kafir aydır: “Mərə, varıñ Qazanıñ oğlu Uruzı dartıñ, çəggələ asıñ” (73, 49)

Oğlan aydır: “Mərə, bəgünüz oğlu kimdür?” (73, 55).

Qazan aydır: “Mərə, qon-a qızlar yanına da varsun!” - dedi (73, 63)

Aydır: Marə, alca qopuzum ələ aluñ, məni ögüñ! (73, 82)

Mərə, qolca qopuzum çaluñ, ögüñ məni! (73, 83) və s.

Gətirilən nümunələrdə Şöklü Məliyin döyüşçülərinə, Beyrəyin bəzircanlara, Qazanın bəylərə, Qanturalının isə yoldaşlarına – igidlərinə müraciət etdiyi açıq-aydın görünür və istənilən vaxt xitab sözləri bərpa etmək olur. Beləliklə, işlənmə məqamından asılı olmayaraq, “marə//mərə”nin yalnız xitablara aid olduğu və bu zaman onları daha qabarıq nəzərə çarpdırmağa xidmət etdiyi aydınlaşır. Bu qrammatik xüsusiyyətlərinə görə Nihal Atsız (109, CCXXXXV- CCXXXVI) və Ə. Şükürov (93, 52) ondan ədat kimi bəhs etmişlər. Bizə elə gəlir ki, “marə//mərə” qüvvətləndirmə funksiyası daşısa da, o məhz çağırış

nidasıdır və etimoloji baxımdan eyni formalı arxaik feldən yaranmışdır. Araşdırmalar göstərir ki, müasir türk dillərində “diqqətlə baxmaq”, “müşahidə etmək” mənalı “mara(maq)” felinə və bu kök əsasında yaranmış fel-ad korrelyativ sözlərinə az da olsa, rast gəlmək mümkündür. Məsələn, “mara(maq)” felinin uyğur dilində “müşahidə etmək, baxmaq, pusmaq, göz qoymaq” (134, 164-168), qırğız dilində “diqqətlə baxmaq, göz gəzdirmək” (128, 296), Radlov lüğətində isə “görmək, pusmaq, müşahidə etmək” mənalarını (139, IV c., 2 h., 2025) ifadə etdiyi göstərilir. Uyğur dilində həmin sözün “mara(maq)” fonetik variantında “gözləmək, gözdən qoymamaq” mənasında işləndiyi də qeyd olunub (147, 696). Bu sözə “ətrafına baxmaq”, “boylanmaq” mənasını bildirən “maran” (mara-n) felinin (128, 291; 139, IV c., 2h., 2025), “müşahidə məntəqəsi”, “pusqu” mənasında işlənən “marak” (mara-k) və “pusquçu, kəşfiyyatçı” mənasını ifadə edən “maraqçı” (mara-q-çı) (139, IV c., 2 h., 2025) isimlərinin tərkibində də rast gəlmək olur. Yakut dilində “sərrast atan, sərrast atıcı” və “nişan almaqla sərrastlıq” mənalarında işlənən “marqan” (138, II c., 2508) sözünün də bu arxaik fellə bağlı olduğu inkaredilməzdir. Müasir altay və qazax dillərində həm “mere”, həm də “mörön” fonetik variantında “nişangah, göz qoyulan yer” mənasında işlənməsi də (122, II c., 221) həmin ilkin mənə ilə bağlıdır. Bu arxaik fel müasir Azərbaycan dilində işlənən bəzi sözlərin tərkibində də daşlaşmış şəkildə yaşamaqdadır. Belə ki, qədim “mara(maq)” felinin son saitə qapalı saitə keçməsi nəticəsində formalaşan “marı(maq)” felindən düzəlmiş “zəndlə baxmaq, gözünü zilləmək” mənalı “marıt(maq)” (-t feldən fel düzəldən şəkilçidir) felinin və “Kitab”ın dilində olduğu kimi “b” samiti ilə işlənən “bərəl(mək)”, “bərəlt(mək)” fellərinin mənşəyində məhz bu arxaik fel durur. Dilimizdə işlək olan “maraq” (mara-q) sözünün yaranmasında da bu qədim fel kökü mühüm rol oynayır. Görünür, ilk zamanlar “göz qoyulan yer” mənasında işlənən “maraq” sözü sonradan məcazaşaraq “arzu edilən, həvəs göstərilən, can atılan şey” mənasını qazanmışdır. Bu

arxaik forma dialektlərimizdə “pusqu” mənasında işlənən “marıq” (marı-q) sözünün (92, 343) tərkibində qalmaqdadır. Onun “ov gözlənilən yer, pusqu, marıq” mənasında işlənən ad korrelyatına həm dialektlərimizdə (8, 72), həm də müasir ədəbi dilimizdə indi də rast gəlinir. Məsələn, Aşıq Abbasda:

Bülbül fəğan eylər gül həvəsindən,
Qoşa nar asılıb yar sinəsindən
Elə gəl, elə get bağ-bərəsindən,
Bülbüllər hürküşüb, gül inciməsin (10, 205) .

Aşıq Ələsgərdə:

Gedirdim güzarım düşdü bü yerə,
Ovçu bərəsində maralı gördüm.
Yatıb inildəyir, durur boylanır,
Bir neçə yerindən aralı gördüm (6,111).

Musa Yaqubda:

Bərədə boş yerə anları sayıb
Ovunu hürküdən ovçular kimi
Eləmədiklərim yandırır məni.
Yaylaqda çeşməyə məhəl qoymayıb
Səhrada alışan yolçular kimi
Eləmədiklərim yandırır məni (79, 188).

Bizcə, bu söz türk dillərində bir qanuna uyğunluq kimi özünü göstərən fel-ad sinkretizminin nəticəsi kimi məhz “baxmaq”, “göz qoymaq” mənalı “marə-//mərə-” felindən yaranmışdır. Mətn üzərində müşahidələr göstərir ki, “marə-//mərə-” arxaizmi “Kitab”ın dilində yalnız üz-üzə, göz-gözə dayanmış personajların birinin digərinə müraciəti zamanı işlədilir. Daha dəqiq desək, danışan tərəf müqabilini, müraciət

etdiyi şəxsi gördüyü zaman, yəni baxış və nəzərləri ona yönəltdiyi an həmin çağırış nidasından istifadə olunmuşdur. Bir neçə fakta diqqət yetirək:

Şöklü Məlik aydır: “Mərə aznaur, nə hayfımız qaldı?” (73, 46).

Qazan aydır: “Mərə Qılbaş, bu Daş Oğuz bəgləri xanım ilə gəlürlərdi. Şimdi neçün gəlmədülər?” - dedi (73, 109).

Aruz qoca meydana at dəpdi. Qazana çağırır: “Mərə qavat, sən mənim qırımımsan, sən gəl bərü!” - dedi (73, 111).

Ümumiyyətlə, dastandan elə bir nümunə gətirmək olmur ki, orada “marə//mərə” nidası baxışları bir-birinə zillənmiş iki obrazın nitqində işlədilməsin.

Deyənlər belə bir nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, “marə//mərə” sözü daha qədim çağlarda “göz qoyulan, nəzər dikilən, zəndlə baxılan” mənə çalarında işlənmiş (bunun qalığı, “nişan alınan yer” mənasında altay, qazax dillərində və Azərbaycan dialektlərində (8, 322) indi də qalmaqdadır), sonralar leksik mənasını itirərək aid olduğu xitabı qüvvətləndirməyə xidmət edən çağırış nidası kimi çıxış etməyə başlamışdır.

Bu etimoloji şərh həm də “marə//mərə” arxaizminin dildən çıxma səbəblərini müəyyənləşdirməyə imkan yaradır. Belə ki, ilk zamanlar “baxmaq, göz qoymaq” mənasında işlənən həmin söz, görünür, tarixi inkişaf prosesində semantik daralmaya uğrayaraq müasir dilimizdə “marıt(maq)”, “bərəlt(mək)” fellərində olduğu kimi, yalnız mənfi mənə çalarında işlənmiş və beləliklə də, xalis türk mənşəli bu çağırış nidası işləklidən düşmüşdür.

“Marə//mərə” arxaizminin keçdiyi inkişaf yolunu daha dərinlən duymaq və söylənilən mülahizələri daha tutarlı etmək üçün başqa bir çağırış nidasının etimologiyasını müqayisəli şəkildə araşdıraraq. “Kitab”ın dilində “marə//mərə” nidası ilə yanaşı, eyni qrammatik funksiyanı yerinə yetirən “hay, hey, ay, a” fonetik variantlarında işlənən bir nidaya da rast gəlinir. Məsələn:

Hey Dirsə xan, baña qəzəb etmə (73, 40).
Hey ana! Ərəbi atlar olan yerdə
Bir qulunı olmazmı olur? (73, 50).

Oğul, oğul, ay oğul,
Bilürmisin, nələr oldu (73, 49).

Ay bəg baba!

Dəvəcə böyümüşsən, köşəkcə aqlun yoq! (73, 66) və s.

Göründüyü kimi, müxtəlif fonetik tərkibdə çıxış edən bu çağırış nidası da “marə//mərə” arxaizmi kimi müraciət olunan şəxsi nəzərə çarpdırmağa, xitabı qüvvətləndirməyə xidmət edir.

“Kitab”ın və klassik ədəbiyyatımızın dilində müasir dilimiz üçün arxaikləşən “ayıt(maq)”, “aydır(maq)” fellərinə yetərincə rast gəlinir. Ulu dilçi M. Kaşğariyə görə, “demək”, “soruşmaq” mənalı “ayıt(maq)” felinin mənşəyində “ay(maq)” feli durur (111, I c., 174, 393). Bizcə “hay, hey, ay, a” fonetik variantlarında çıxış edən “ay” nidası məhz “səsləmək, çağırmaq” mənalı həmin “ay(maq)” felindən törəmişdir. Gözlə görünəndən fərqli olaraq səslənilənin nəzərə çarpdırılması imkanı daha geniş olduğu üçün eyni inkişaf yolu keçmiş bu nidalardan sonuncusu indi də dilimizdə işləkliyi saxlamaqdadır. Hər halda, bu analogiə tutuşdurma “marə//mərə” sözünün etimologiyası ilə bağlı mülahizələrimizin daha doğru olduğuna əsas verir və onun mənşəyinin yad dillərlə bağlanmasını bir dəfəlik qapamış olur.

“QANLU” SİFƏTİ

Qorqudşünaslıqda məna açımı mübahisəli olan sözlərdən biri də *qanlı* arxaizmidir. Mənşəcə *qan* sözü ilə bağlı olub dilimizdə, əsasən, *qana batmış*, *qana bulaşmış* və çoxmənalılıq qazanaraq *qatil*, *düşmən* anlamında çıxış edən bu düzəltmə sözə “Kitab”ın dilində həm müasir,

həm də indiyə qədər dəqiq açıqlanmamış fərqli bir mənada rast gəlinir. Məsələn:

Varuban Peyğəmbərin yüzini görən, gələbəni Oğuzda səhabəsi olan, acığı tutanda bıqlarından qan çıxan, Bığı qanlı Bügdüz Əmən çapar yetdi: “Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim!” – dedi (73, 52).

Gördülər kim, bu gəlin kişinin qılıcının balçağı qanlı, oğlu görünməz (73, 84).

Dirsə xanın xatunu “oğlancığının ilk avıdır” deyü, atdan-ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı, “Qanlı Oğuz bəglərin toylayayum”, – dedi (73, 41).

Qanlı quyruq üzüb çap-çap yudan... (73, 48).

Qanlı-qanlı ırmaqlar qarıyubdur suyu gəlməz (73, 51).

Qanlı-qanlı suların sovgulmuşdı, çağladı, axır! (73, 64).

Qara dağım yüksəgi oğul!

Qanlı suyum daşqunu oğul! (73, 71).

Qanturalı aydır: “Baba, mən yerimdən durmadın ol durmuş ola! Mən qaraquc atıma binmədin ol binmiş ola! Mən qanlı kafir elinə varmadın ol varmış, mana baş gətürmüş ola!” – dedi (73, 80).

Üç yüz altmış altı alp ava binsə,

Qanlı keyik üzərinə qovğa qopsa,

Qardaşlu yigitlər qalqar-qopar olur (73, 100) və s.

Diqqət edilərsə, “qana bulaşmış” mənasında işlənmiş ilk iki cümləni çıxmaq şərtilə, sonrakı nümunələrdə *qanlı* sözünü heç də müasir mənada açıqlamaq olmur. Boyların dilində daha çox *oğuz*, *kafir*, *su*, bəzən də *ırmaq*, *keyik* və *quyruq* sözlərini səciyyələndirən sifət kimi işlənmiş eyni fonetik tərkibli bu sözün qədim bir mənanı ifadə etməsi duyulur. Müşahidələrimiz göstərir ki, *qanlı* arxaizminin daha çox

işləndiyi məqam *oğuz* sözü ilə birləşmə yaradaraq onu izah etməsidir. Məsələn:

Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan, –
Yay çəkmədin, ox atmadın,
Baş kəsmədin, qan dökmədin,
Qanlı Oğuz içində çöldi almadın (73, 66).

“Oğlancığımın ilk avıdır; Qanlı Oğuz bəglərin toylayayım!” – dedi (73, 69).

Qanlı Oğuz ellərində dərnək var imiş, anda vardım (19, 99).

Qanlı sözünü göstərilən işlənmə məqamlarında *qan* sözündən düzəlmiş sifət kimi anlayan O.Ş.Gökyay *qanlı-qanlı irmaqları* “kan akan ırmaklar”, *qanlı* suyu “kan akan su”, *qanlı kafiri* “kan tökücü kafir”, *Qanlı oğuzu* isə “döyüşçü, kan tökücü, savaşçı Oğuz” kimi şərh etmişdir (109, 235). Akademik H.Araslı yalnız *qanlı oğuz* deyimini ümumi kontekstdən ayıraraq bu yozuma etirazını bildirərək yazır: “Dədə Qorqud kitabı”nda “qanlı Oğuz” deyim olaraq qeyrət, təəssübkeş mənasındadır. Bu söz eyni mənada bu gün də Azərbaycan dilində işlənməkdədir. “Qanlı adam, qanlı oğlan” və s. bu kimi ifadələr də *qanlı igid* mənasındadır” (5, 198). M.Ergin Oğuzun əlaməti kimi işlədilmiş qalın (çoxsaylı, böyük, qüvvətli) və *qanlı* sözlərini bir-birinin qarşılığı kimi verməklə (106, II c., 163, 165) kifayətlənmişdir.

V.V.Bartold *qanlı Oğul* birləşməsindəki *qanlı* //*qanlı* sözünü “xrabriy” (cəsarətli) mənasında çevirmişdir (129, 50,53,90).

F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində isə bəzən müasir mənada (71, 125, 170), bəzən isə M.Erginin irəli sürdüyü “qalın Oğul” anlamında (71, 209) çevrilmişdir. Lakin həmin nəşrin “Tükənməz xəzinə” adlı giriş məqaləsindən göründüyü kimi, müəlliflər bu sözü “tarixi inkişaf prosesində şəkildə sabit qalıb mənaca dəyişən sözlər (semantik

arxaizmlər)” sırasına daxil edərək “qanlı (su)” birləşməsində “aşıb-daşan” anlamını daşıdığını göstərmişlər (71, 27).

Həqiqətən də, boyların dilində *böyük-böyük sular, taşqun-taşqun sular, qamın aqan görklü su, aqındılı görklü su* birləşmələrindəki mənaya uyğun olaraq *qanlı su*, yaxud *qanlı-qanlı su* ifadələrini *aşib-daşan su* mənasında anlamaqdan özgə çıxış yolu görünür. Təəssüf ki, daha uüurlu yozum kimi dəyərləndirdiyimiz bu mənə *qanlı* arxaizminin işləndiyi digər məqamlardan təcrid edilərək şərh olunmuşdur və bu da həqiqi ilkin mənanın açıqlanmasına imkan yaratmır.

Abidənin dilində işlənmiş ilkin arxaizmlərdən saydığımız *qanlı* sözünün etimoloji açımı, güman edirik ki, onun hansı mənəni ifadə etməsinə işıq saçar. -lu (-lı) sifət düzəldən şəkilçinin vasitəsilə yaranmış bu arxaizmin mənşəyində *qan* kökünün durduu aydındır, lakin onun hansı mənəni daşması məlum deyil.

M.Kaşğarının məşhur lüğətində “suya və başqa şeylərə doymaq” mənasında “qan(maq)” və bu əsasda düzəlmiş “qandır(maq)” (doydurmaq) felinə rast gəlinir (111, II c., 192; III c., 184). Həmin arxaik mənə lüğətdən götürdüyümüz aşağıdakı şeir parçasında da getmişdir:

Tutçi yaüar bulıtı altun tamar arıü,
Aksa anıng akını *kandı* mening kanü.

(Çevirməsi: onun buludu durmadan yaüdırar, xalis altun (qızıl) damar (damcılar), onun seli bize doüru akarsa, sevince doyaram, 111, I c., 377).

Öbu Həyyan lüğətində həmin arxaizmin *qandı* formasında (-dı zaman şəkilçisidir) “suya doymaq, atəşi söndürmək”, *qandırdı* formasında “suyla doydurdu” mənaları qeydə alınmışdır (30, 45).

XIX əsr lüğətçisi L.Z.Budaqovun sözlüyündə bu arxaik felin “susuzluu yatızdırmaq” və buna yaxın mənalarda qazax, qırüz, osmanlı türkcəsində işləndiyi göstərilmişdir (122, II c., 28). Türk

dillərinin böyük araşdırıcısı V.V.Radlovun fundamental sözlüyündə isə bu arxaik felin bir çox türk dillərində: “1) susuzluğu yatızdırmaq, son həddə qədər doymaq; 2) özünü razı salmaq, nə iləsə susuzluğu yatızdırmaq, nə iləsə doymaq; ... 4) kifayət qədər olmaq, çox olmaq” mənaları əks olunmuşdur (139, II c., 1 h., 107). “Qədim türk sözlüyü”ndə isə bu felin açımı “doy(maq)” felinin müxtəlif çalarlarında verilmişdir (126, 417). Araşdırma göstərir ki, müasir türk dillərinin bir çoxunda həmin mənalı “qan(maq)” felinə geniş rast gəlinməkdədir (123, 240-241; 128, 360-361;; 137, 70-71). Müasir Azərbaycan dilində “qan(maq)” felinin həmin mənası işləklidən düşsə də, klassik yazılı ədəbi və folklor nümunələrində təkamseyrək istifadə olunmuşdur. Məsələn,

Q.Bürhanəddində:

Şaha, qandum, lələndür çün susadım,
Yürəgümün qanına dəxi *qandum* (15, 144).

Nəsimidə:

Sözümdən dəmbədəm axan qəmindən su degil, qandır,
Ləbin qəndindən, ey can, gəl susamış canımı *qandır* (81, 257).

Sənsiz nə yesəm, qüssəvü qəm dərd ilə *qandır*,
Gəlgil, dodaün şərbətinə canımı *qandır* (81, 258).

Qandırdı kainatı qəndü nəbatə ləlim,
Ey xosrovu-mələhət, şirin, şəkərdəhansan (81, 385).

Adunə günü gördü camalını Nəsimi,
Əmdi ləbi-ləli şəkərin ol *qanə-qanə* (81, 61).

Suli Fəqihdə:

Bir kərə yüzün görən doymaz idi,

Bir göz görmək ilə həm *qanmaz* idi (63, 68).

“Oğulnamə”də:

Qar susuzluğu *qandır*maz (82, 149).

“Əmsali-türkanə”də:

Qar susuzluğu *qandır*maz,

Qavurüa qarın doyurmaz (1, 192).

Azərbaycan məhəbbət dastanlarından “Tahir-Zöhrə”də:

Əmib-əmib ləblərindən *qandı*um,

Pərvanə tək şam oduna yandıum,

Müşəmbələ at dəryaya sandıum,

Qoy aparsın görüm, sel mənə neylər? (11, 57)

“Aşıq Qərib”də:

Başına döndüyüm gül üzlü sona,

Ana, mən yazıü nə dindirirsən?

Südünü əmmişəm mən *qana-qana*,

Ana, mən yazıü nə dindirirsən? (11, 180)

“Valeh-Zərnigar”da:

Başına döndüyüm ana,

Halal eylə, hümmət eylə.

Südün əmdim *qana-qana*,

Halal eylə, hümmət eylə (11, 362) və s.

Gətirilən nümunələrdə “qan(maq)”, “qandır(maq)”, “qana-qana” (-a feli bəulama şəkilçisidir) fellərinin “doy(maq)”, “doydur(maq)” və “doyunca” mənalarında işləndiyi üzdədir. Bəs *qan* feli ilə *qanlı* arxaizminin kökündə duran arxaik *qan* isminin (irəlidə göstərdik ki, -lu//-lı isimdən sifət düzəldən şəkilçidir) nə əlaqəsi var?

Türk dillərinin tarixi inkişafında onun üçün səciyyəvi hesab edilən xüsusiyyətlərdən biri fel-ad sinkretizmi hadisəsidir ki, bunu qanunauyğunluq kimi də qeyd etmək olar. Onun mahiyyəti bundan ibarətdir ki, omonim kimi çıxış edən söz həm prosesin özünü, həm də proses nəticəsində yaranan əşyanı, yaxud əlaməti adlandırmağa xidmət edir. Təkhecalılıqdan çoxhecalılığa doğru inkişaf istiqamətində bu qanunauyğunluq effektivliyini itirsə də, müasir türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində hələ də bəzi sözlərdə əks olunmaqdadır. Məsələn, iç(mək) – iç (daxil), köç(mək) – köç (tabor), saç (maq) – saç (tük), dad (maq) – dad (tam), sıx(maq) – sıx (yaxın, gur), say(maq) – say(miqdar), şiş (mək) – şiş (qabarma, ur) və s.

Bu problemi daha dərinədən araşdıran qazax dilçisi Y.Z.Kajibekova görə, fel-ad sinkretizmi türk dillərində yalnız açıq şəkildə deyil, həm də “gizli” şəkildə özünü göstərir ki, bunu bəzən etimoloji araşdırma yolu ilə ortaya qoymaq olur (127, 244). Bu baxımdan *qan* fel kökünün həmin sinkretik hadisəyə uyğun olaraq “doy(maq)” mənası ilə yanaşı, həm də *doyum* anlamını ifadə edən isim (ad) kimi işlənməsi mümkündür. Bizcə, həmin qədim mənəli kökdən törəmiş *qanlu* arxaizmi “Kitab”ın dilində məhz *doyumlu* mənasını daşımışdır. Bir daha həmin sözün işləndiyi yuxarıdakı məqamları və aşağıdakı nümunələri nəzərdən keçirək:

Qanlu kafir elinə dünyanın girdin (73, 83);

Qanlu kafir əlindən qardaşcuüm dartıb aldı (73, 103).

Abidənin məzmunu göstərir ki, istər Oğul, istərsə də kafir elləri öz bolluğu, zənginliyi ilə seçilir. Bunu əksər boylarda, o cümlədən “Salur Qazanın evinin yaüməlandıuı boy”da daha əhatəli təsvirdə görmək mümkündür: “Yedi bin qaftanının ardı yırtıxlu, yarımından qara saçlu, sası dinlü, din düşməni, alaca atlu kafir bindi yülüadı, dün bucuuında Qazan bəgin ordusına gəldi. Altun ban evlərin kafirlər çapdılar. Qaza

bənzər qızı-gəlini çıxırırdılar. Tövlə-tövlə şahbaz atlarını bindilər. Qatar-qatar qızıl dəvələrini yetdilər. Ağır xəzinəsini, bol aqçasını yağmaladılar” (73, 46).

Qazanın yağı üzərinə hücumu və qələbəsi isə belə təsvir olunur: “Qazan bəgün qardaşı kafirin tuğuyla sancağı qılıcladı, yerə saldı. Dərələrdə, təpələrdə kafirə qırğın girdi, leşinə quzğun üşdi. On iki bin kafir qılıcdan keçdi. Beş yüz Oğul yigitləri şəhid oldu. Qaçanını Qazan bəg qomadı, aman deyəni öldürmədi. Qalın Oğul bəgləri toyum oldu (73, 52).

Digər boylarda da kafir üzərində qələbə belə tamamlanır:

Oğul bəgləri toyum oldu (73, 74).

Ğalaba toyum oldu (73, 99).

Yigit bəglər toyum oldu (73, 111).

Qorqudşünaslıqda əsasən “qənimət” kimi izah edilən “toyum” sözü (109, 198; 106, II c., 293; 70, 166; 71, 149, 208, 224) eyni zamanda “bolluq” mənasında da izah oluna bilər. Maraqlıdır ki, Radlov lüğətində verilmiş bu məna O.Ş.Gökyay lüğətində də məna çalarlarından biri kimi qeydə alınmışdır (109, 198).

Bizcə, abidənin yazıya alındığı dövrdə artıq arxaikləşən və buna görə də M.Kaşğari lüğətinə belə düşməyən *qan* ad korrelyatı məhz toyum (doyum) sözü ilə əvəzlənmişdir (bu söz özü də “toy-//doy-” felinə -um isim düzəldən şəkilçisinin əlavəsi ilə düzəlmişdir). Lakin *toyum* (*doyum*) mənalı arxaik *qan* ismi tamamilə dildən çıxmamış, *qanlı* arxaizminin tərkibində daşlaşmış şəkildə yaşayaraq *doyumlu*, *bol*, *zəngin* mənalarını ifadə etmişdir. Ehtimal edirik ki, *qan* arxaizminin *bol*, *zəngin* mənası onun ta qədim dövrlərdə “xan, hökmdar” mənasını (94, 311) ifadə etməsində özül rolunu oynamışdır. Oxşar funksiyalı *bay* (*bəy*) sözünün də *varlı*, *zəngin* mənası əsasında yarandığını qəbul etsək, onda bu məna keçidi inandırıcı görünür.

Deməli, müasir dilimizdə işlənən *qanlı* sözündən fərqli olaraq, eyni səs tərkibli *qanlu* arxaizmi *qan* (damarda axan maye) sözündən yaranmamışdır.

Qanlu sözünün qədimliyini sübut edən faktlardan biri də onun müxtəlif mənalı sözlərə yanaşaraq çoxmənalı leksik vahid kimi rəngarəng çalarlarda çıxış etməsidir. Belə ki, bu arxaizm “qanlu keyik”, “qanlu quyuq” birləşmələrində *doyumlu*, *kök*, “Qanlu Oğul”, “qanlu kafir” birləşmələrində *doyumlu*, zəngin, hər şeyi bol olan (bu çalarda Qalın Oğul (qüdrətli oğul) birləşməsinin qarşılığı kimi özünü doğruldur), “qanlu su”, “qanlu-qanlu su”, “qanlu ırmaq” birləşmələrində isə *doyumlu*, *bol*, *gur*, *aşib-daşan* məna çalarlarını daşımaqdadır. Dildə yalnız uzun müddət işlək sözlər belə xüsusiyyətə malik ola bilir ki, bu da *qanlu* arxaizminin qədimliyinə dəlalət edir.

Qanlu arxaizminin bu anlamda izahı iki mübahisəli məqamın da dəqiqləşməsinə kömək edir. Bunlardan biri “Qan Abqaz elinə mən gedərəm” (73 66) cümləsindəki *qan Abqaz* ifadəsi ilə əlaqədardır. Akademik V.V.Bartold həmin ifadəni eynilə “krovocadnyy narod Abxazov” kimi (129, 49) tərcümə etmişsə də, çapa hazırlayan şərhçilər tərəfindən tənqidə məruz qalmışdır. H.Araslı və M.H.Təhmasib bu ifadədə *el* sözünün *xalq* deyil, *ölkə* mənasında, *qan* sözünün isə hörmət əlaməti olaraq *xan* mənasında işləndiyini qeyd etmişlər (124, 184). *El* sözü ilə bağlı bu mülahizə həqiqətə uyğundursa da, *qan* sözü ilə əlaqədar bunu demək olmur. A.N.Kononov da *qan* sözünü bu məqamda *xan* mənasında şərh etmişdir (129, 269). O.Ş.Gökyay ifadəni “kan Apkaza elinə” (109, 60) şəklində oxuyaraq əlavə heç bir məlumat vermir. M.Ergin də *xan* mənası üzərində qalır (106, II c., 165).

Abidənin məzmunundan göründüyü kimi Abxaz eli oğulların dinayrı qonşularıdır ki, buna görə də kafir eli kimi səciyyələndirilir. *Qan* sözünün bu baxımdan hörmət mənasında işlənməsi fikri özünü doğrultmur. *Turalı* şəxs adından fərqli olaraq ölkə adı bildirən *Abxaz* toponiminin əvvəlində *qan* sözünün işlənməsi onun “Abxaz elinin xanı”

kimi qavranılmasını da mümkünsüz edir. Bizə belə gəlir ki, *qanlu* sözünün son hərflərinin buraxılması ilə səhv köçürülmüş bu birləşmə “qanlı Oğul eli”, “qanlı kafir eli” və cəmi bir dəfə işlənmiş olduğu “qanlu qara Dərvənd” birləşməsində olduğu kimi, *zəngin*, *bol*, *doyumlu Abxaz eli* anlamını əks etdirmişdir. F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində ifadənin “qanlı Abxaz eli” kimi çevrilməsi də (71, 166) nüsxədə yol verilmiş yazılış xətası olması fikrinə əsaslanır ki, bu da gəldiyimiz qənaətin doğruluğuna zəmin yaradır.

Digər mübahisəli məqam Bamsı Beyrəyin, nişanlısı Banuçiçəyi üç öpüb bir dişlədikdən sonra söylədiyi: “Dügün qanlu olsun, xan qızı!” (73, 56) deyimi ilə əlaqədardır. *Qanlu* sözünü müasir mənada anlayan O.Ş.Gökyay və M.Ergin deyimin alqış əvəzinə qarğış kimi səsləndiyini nəzərə alaraq onu *qutlu* kimi oxumağı daha münasib bilmişlər (109, 36; 106, I c., 123). “Da prinesët nam svadğba szastie, xanskaə dozğ!” tərcüməsindən (129, 35) də aydın olur ki, V.V.Bartold da həmin sözü *qutlu* kimi oxumuşdur. H.Araslı və Ş.Cəməlidov nəşrlərində bu söz əslinə uyğun *qanlı//qanlu* şəklində oxunmuşdursa da (70, 51; 20, 319), mənə açımına toxunulmamışdır. F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində *qanlu* kimi oxunmasına baxmayaraq, görünür, həmin arxaizmin müasir mənada (“qana batmış”) dərki ifadənin qədim oğul məsəli: “Toy gecəsi bakirə ol!” (71, 153) kimi şərhinə əsas vermişdir. Belə bir oğul məsəlinin olması çox mübahisəlidir, çünki bəyin gəlinə bu tərzdə müraciəti xalqımızın etik-əxlaqi görüşlərinə ziddir. Diqqət edilərsə, bu, Beyrəyin Banuçiçəyə xeyir-duasıdır, alqışdır. Odur ki, onu “qanlu” arxaizminin ilkin mənasına uyğun olaraq “Toyun doyumlu, zəngin olsun, xan qızı!” kimi anlamaq həm etnoqrafik, həm etik, həm də dilçilik baxımından daha doğrudur. Diqqətəlayiq faktdır ki, “Kitab”ı intibah abidəsi kimi araşdıran prof. P.Xəlilov da bu məqamda *qanlu* sözünün müasir mənasına deyil, “Qədim türk sözlüyün”də verilmiş “qane olmaq”, “göz istəyən qədər görmək” mənasına istinad edərək həmin deyimi: “toyun gen-bol olsun, toyunda istənilən qədər yeyilsin-

içilsin; toy, gözün doyunca keçsin!” şəklində (65, 160) yozmuşdur ki, bu da gəldiyimiz nəticə ilə, demək olar ki, üst-üstə düşür. *Qanlı* arxaizminin göstərilən mənada işlənməsi yalnız “Dədə Qorqud kitabı” ilə məhdudlaşmayıb bəzi folklor nümunələrində, xalq deyimlərində yaşamaqdadır. Məsələn:

Mən aşiqəm, qanlı gül,
Qanlı seviş, qanlı gül,
Yemiş bülbül ağzını
Çıxmış ağzı qanlı gül (88, 58).

Cinas qafiyələrdən təşkil olunmuş bu məşhur bayatının ikinci misrasındakı *qanlı* sözü *doyunca*, *bol* mənalarını verir.

Yaxud XVI əsr Azərbaycan şairi Əmaninin:

Ğəməsi könlüm quşun sud eyləgəc
“Olsun av qanlı,” – dedi ləli-ləbi (29, 208)

beytinə düşmüş məşhur “ovun qanlı olsun” xalq alqışı məhz həmin arxaik mənə əsasında açıqlandıqda məntiqi anlaşılr, yəni ovun bol olsun, doyunca olsun.

Bu mənə yozumu “Kabab qanlı, igid canlı” məsəlinin də effektiv məzmununa malik yozumda qavranılmasına imkan yaradır: “Kababı doyunca (bol) yeyən igid canlı (qüvvətli) olar”.

Bütün bu deyilənlər *qanlı* sözünün abidənin dilinə düşmüş ilkin arxaizmlərdən olduğunu göstərir.

“YELƏK” – OX QABI

Oxunuş və mənə açımı baxımından diqqəti çəkən arxaizmlərdən biri də “yelək” sözüdür. Təhlil göstərir ki, omonim kimi çıxış edən bu söz aşağıdakı işlənmə məqamlarına əsasən qorqudşünaslıqda yalnız bir

mənada – “oxa taxılan lələk, quş tükü” anlamında açıqlanmışdır (109, 309; 106, II c., 326; 73, 210 və s.):

Qayın dalı *yeləgindən* sum altunlu mənim oxum! (73, 88).

Üç *yeləklü* qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdü (73, 52).

Ağ *yeləklü* ötkün oxdan qayıqmayan,
Canvərlər sərvəri qağan aslan qıran
Ala köpək itinə kəndözin taladarmı? (73, 82).

Ağ *yeləklü* ötkün oxın maña vergil,
Ərdən ərə keçürəyim səniñ içün! (73, 96).

Ağ *yeləklü* ötkün oxlar atısaydıq (73, 97).

Göründüyü kimi, 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. Məlumdur ki, quşların qanad hissəsində yerləşən lələklər həm sürəti artırmaq, həm də havada istiqamət götürmək funksiyasını yerinə yetirir. Buna görə də “yelək” sözünün etimoloji baxımdan müasir dilimizdə işlənən “yelkən” sözünün tərkibində daşlaşmış şəkildə yaşayan “istiqamət vermək, sürətlə getmək, qaçmaq, hücum etmək” və s. mənalarda qeydə alınmış arxaik “yel(mək)” felindən (133, 387) -ək isim düzəldən şəkilçisinin artımı ilə yarandığını düşünürük. Bu fel kökünə M.Kaşğari lüğətində həm ayrılıqda (111, III c., 64), həm də “yelkin” sözünün tərkibində (111, I c., 31; III c., 33, 37, 288, 309) rast gəlinir. Əksər türk dillərində “yelək” sözünün “lələk” mənası qeydə alınsa da (139, III c., 1 h., 347, II h., 364; II c., 1241 və s.), yuxarıda göstərilən “ox qabı” mənası, ümumiyyətlə, göstərilməmişdir ki, bu da eyni yazılışa

malik həmin arxaizmin aşağıdakı məqamlarda fərqli oxunmasına imkan yaratmışdır:

Yeləgündə doqsan oquñ nə ögərsən mərə kafır,
Ala qollu sapanımca qəlməz maña! (D – 41, 5).

Esləmədi, yeləgindən bir tutam oq çıxardı, belinə soqdı
(D- 225, 4).

Haman yeləgindən göz çıxarıb atının, tərkilərini darddı urdu
(D- 241, 1).

Yeləgində doqsan oqı seyrək oğlan! (D- 247,11).

“Yelək” kimi oxuduğumuz bu sözü O.Ş.Gökyay mətn daxilində “bilüg” (109, 117, 121) və “belüg” (109, 18, 110) variantlarında oxusa da, tərtib etdiyi sözlükdə “bilük” variantında başlığa gətirərək “ok kuburu, sadak, okluk, ok koymağa mahsus mahfaza” mənalarında (109, 176) doğru-düzgün açıqlamışdır. Digər türk araşdırıcısı M.Ergin də “bilük” kimi oxuduğu bu sözü “okluk, okların konduğu mahfaz, sadak” mənasında (106, II c., 50) şərh etmişdir. S.Tezcan–H.Boeschoten birgə nəşrində də bu arxaizm “belüg” kimi oxunmuşdur (116, 52, 151, 158, 162).

V.V.Bartold tərcüməsindən belə aydın olur ki, göstərilən işlənmə məqamlarından birincisində bu söz nəzərə alınmayaraq buraxılmış (129, 23), ikinci məqamda “yelək” variantında oxunduğundan əksər türk dillərində işlənən “qolsuz kişi köynəyi” mənasında anlaşılaraq “kamzol” (129, 80), üçüncü və dördüncü məqamlarda isə -ün mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş “bel” sözü kimi düşünülərək “poəs” anlamında (129, 85, 87) çevrilmişdir.

Azərbaycan nəşirlərindən akademik H.Araslı bu sözü 2 dəfə “bel” (70, 33, 120), 2 dəfə isə “belək” kimi (70, 127, 130) oxumuşdur. F.Zeynalov – S.Əlizadə birgə nəşrində isə ilk məqamda bu arxaik söz “belündə” variantında (71, 43) oxunaraq müasir dilimizdə olduğu kimi “belində” (71, 142), sonrakı 3 məqamda isə “biləg” variantında oxunaraq (71, 105, 107, 110) “paltarın qolu – bilək hissəsi” (71, 199, 203) və sadəcə, “bilək” (71, 206) mənasında çevrilmişdir. H.Araslının “beləyindən” oxunuşuna etiraz edən S.Əlizadə irəli sürdükləri oxunuş variantına belə bir şərh verir: “HA-nın transkripsiyasında bu söz aid olduğu məfhumdan uzaqlaşır, “bel” anlayışı yada düşür. Lakin, əslində, məndə Basatın paltarının qoluna (bilək hissəsinə) taxılmış oxlardan söhbət gedir” (23, 248). Etiraf edək ki, bu yozumda şərhçi təxəyyülü real faktlara əsaslanan dilçi təxəyyülünü üstələyir.

Ş.Cəmşidov nəşrində isə bu arxaik söz bir dəfə “yeləg” (20, 388), üç dəfə “biləg” (20, 299, 396, 400) variantlarında oxunmuşdur. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, türk nəşirləri sözün oxunuşunda, Azərbaycan nəşirləri isə həm oxunuşunda, həm də mənalandırılmasında fərqli mövqedə durmuşlar. Göstərilən məqamlarda birmənalı şəkildə sözün kontekst daxilində “ox qabı” anlamını ifadə etməsi açıq-aydın üzdədir. Lakin onun oxunuşunda “yelək”, yaxud “bilüg//belüg” variantlarından hansının seçim edilməsi araşdırma tələb edir.

“Kitab”ın Drezden nüsxəsində bu söz bir dəfə *vav* (41- 5), bir dəfə *ye* (225-4), iki dəfə isə sait səsləri ifadə edən həmin hərflərsiz (241-1, 247-11) yazılmışdır. Sözün bir nöqtə fərqi ilə yazılan *ye*, yaxud *be* hərfləri ilə başlanması isə aydın bilinmədiyindən əlavə mənbələrə istinad edilməsinə ehtiyac duyulur.

Məlumdur ki, boyların dilində həm orta əsr yazılı abidələri, həm də müasir türk dilləri üçün tamamilə arxaikləşən və ya nadir hallarda işlənən sözlərə təsadüf olunur. Üzərində dayandığımız “yelək” leksik vahidi də müasir türk dillərində (128, 245; 139, III c., 1 h, 347; 147, 178), o cümlədən Azərbaycan dialektlərində (8, 243-244; 101, II c.,

124) omonim söz kimi “lələk” və “qolsuz üst geyimi” mənalarında işlənilsə də, göstərilən mənada, ümumiyyətlə, qeydə alınmamışdır. Görünür, bu da onun bəzi nəşirlər tərəfindən “bilüg//belüg”, “bələk” və “bel” variantlarında oxunmasına və açıqlanmasına əsas vermişdir. Lakin məsələ burasındadır ki, nə əski, nə də müasir türk dili lüğətlərində “ox qabı” ifadə edən “bilüg//belüg” variantlarına rast gəlinmədiyi kimi, “bilək” və “bel” mənasına uyğun yozumu da qondarma təsiri bağışlayır. Elə isə irəli sürülən oxunuş və yozum nəyə əsaslanır?

Abidənin mətnində mahir ovçu olan oğuzların hərbi yürüşlərinə daha geniş yer verildiyindən zəngin silah növlərinin adı çəkilir ki, bunlardan “ox qabı” anlamını ifadə edən “sadaq”, “kiş”, “tırkeş” sözləri də xüsusi maraq doğurur:

Sadağında səksən oquñ, vergil maña (D- 49, 1).

Sadaqından doqsan oxın yerə dökdi (D- 198, 12).

Sadaqda oxum kişim dələr (D- 248, 12).

Əlimdə qıl kişlüm ayğır malı (D- 109, 3).

Aydır: “Aqınçıların tırkeşi bağı, üzəngisi qayışı üzülür, dikməgə gərək olur” – dedi (D- 189,8).

Güman edirik ki, nümunələrdə getmiş bu sözlərin etimoloji açımı “yelək” oxunuşunun əsaslandırılmasına müəyyən işıq saçmış olacaqdır.

“Tırkeş” sözünün, əsasən, fars mənşəli söz kimi qəbul edildiyini nəzərə alsaq (hərçənd türkologiyada onun “dəri” və “kisə” sözlərinin birləşməsi yolu ilə yarandığı da irəli sürülmüşdür), digər iki sözün üzərində ayrıca dayanmaq istərdik.

Təhlil göstərir ki, “sadaq” sözü “ox” mənasını bildirən “sa” sözünə (139, IV c., I h, 215) -daq morfeminin əlavəsi yolu ilə (müqayisə et: bardaq, cürdək və s.) düzəlib. “Sa” söz kökü isə həm tarixən (111, I c., 280, 496, 500, 501), həm də müasir türk dillərində (139, IV c., I h, 215) s ~ y səs müvaziliyinə uyğun olaraq “ya” variantında “ox” mənasını bildirmişdir. Y səsinin s səsi ilə müqayisədə daha qədim və buna görə də y~s səs keçidinin daha məntiqi olduğunu nəzərə aldıqda (89, 71-72) “ya” sözünün “sa” sözü ilə müqayisədə ilkinliyini üzə çıxarır. “Sadaq – sədaq” variantlarının mövcudluğu isə “ya” kökünün incə saitli “ye” variantını mümkün edir. Bundan əlavə, dil faktları “sadaq” sözündəki -daq morfeminin “yelək” sözündəki -lək morfemi ilə eyni mənşəli olduğunu söyləməyə əsas verir ki, müasir dilimizdəki “qırtlaq ~ xirtdək” söz variantları buna əyani sübutdur. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, “yelək” arxaizmi “sadaq-sədaq” sözü ilə müqayisədə daha qədim variantdır. Bu isə türk dillərinin, o cümlədən Azərbaycan dilinin daha qədim leksik qatını özündə yaşadan “Dədə Qorqud kitabı”nın səciyyəvi xüsusiyyətləri fonunda anlaşılandır.

Bununla belə, “yelək” sözünün başqa üsulla yarandığını da düşünmək olar. Yuxarıda abidənin dilindən gətirilən nümunələrdən göründüyü kimi, “ox qabı” mənasında həm də “kiş” sözü işlədilmişdir. Lakin “kiş” sözü tarixən həm də “samur” anlamını bildirmişdir (110, 41; 111, III c., 91). Görünür, ox qabı, yəni sadaq məhz samur dərisindən tikildiyinə görə eyni zamanda “kiş” sözü ilə də ifadə olunmuşdur. “Sadaqda oxum kişim dəlir” cümləsində “kiş” sözünün məhz “dəri” mənasını verməsi bu mülahizəni təsdiqləyir. Ovçuluqla məşğul olan oğuzların dəri materiallarına geniş yer vermələri təbiiidir. 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” (143, 265) və

“əlik” (30, 20) formasını almışdır. Sadağın samur və yaxud cüyür dərisindən tikilməsi onun sinonim variantlarının yaranmasında mühüm rol oynamışdır.

Hər halda, hansı modeldə yaranmasından asılı olmayaraq “yelək” arxaizmi “ox qabı” anlamını bildirmişdir.

Sol qoldan, yaxud hər iki qoldan geyinərək arxada gəzdirilən yelək (ox qabı) 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,
Yenə cuşa gəlsin eşqi, avazı.
Tərifləsin allı-yaşılı yazı,
Unutma bu böyük kamalı, yaylaq (6, 99).

“Köynək” sözünün sazın qoyulduğu qabı adlandırması “yelək” arxaizminin həm qolsuz köynəyi, həm də ox qabını adlandırmasına tamamilə uyğundur.

Beləliklə, “yelək” sözünün məhz “ox qabı” anlamını ifadə etməsi bəzi şərhlərə yenidən baxmağa imkan verir. “Bəkil oğlu Əmran boyu”nda belə bir səhnə var. Qəzəbini yatırmaq üçün xanımının məsləhəti ilə ova çıxan Bəkil yaralı keyikin ardınca at salır. Acıqlanmış keyik özünü uca bir yerdən atır və bunu gözləməyən Bəkil atın cilovunu saxlaya bilmir və sağ oyluğu qayaya dəyib sınır. “Bəkil uru durdı, ağladı. Aydır: “Ulu oğlum, ulu qardaşım yox”. Haman yeləgindən göz çıxarıb atının tərkilərini dartdı urdu. Qaftanı altundan ayağın bərk sardı, var qüvvətiylə atının yelisinə düşdü” (D-240, 13-241, 3). Verilmiş cümlə F. Zeynalov- S.Əlizadə çevirməsində belə getmişdir: “Sonra paltarının qolundan bez çıxarıb, atının tərkindəki qayıqlarını dartıb qırdı. Qaftanının altından ayağını ata bərk sarıdı. Var qüvvəsi ilə atının yalına sarıldı” (71, 203). Bu çevirmədə bir neçə qeyri-dəqiqliyə yol verilmişdir. Əvvəla, irəlidə söylədiyimiz kimi, “yelək” *ox qabı*

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-üzdü (bu məqamda mətndəki “dartdı urdu” 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. Təsvir olunan əməliyyat müasir tibdə ilk yardımla büt-bütün üst-üstə düşür ki, bu da qədim oğuzların praktik bacarıqlara hansı səviyyədə yiyələndiklərini müəyyənləşdirməyə imkan verir.

“YAYINI ƏLİNƏ ALUB ÖGDÜ”

**Tul tulada girdigim tula dəri,
Doxarlayı qodığım yağı yurdu,
Əlimdə qıl kışlim aygır malı.
Aygır verüb alduğum tozlu qatı yayım,
Buğa verüb alduğum boğma kırışım,
Buñlu yerdə qodım gəldim
Otuz doquz yoldaşım, iki argışım (D – 109, 2-5).**

Beyrəyin söylədiyi bu soylamanın ilk üç misrası oxunuş və məna açımına görə abidənin ən mübahisəli məqamlarından sayılır. Görünür, bu səbəbdən də Vatikan nüsxə katibi üzündənköçürmə prosesində soylamanın məhz həmin parçasını ötürmüşdür (V – 44, 2-3).

Maraqlıdır ki, akademik V.V.Bartold da həmin parçanı eynilə buraxmalı olmuşdur (129, 44). Digər nəşirlər isə soylamanı təşkil edən misraların ölçüsünü fərqli variantlarda müəyyənləşdirməklə müxtəlif oxunuşlara əsaslanan yozumlarını irəli sürmüşlər. Belə ki, türk nəşirlərindən O.Ş.Gökyay həmin misraları:

“Tul tulara gerdüğüm
Tuladarı duharlayı kodduğum
Yağı yurdu elümde kıl kişlim ayğır malı” (109, 50) şəklində,
M.Ergin isə:

“Tul tulara girdüğüm tulararı
Duharluyı kodduğum yağı yurdu

Elümde kıl kişlüm ayğır malı” (106, I c., 143) şəklində biçimləyərək oxumuşlar. İlk iki misra üzərində ayrıca dayanıb ətraflı şərh yazan digər bir türk dilçisi T.Tekinin qeyd etdiyinə görə, nə Gökyay, nə də Ergin həmin misraları açıqlaya bilməmişlər (115, 152). Həqiqətən də, O.Ş.Gökyayın “tula”, “tuladara”, “tulara”, “duharlamak” (109, 199, 294), M.Erginin isə “tul”, “tulara”, “tularar”, “duharlu” variantlarında (106, II c., 97, 294) sözlüyə daxil etdikləri arxaizmlərin qarşısında sual işarəsi qoymaları dilçi alimin tam haqlı olduğuna əsas verir.

Azərbaycan naşirlərindən H.Araslı ilk üç misranı:

“Tul tulara girdiyim,
Toladarı doxarları qovduğum.

Yağı yurdu əlimdə qıl kişlim” variantında (70, 65) oxumuş və bu zaman, fikrimizcə, “ayğır malı” ifadəsinin katib tərəfindən səhvən artıq yazıldığını güman edərək mətndən çıxarmışdır. Buna baxmayaraq, həmin oxunuşu mənalandırmaq çətin olaraq qalır.

Ş.Cəmşidov isə gah:

Tul-tulada gərdiyim,
Tulu avarı, duxarlıyı qovduğum.
Yağı yürüdü
Əlimdə qızıl kişlim.
Ayrırmalı ayqır verib aldığım,
Tozlu qatı yayım! (20, 179),

gah da:

Tul tulada gərdiyim

Tuli ava duxarluyi qovduğum
Yağı yürüdi əlimdə qızıl kişlim
Ayğır malı
Ayğır verib aldığım, tozlu qatı kirişim (20, 332)

variantlarında oxuyaraq ətraflı şərh yazmışdır. Müqayisədən göründüyü kimi, müəllif misraların sərhədini müəyyənləşdirməkdə ümumi bir fikrə gəlməmişdir.

Soylamadakı “tul-tulada” ifadəsini “döyüşdə-vuruşda” mənasında “gərdigim” sözünü müasir anlamda, “tuli avarı” (“tuli ava”-nı çap səhvi kimi qəbul etmək lazım gəlir) ifadəsini “avar quldurları, yolkəsənləri”, “duxarlı” sözünü isə “Tuxardan olan adamlar” yozumunda açıqlayan qocaman qorqudşünas burada türk-oğuz xalqları ilə qədim avar və toxar xalqları arasındakı döyüşlərin əks olunduğu qənaətinə gəlmiş (20, 174-179), bundan əlavə, “qıl” sözünü “qızıl”, “buñlu” sözünü isə “bükülü” variantında oxumuşdur (20, 332).

Azərbaycan qorqudşünaslığında yeni mərhələnin başlanğıcı kimi dəyərləndirdiyimiz F.Zeynalov–S.Əlizadə birgə nəşrində isə haqqında danışılan misralar:

Tul tolara girdigim,
Tuladarı, doxarlıyı qodığım,
Yağı yordı əlümdə qıl kişlim ayğır malı,
Ayğır verüb alduğım, tozlu qatı yayım (71, 63)

şəklində oxunaraq:

Ovda qovhaqova girdiyim,
Tuladarı, şahinçini qovduğum,
Düşmən yordu, qıl kişli yayım
Ayğır cinsli ayğır verib aldığım,
Dəstəyi ağ tozlu, möhkəm yayım (71, 161)

kimi çevrilmişdir. Bu yozumu prof S.Əlizadə belə şərh edir: “Bizcə, burada “tul” ərəbcə “uzun”, “to-” türk mənşəli “tovlamaq” sözünün kökü, “tuladarı doxarlıyı qodığım” isə “ov itlərini saxlayanları, şahin (qızılquş) quşlu ovçuları qovduğum” deməkdir” (71, 238).

Göründüyü kimi, hər oxunuş yeni yozuma imkan açır. Yuxarıda verdiyimiz oxunuş və onun şərhı, prinsipial baxımdan yanaşdıqda, T.Tekinin qeyd olunan məqaləsinə söykənir. Sadəcə, əlavə faktlara və bir neçə düzəlişə ehtiyac duyduq. Tanınmış dilçinin doğru-dürüst buyurduğuna görə, bu oxunuşu anlamaq üçün soylamanın deyildiyi məqamı və məqsədi aydınlaşdırmaq lazımdır. Odur ki, boyda həmin ana qədərki hadisələri qısaca xatırlayaq: 39 yoldaşı ilə düşmən elində 16 il dustaqlıqda qalan Bamsı Beyrək arqışlardan, yəni onun öldü-qaldı xəbərini öyrənib atasına bildirmək üçün göndərilmiş soraqçılardan eşidir ki, adaxlısı Banuçiçəyin Yalançı oğlu Yalınçıqla toyu olacaq. O, kafir bəyinin qızının köməyi ilə Bayburd qalasından örkənlə aşağı salınaraq el-obasına qayıdır, tanınmamaq üçün yoldan tapdığı bir dəvə çuvalına bürünüb əlində qopuz, dəli ozan sifətində həmin toya gəlir və bəylərin ənənəvi oxatma yarışını müşahidə edir. Bəylərin ox atışını alqışlayıb rəqibi Yalançı oğlu Yalınçığı təhqir etdikdən sonra onun yayını iki para edir. Qəzəblənmiş “bəy” Beyrəyin yayının dəli ozana verilməsini söyləyir. Bu məqamda Drezden nüsxəsində oxuyuruq:

“Vardılar, gətürdülər. Beyrək yayı gördigində yoldaşların andı, ağladı” (D – 108, 13 – 109, 1).

Sonra da göstərilən soylamanı deyir. Soylamanın nə məqsədlə deyilməsi bu cümlədə açıq-aydın ifadə olunmuşdur. Beyrək yayını gördükdə öz halına, düşmən yurdunda qoyduğu yoldaşlarının halına acıyaraq ağlayır.

Vatikan nüsxəsində soylamanın deyilmə məqsədi daha qabarıq, daha konkret verilmişdir. Belə ki, bu nüsxədə yuxarıdakı cümlədən sonra “yayını əlinə alıb ögdü, görəlim necə ögdü” (V–44, 13) cümləsi əlavə olunmaqla məqsəd daha da dəqiqləşdirilmişdir. Bu baxımdan ilk

üç misranı oxuya bilməyən V.V.Bartoldun onun deyilmə məqsədi ilə bağlı söylədiyi mülahizə boyun süjet xətti ilə uyuşmur: “Pervəə çastğ obraheniə Beyreka k luku ne vpolne ponətna; vozmočno, çto ee sleduet ponimatğ v tom smisle, çto Beyrek pri vxode k cenhinam svobodnoqo povedeniə ostavil svoi luk kak znak svoeqo prebivaniə” (129, 268).

Bu epizod, yəni Beyrəyin qızların məclisinə getməsi daha sonra baş verir və soylama ilə birbaşa əlaqəsi yoxdur. Beləliklə, iki hissədən ibarət bu soylamanın birinci hissəsində, yəni ilk üç misrada Beyrəyin öz durumu ilə bağlı düşüncələrinin əks olunduğunu görmək olur və yuxarıdakı oxunuş variantı bunu təsdiqləyir.

Istinad etdiyimiz məqalədə T.Tekin öz açıqlamasına arxaizmlərin şərhini ilə başlayır. Alimin üzərində dayandığı ilk kəlmə “xam dəri, aşılarmamış dəri” (“sepilənməmiş dəri”) anlamını verən “tola” sözüdür. Bizcə, burada “tola/tula” fonetik variantlarında oxuna biləcək bu söz misranın sonunda işlənməmiş “dəri” sözünə aid sifətdir, yəni “tola dəri” birləşməsi “xam (aşılarmamış) dəri” deməkdir. Bu məqamda “tola” sözünün qırğız dilində qalmış “bütöv soyulmuş dəri” mənası da (128, 517) məzmunla uyuşur və mahiyyətə bir-birini tamamlayır. İlk misradakı digər sözlər haqqında bu fikirləri söyləyir: “İkinci kelime tolat–“dolarmak” fiilinin–a’lı zarf-fiili şəklidir: tolat-a “dolarmak”. Hikayenin bu kısmında Beyrək eski bir deve çuvalını boynuna geçirip düğün yerine geldiğine göre üçüncü kelime girdiğim olacaktır. Tek heceli ilk kelime ise iki heceli tola kelimesinin kökü olmak gerekir. O halde, bütün mısra şöyle olacaktır: Tol tolada girdüğüm tola deri (çuval (gibi) dolarmak içine girdiğim ham deri” (115, 152).

Həssas dilçinin məntiqi və dil tarixi baxımından gözəl əsaslandırıldığı fikirlərinə qüvvət vermək üçün bir neçə əlavə fakta müraciət edək.

Həqiqətən də, “tol” arxaizmi klassik ədəbiyyatımızda, məsələn, Q.Bürhanəddində:

Gözüm kibi cam olmaya məclisdə, nigara,
Ki, necə ki, dökə meyi, dər dəm tola qarşı (115, 67),

folklor nümunələrindən “Əsli və Kərəm”də:

Mən yolçuyam, yollar keçib gedirəm,
Eşqin qatarını çəkib gedirəm,
Yanıqlıyam, su ver, içib gedirəm,
Bir cam verin içim, dol sizin olsun (11, 90)

və dialektlərimizdə (8, 196) “qab” mənasında işlənmiş sözdür.

“Tol//dul” sözünə “sığır dərisindən yapılmış torba” mənasında türk dialektlərində (104, 1541) və “qablamaq”, “bükmək” mənası verən qədim “tulga(maq)” felinin tərkibində (111, III c., 286) rast gəlinir. Sonuncu söz “çulğa” fonetik variantında “Kitab”ın dilində də işlənmişdir:

Yucalardan yucasan, yuca Tañrı!
Kimsə bilməz neçəsən, görklü Tañrı!
Sən Adəmə tac urduñ,
Şeytana lənət qılduñ
Bir suçdan ötrü dərgahdan süzdüñ.
İbrahimi tutdurduñ,
Xam gönə çulğaduñ,
Götürüb oda atdurduñ (73, 97-98).

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 səs dəyişməsi və ilkin uzanma yolu ilə “u” səsinin diftonqlaşması nəticəsində tol//tul ~ tuul – çuul ~ çual ~ çuval xətt ilə yaranmışdır. Etimoloji baxımdan müasir dilimizdəki “don” sözü də “ton” sözü ilə eyni mənşədən – “örtmək, bürünmək, yummaq, qabağını kəsmək” mənalı to//tu – fel kökündən (144, 260, 264) törəmişdir. “Tol”, ümumiyyətlə, “qab” mənasında işlənirsə, “don” sözü

“əyin qabı”, “paltar” mənasındadır. Elə buna görə də “Kitab”ın dilində “donat(maq)” feli ilə yanaşı (məsələn: Ac görsə, doyurdu, yalın görsə, donatdı, 73, 40), “tolat(maq)” felinin işlənməsi mübahisə törətməməlidir.

İkinci misranın mənasını açmaq üçün dilçi alim “doxarlayı” sözünün üzərində geniş dayanaraq fikirlərini belə şərh edir: “Bu misranın çözümü için de yine hikayeye müracaat etmek yerinde olacaktır. Bamsı Beyrek, 39 yığidi ile birlikte düşmana tutsak olur ve Bayburt Hisarında 16 yıl tutsaklıkta kalır. Başka bir deyişle, Beyrek ikinci misrada ömrünün 16 yılını geçirip ihtiyarladığı düşman yurduna seslenmektedir. Bu durumda kuduğum kelimesinden önceki kelime “ihtiyarlamak” anlamına bir fiilin zarf şekli olmak gerekir. Türkmencede “yaşlı, yaşca büyük” anlamında bir tokar kelimesi vardır. Bu kelimenin Eski Azeri diyalektindeki şekli t/d ve k/h değişimleri ile dohar olabilir. İşte, ikinci misranın başındaki kelime bizce bu dohar sıfatından -la -eki ile türemiş doharla- fiilinin -i’li zarf şeklidir. Bütün mısra şöyle düzeltilmelidir:

Doharlayı kuduğum yağı yurdu “İhtiyarlayıp kaldığım düşman yurdu” (115, 152).

Məqsəd və oxunuş düzgün müəyyənləşdirilsə də, bəzi arxaizmlərin açımı mübahisə doğurur. Bizcə, “doxarlayı” sözü fərqli tərkib hissələrindən ibarətdir. Buradakı -layı morfemi yazılı abidələrimizin dilində geniş yayılmış bənzətmə şəkilçisi olmalıdır və “kimi” bənzətmə çalarını ifadə edir. “Doxar” arxaizmi isə heç də göstərilən mənada deyil, müasir yakut dilində “buzlaşmış” qalmış “yol yoldaşı, yoldaş, həmkar, arqış” mənalarında işlənən “doğar” sözünün (138, 727) qədim şəklidir. Etimoloji baxımdan “doğ” və “ar” morfemlərinə ayrıla bilər. “Doğ” kökü müasir türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində işlək olan “doğ(maq)” felinin ad korrelyatı olub, tarixən eyni anadan doğulmuş uşaqları adlandırmağa xidmət etmişdir. Müasir türk dialektlərində müstəqilliyini saxlamış həmin kök söz “ana və atabir, ya da yalnız atabir

qardaşlar” anlamında işlənməkdədir. Eləcə də həmin kökdən törəmiş “doğdac” (dog-dac; sonuncu morfem -daş şəkilçisinin fonetik variantı olmalıdır; “yeni doğulan uşaq”), “doğuşar” (“ilk doğulan uşaq, süd əmən uşaq”), “duğan” (“qardaş”), “duğma” (“qardaş”) sözləri də (104, 1535-1539, 1595-1596) bu sinkretik köklə bağlıdır. Türk klassik ədəbiyyatının dilində işlənmiş “doğdaçı” (“yeni doğulmuş uşaq”) və “doğdaş” (“bir zamanda doğulmuş uşaq”) sözlərinin də (114, 1195) etimoloji açımı göstərir ki, “doğ” arxaik söz kökü həm prosesin özünü, həm də həmin proses nəticəsində dünyaya gələn uşağı adlandırmışdır. Müasir türkmən dilində “qardaş, qardaşlıq, dost, həmdəm” mənalarında işlənən “doğan” (146, 274) və qırğız dilində “qohum” mənasında işlənən “tuğan” sözləri (139, III c., 2 h, 1431) məhz arxaik “doğ ” kökü ilə bağlıdır.

“Ar” morfemini isə “ər, igid, kişi” mənalarını ifadə edən “ər” sözünün ahəng qanununa əsasən dəyişmiş variantı hesab edərək, 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 qoduğım, 115, 58) “qoyduğum” mənasında başa düşürük. Odur ki, misranı “Yoldaş kimi qoyduğum yağı yurdu” kimi anlamaq soylamanın məqsədinə daha uyarlı görünür.

Burada naşir və tədqiqatçıların nəzərindən qaçmış başqa bir məqam üzərində dayanmaq istərdik. Soylamanın sonrakı:

Əlimdə qıl kışlim ayğır malı,

Ayğır verüb alduğum boğma kırışım.

misralarında “ayğır” sözü iki dəfə işlənmişdir. 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. Görünür, tarixən “ayğır” sözü cütdırnaqlı heyvanların erkəyinə deyilmiş və məna daralması yolu ilə indi yalnız at cinsinə aid edilir. Yakut və çuvaş dillərində buğa və erkək marala məhz

“ayğır” deyilməsi (142, 107) bu ilkin mənə ilə əlaqədardır. M.Kaşğari lüğətində, “ayğırak” (-ak topluluq şəkilçisi olmalıdır) “erkək keyik”, “dağ keçisi təkəsi” mənalarında şərh olunmuşdur (111, I c., 144). Digər baxımdan, abidənin dilində yayın məhz erkək təkə buynuzundan düzəldilməsinə işarə edilməsi ehtimalımızın doğruluğuna dəlalət edir:

Avcına sığmayan əlüklü oğlu,
Ərdil təkə buynuzundan qatı yaylı (73, 91).

Deməli, yuxarıdakı misralarda indiyə qədər düşünüldüyü kimi “ayğır” sözü eyni mənada deyil, müxtəlif mənalarda, daha dəqiq desək, birinci məqamda “erkək dağ keçisi, təkə”, ikinci məqamda isə müasir anlamda – “erkək at” mənasında işlənmişdir ki, bu da fikrin dəqiq, aydın ifadəsinə zəmin yaradır.

Soylama parçasının şərh edilən məzmununda anlaşılması yalnız arxaizmlərin mənə açımı ilə deyil, həm də misraların biçimi, daxili bölgüsü, eləcə də sözlərin mənə və qrammatik əlaqəsi ilə təsdiqlənir. Bundan əlavə, Drezden nüsxəsində qoyulmuş qırmızı rəngli iri nöqtələrin funksiyası bu oxunuşu ən optimal variant kimi qəbul etməyə əsas verir.

NEMƏTLİ OĞUZ

**Çağırılan dad verəndə yol çavuşlu,
Yayqandığında yağ töküləndə bol nemətlü! (D-110, 1-2).**

“Bamsı Beyrək” boyundan gətirilən variantda verilmiş bu soylama parçası “qazlıq qoca oğlu Yegnək boyu”nda:

Çağırılan dad verəndə yol çavuşlu,

Yağ töküləndə bol nemətlü! (D-205, 1-2) variantında deyilmişdir. Müşahidələrimiz göstərir ki, verilmiş parçanın açıqlanmasında mühüm rol oynayan “yola” və “yağ” sözləri qorqudşunaslıqda müasir mənada qavranılmış (109, 301, 313; 106, IIc., 315, 338) və beləliklə də, fikir təhrif olunmuşdur. Hətta bir məqamda M. Ergin “yol çavuşlu” ifadəsini “bol çavuşlu” kimi (106, Ic., 144) oxumağa məcbur olmuşdur. Mövcud oxunuş variantlarını müqayisəli təhlilə cəlb edən Zeynalov–Əlizadə nəşrində birinci nümunə “Çağıranda hay verən, yolu çavuşlu! Süfrəsindən yağ tökülən, bol nemətli!” (71, 193), ikinci nümunə isə “Çağıranda haya yetən yolu çavuşlu, Yağ içində yayxanan, bol nemətli!” (71, 161) formasında çevrilmişdir. Oxşar səs tərkibinə malik bu tipli sözlərin abidənin tarixi leksikasına uyğun qədim bir mənəni daşması məlum dil hadisəsidir və bu prizmadan yanaşdıqda “yola” və “yağ” sözlərinin arxaik bir mənəni daşması üzə çıxır. Əvvəlcə “yola” və “yol” fonetik variantlarından verilmiş söz üzərində dayanaq.

Drezden nüsxə katibinin həm də “yol” variantında verdiyi bu söz (D-110,1) Vatikan nüsxə katibi tərəfindən açıq-aydın “yola” şəklində yazılmışdır (V-44, 9; 73, 269).

Doğrudur, bu yazılışda “a” səsi “əlif” hərfi ilə deyil, “fəthə” işarəsi ilə göstərilmişdir. Görünür, Drezden nüsxə katibi üzdənköçürmə prosesində bu işarəyə məhəl qoymamış, Vatikan nüsxə katibi isə özündən sonrakı sözlə sıx yazdığı üçün sonrakı nəşirlərin diqqətindən yayınmışdır. Hansı səbəblə əlaqələnməsindən asılı olmayaraq, həmin söz “yola” fonetik variantında “çavuşlu” sözünə aid əlamət bildirən sifətdir. Dastan boyu ayrı-ayrı igidlərin dar məqamında Bayındır, Qazan xan ordusunun haya yetməsindən dəfələrlə bəhs olunur. “Çağırılan dad verəndə” ifadəsi məhz həmin anı xarakterizə edən söz birləşməsidir. “Yola” sözü isə arxaik “yol-” felindən törənmiş sifətdir. “Qədim türk

sözlüyü”ndə arxaik “yol-” felinin “yerinə yetirmək, əməl etmək” mənası da qeydə alınmışdır (126, 271); -a şəkilçisi isə feldən sifət düzəldən passiv şəkilçilərdəndir (müqayisə et: qıs-qısa, kəs-kəsə və s.) “Yola” sifəti “sözə baxan”, “əməl edən”, “yerinə yetirən” mənalarında oğuz ordusunda müəyyən rütbə daşıyan çavuşları səciyyələndirən əlamət kimi getmişdir. Bu arxaik söz müasir dilimizdə “üzüyola” mürəkkəb sifətinin tərkibində qalmaqdadır. Sözə baxan, üzü yumşaq insanlara şamil edilən bu söz mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş isimlə sifətin birləşməsindən əmələ gəlmişdir: (müq. et: qəlbisinq gözütox və s.). Deməli, “yola” arxaizmi “yol” isminin hal şəkilçisi qəbul etmiş forması olmayıb, elin çətin günündə haraya yetən, əmrə müntəzir çavuşları səciyyələndirmək məqsədi ilə işlədilmişdir. “Yağ” arxaizminə gəlincə bu söz türk dillərində sistem təşkil edən fel-ad sinkretizmi hadisəsinə uyğun olaraq həm “sərmək”, “açmaq”, “yaymaq” mənalarını bildirmiş (111, Ic., 15,45; 111, IIc., 313, 314; 111, III c., 434), həm də həmin prosesin nəticəsi kimi ortaya çıxan əşyanı – süfrəni adlandırmağa xidmət etmişdir. “Yağ” feli ğ/y səs müvaziliyinə müvafiq “yay” fonetik variantında Vatikan nüsxəsində “Oğul atadan görməyincə süfrə açmaz” atalar sözündə işlənmişdir (V-3,4-5; 73, 310). Həmin məsəl “Oğuznamə”də “Oğul ataya görə süfrə yayar” kimi getmişdir (82, 37). İkinci məna lüğətlərdə qeydə alınmasa da, mətnin məzmun kontekstinə əsasən onun məhz “süfrə” mənasını daşdığı aydınlaşır. “Yağ tökülən bol nemətlü” deyildikdə oğuz başçıları “süfrəyə tökülən bol nemətli” kimi təriflənir. Ən maraqlısı da budur ki, Vatikan nüsxəsinin “Yegnək boyu”nda həmin ifadə “süfrəsində bol nemətlü” kimi (73, 226) getmişdir. Bu isə “yağ” arxaizminin artıq “süfrə” sözü ilə əvəzliyindən xəbər verir. Demək olar ki, əksər boylar ya Bayındır, ya da Qazan xanın zənginliyini nümayiş etdirən qonaqlıq səhnələri ilə başlanır. Bu soylama parçası da həmin zənginliyi, qonaqpərvərliyi ümumiləşdirərək nəzərə çarpdırır. “Yarınkı yağdan bugünkü öynən yegdir” qədim oğuz məsəlində “yağ” sözünün məhz “süfrə” mənası ifadə olunmuşdur (82, 198).

Dilimizin daha qədim laylarında omonimlik təşkil edən “yağ” sözünün “süfrə” mənası sonradan unudulsa da, eyni kökdən -ma şəkilçisi ilə törənərək “süfrə” anlamında işlənmiş “yağma” sözü Əbu Həyyan lüğətində verilmişdir (30, 55). Bu isə bir daha mülahizələrimizin doğruluğuna zəmanət verir.

Misranın başlandığı “yayqandığında” sözü də maraqlı dil faktlarındandır. Oğuz başçısının səxavətli olmasını bildirmək üçün işlənmiş bu feli bağlama formasının həmin “yay(maq)” felindən –qa (-xa,-kə) fel düzəldən (müq. et: çal-çalxa, sil-silkə və s.) və -n qayıdış növ şəkilçiləri ilə düzəldiyini güman edirik. “Yayqan(maq)” “səxavət göstər(mək)” mənasında olmalıdır. İndi də bir şəxsə imkanını bildirmək üçün “bir tərpen, silkələn” formasında müraciət edilir. “Ensiklopediya”da bu sözün “yaxalanmaq, yuyunmaq, çalxalanmaq” mənaları göstərsə də (73, 209), yalnız sonuncu məna variantı ilə razılaşmaq olar. Doğrudur, “yayqan(maq)” felinin “çalxalanmaq” mənası dənizlə bağlı işlənmişdir (“Dəniz kimi yayqandı”, 73, 67), ancaq o, insana aid edildikdə “tərpenmək, silkələnmək” mənalarını əxz edir. Kontekstdə isə həmin məna məcazlaşaraq “səxavət göstərmək” çaları qazanmışdır, yəni “tərpenəndə (səxavət göstərəndə) süfrəsi bol nemətlü” kimi yozula bilir. Bu baxımdan Ş.Cəmşidovun həmin sözün oxunuşu və açıqlanması ilə əlaqədar mülahizələri özünü doğrultmur. Bu sözün dürüst şəklini “yuyunmaq” mənası verən “yıqanmaq” kimi bərpa edən qorqudşünas alim yazır: “Bu ifadə ozanın müraciət etdiyi hökmdarın varlı və səxavətli kimi təriflənməsi məqsədilə deyilmişdir. Bu, pak adamlar haqqında indi də deyilən “duru suda çimizdir, suyunu iç”, “sünbülündən su damır” və s. xalq deyimlərindəndir” (20, 179). Soylamanın deyilmə məqsədini dəqiq müəyyənləşdirən alim səxavətli və pak anlayışlarını qarışdırmışdır. Ona görə də “yuyunmaq” mənasının növbəti sözlərlə necə əlaqələndirilməsi aydın olmur. Müqayisədə “yayqandığında” variantının daha uğurlu səsləndiyi üzə çıxır.

SAĞ BƏGLƏR – SOL BƏGLƏR

Sağda oturan sağ bəglər!

Sol qolda oturan sol bəglər!

Eşikdəki inaqqlar!

Dibdə oturan xas bəglər!

Qutlu olsun dövlətiñüz! (D-110,10-12).

Qədim türk dövlət strukturu haqqında müəyyən təsəvvürləri özündə əks etdirən bu soylama parçasında “sağ” və “sol” sözlərinin mənalandırılması xüsusi maraq doğurur. Misranın əvvəlində işlənən “sağ” və “sol” sözləri müasir dilimizdə olduğu kimi, bir-birinə əks tərəfləri adlandırmağa xidmət etmişdirsə də, “sağ bəglər” və “sol bəglər” birləşməsinin tərkibində başqa mənanı ifadə etdiyi duyulur. Bu incə məna fərqi nə varmayan böyük qorqudşünaş O.Ş.Gökyay sözlükdə həmin ifadələrə belə bir şərh yazır: “Türklər yüzləri güneyə dönük oturdurlardı, beyler hanın sağında və solunda yer alırlardı, solunda oturanlar daha itibarlı olanlardı” (109, 273). Hətta “sol bəglər” ifadəsi ilə bağlı açıqlamada əlavə edir ki, “sol yandakılar üstün tutulurdu” (109, 281). Amma müəllifin “Sağ və Sol Meselesi” başlığı ilə verilmiş araşdırmasında həm tarixi, həm ədəbi mənbələrə, həm də abidənin özündəki faktlara istinad edilərək doğru sayılan əks qənaətə gəlinir və əski türk təşkilatında sağın soldan daha etibarlı mövqe tutduğu bildirilir (109, CCCXXXIX-CCCXL). Göstərilən məqamda “sağ və sol” sözləri həm M.Ergin lüğətində (106, II c., 255), həm də V.V.Bartold tərcüməsində (129, 45) məhz müasir anlamda dərk olunmuşdur. F.Zeynalov və S.Əlizadə birgə nəşrində isə “sağ” və “sol” sözlərinin işlənməsindəki məna çaları fərqləndirilərək müasir dilimizə:

Sağ tərəfdə əyləşən hörmətli bəylər,

şəklində (71, 161) çevrilmişdir. Kontekstdən doğan bu yozum tədqiqatçı alimlərin həssaslığından xəbər versə də, “sağ” sözünün “hörmətli”, “sol” sözünün “qeyrətli” mənalarını ifadə etməsi tarixi dil faktları ilə təsdiq olunmur.

Sübut edilmiş faktdır ki, qədim türklərdə bəylərin sağ və sol qolda əyləşmələri onların cəmiyyətdə tutduğu mövqeyə əsaslanır. Qədim ənənəyə söykənən bu yerləşmə “Oğuznamə”də belə əks olunub:

7. (On) yakta buzuklar olturdu,

8. Çon yakta uçoklar olturdu (83, 33).

Oğuz qəhilə birləşməsində Boz oqların Üç oqlara nisbətən üstün mövqedə durmaları onların xaqanla daha yaxın qohumluğu ilə bağlı olub sağ qolda yerləşmələrinə zəmin yaradır. Orxon-Yenisey daş kitabələrindən Kül Tiqinin şərəfinə yazılmış abidədə “biriyə sadapıt bəylər, yıraya tarkat buyuruk bəglər” (94, 218) şəklində ifadə olunmuş bu əski baxış sağ qolda oturan şad-apıt bəglərin sol qolda oturan tarxan, buyuruq bəylərindən üstünlüyü ilə yanaşı, hər iki qolun dövlətin idarə olunmasında özünəməxsus nüfuza, səlahiyyət dərəcəsinə malik olduğunu göstərir. Bizcə, “sağ bəglər” və “sol bəglər” birləşməsindəki birinci tərəflər məhz həmin nüfuzun hansı səviyyədə olduğunu müəyyənləşdirən təyinedici söz - sifətdir.

“Sağ” sözü qədim türk dilində bir neçə mənada işlənmiş omonim sözlərdəndir. Müasir dilimizdə olduğu kimi, “sol tərəfin əksi” və “sağlam, salamat” anlamlarını ifadə edən bu söz həm də “təmiz”, “ağıl”, “düşüncə” anlamlarını (126, 480; 139, IV c., I h., 153-154) bildirmişdir. Bundan əlavə, böyük türkoloq V.V.Radlovun lüğətində bu sözün “həssas”, “ehtiyatlı”, “diqqətli”, “ayıq” və “ağıllı” mənalarında işlənməsi də qeydə alınmışdır (139, IV c., I h., 239-240, 259-260). Xaqanın sağ tərəfində oturan bəylərin söz demək, məsləhət vermək

hüququnun üstünlüyünü nəzərə alsaq, “sağ bəglər” birləşməsində “ağıllı, düşüncəli bəylər” anlamının ifadə olunduğunu söyləmək daha məntiqi səslənir.

Bu yanaşma “sol bəylər” birləşməsində “sol” sözünün qədim bir mənə çalarını ifadə etməsi fikrini söyləməyə əsas verir. Doğrudur, əski dili canlandıran lüğətlərdə “sağ” sözü ilə müqayisədə “sol” sözünün zəngin mənə çalarına rast gəlinmirsə də, bəzən yazılı abidələrin dilində nadir hallarda fərqli mənada işlənilməsi sezilir. Məsələn:

Yüzüm qara, sözüm qısa, suçum bol,
Belim əgri, yolum doğru, boyum sol (22, 15).

Göründüyü kimi, XIII əsrə aid abidənin dilindən götürülmüş bu beytdə “sol” sözü “zəif, solğun” anlamlarını bildirir. Sözsüz, bu mənə çalarını “sol bəglər” birləşməsinə şamil etmək olmaz, çünki “Kitab”ın mətnindən göründüyü kimi, Bayındır, yaxud Qazan xanın sağ və solunda oturan bəylər toplumda sayılan, ad çıxarmış bəylərdən ibarətdir və bu baxış bucağında yanaşdıqda solda oturanların zəif olduğunu düşünmək, ən azından, məntiqsiz görünür.

Araşdırma göstərir ki, epoda daxil olan boyların tarixin müxtəlif mərhələlərində, hətta Dədə Qorqudun özünəqədərki dövrlərdə (Təpəgözlə bağlı boy buna nümunə ola bilər) formalaşması onun dilində çox əski çağlardan qalma sözlərin də olması ehtimalını irəli sürməyə imkan verir. “Sol bəglər” ifadəsindəki “sol” arxaizmi də belələrindəndir. Bir az öncə “Çağırban dad verəndə yola çavuşlu!” birləşməsindəki “yola” arxaizmini şərh edərkən qeyd etmişdik ki, bu söz “Qədim türk sözlüyü”ndə “yerinə yetirmək, əməl etmək” mənalarında izah olunan arxaik “yol” felinə -a sifət düzəldən şəkilçisinin artırılması ilə yaranaraq “sözə baxan, əməl edən, yerinə yetirən” anlamlarını bildirir. “Bamsı Beyrək boyu”nda “Çağırban dad verəndə yol çavuşlu” birləşməsində “yol” fonetik variantında yazıya köçürülmüş bu arxaizmi katib diqqətsizliyi və oxu prosesində buraxılan naşir xətələrindən biri kimi

dəyərləndirmişdik. Lakin qədim türk dilində geniş yayılmış fel-ad sinkretizmi hadisəsi “yol” arxaizminin həm prosesi, həm də proseslə bağlı əlaməti adlandırması faktını mümkün edir. “Yola” sözü ilə “yol” sözünün eyni mənada işlənməsi dildaxili inkişaf zamanı təkhecalılıqdan çoxhecalığa keçid mərhələsində formalaşmış söz yaradıcılığı üsuludur və abidənin böyük bir epoxanı əhatə etməsi müxtəlif çağlara aid hər iki dil hadisəsini özündə əks etdirməsinə imkan yaratmışdır. Bu səpkili dil faktlarına “Kitab”ın dilində yetərinə rast gəlinir və burada heç bir qeyri-adilik yoxdur.

Bizcə, “sol” arxaizmi türk dilinin erkən formalaşma dövründə geniş əks olunmuş $y \sim s$ əvəzlənməsi yolu ilə (89, 71) məhz həmin “yol” arxaizmindən törəmiş və eynilə “əmrə müntəzir, hazır, əməl edən, yerinə yetirən” anlamlarını bildirmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, “Kül Tiqin” abidəsində solda oturan bəylər “tarkat, buyruk bəglər” kimi xarakterizə olunmuşdur (94, 218-219). “Dədə Qorqud kitabı”nda da bu qədim ənənə olduğu kimi saxlanılmış, sağda oturanlar öz ağılı, düşüncəsi ilə xaqana məsləhət verən, solda oturanlar isə onun əmrini yerinə yetirənlər, yəni “buyruq bəyləri” kimi səciyyələndirilmişdir. Prof. T.Hacıyevin dəqiq müşahidə etdiyi kimi “sağ yanda durmaq mötəbərlik əlamətidir” və qohumluğa istinad edir (61, 36). “Oğuznamə”də Boz oqlar hakimiyyətdə olduğu üçün sağ yanda, onlara tabe Üç oqlar isə sol yanda təsvir edilmişdir. “Dədə Qorqud” eposunda isə Üç oqlar, yəni İç Oğuz bəyləri hakimiyyətdə olduğu üçün Bayındır, yaxud Qazan xanın sağ qolunda, onlara tabe Boz oqlar, yəni Dış Oğuz bəyləri sol qolda oturublar (39, 18). Bu fakt da yozumun düzgünlüyünü qüvvətləndirən amillərdəndir.

Nəhayət, gətirilən soylamada “Dibdə oturan xas bəylər” birləşməsindəki “xas” sözünün təyinedici funksiyası mülahizələrimizin doğruluğuna dəstək verir. “Seçilmiş, adı bəlli” (109, 219) anlamlarında işlənən bu ərəb mənşəli söz (təəssüf ki, F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “dost” kimi (71, 162) qeyri-dəqiq çevrilmişdir) dibdə-mərkəzdə oturan

bəylərin məhz seçilmişlərdən ibarət olduğunu göstərir. Bütün bu deyilənlər divana yığılan bəylərin xaqana münasibətdə müəyyən olmuş qaydalara – türk dövlətçilik ənənəsinə uyğun yerləşmələrini təsdiqləyir (Daha ətraflı bax: 60, 93-100).

DÜŞƏRLİ BARMAQ

Baybörə bəy aydır: “Oğlum idigin andan biləyim, sırça parmağını qanatsun, qanını dəstmalə dürtsün, gözümə sürəyin, açılacaq olursa, oğlum Beyrəkdir!”-dedi (D- 118, 8-11)

Bu cümlədə əksər nəşirlərin “kiçik barmaq”, “çəçələ barmaq” kimi doğru- düzgün izah etdiyi “sırça barmaq” birləşməsinin tabe tərəfini təşkil edən “sırça” arxaizminin etimoloji baxımdan maraq doğuracağını nəzərə alaraq qısa bir şərh vermək istərdik. Təhlil göstərir ki, omonimlik təşkil edən bu söz “cam, billür, şüşə” mənasında (30, 35) qeydə alınmış və klassik ədəbiyyatımızın dilində bu mənada işlənmişdir. Məsələn, Q. Bürhanəddində:

Könlüm sırçadurur, yurəgim taş,
Nədiyəm bən bu sırçanı sıyanə (15, 94).

Radlov lüğətində həm də “çəçələ (barmaq)” mənasında izah olunmuş (139, IV c., I h., 649) bu arxaik söz isə iki tərkib hissədən: qədim “sır” kökündən və kiçiltmə mənası yaradan -ça şəkilçisindən ibarətdir. “Sır” kökünün müasir türk dillərinin əksərində, o cümlədən Azərbaycan dilində “arxa, arxa hissə” mənası verən “sırt” sözünün (139, IV c., I h., 646) mənşəyində durduğunu söyləmək olar. Bütün bədən üzvlərinin adları kimi çoxmənalılıq qazanaraq işlənən “sırt” sözü Kaşğari lüğətində

“sırt, dağ sırtı, bel” (111, I c, 342) mənasında şərh olunmuşdur. “Arka, boynun arxa hissəsi” mənasında “Kitab”ın Vatikan nüsxəsində bu sözə iki dəfə rast gəlinir:

Mere sırtı yoluk boz kurt (73, 20).

Kendi gürzü ilə sırtına bir gürz urdu (73, 102).

“Sırt” sözü “alt”, “üst”, “art” və s. sözlər kimi məkan mənası düzəldən -t/-d şəkilçisi ilə (143, 140) yaranmış olmalıdır. Bu arxaik söz kökü “sıra” (arxa- arxaya düzülmüş) və “sırağa” (yazıda ı saiti səsdüşümünə uğramışdır: “arxadan qalan gün”) sözlərinin də tərkibində daşlaşmış şəkildə qalmaqdadır. Bizcə, “kiçicik” mənası verən “çəçələ (barmaq)” sözündən fərqli olaraq “sırça (barmaq)” sözü “arxada qalan, arxadakı (barmaq)” mənasını ifadə etmişdir.

-DİK(MƏK) FELİNİN MƏNA ÇALARLARI

Əgni bəg dəmir donum saqlardam bu gün üçün,

Güni gəldi, yeñ-yaqalar dikdürəyim səniñçün (D-129, 9-10)

“Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy”da Uruzun atasına söylədiyi soylamadan götürülmüş bu misralarda “dikdür(mək)” felinin də mənası dəqiq açılmamışdır. O.Ş. Gökyay (109, 196) və M. Ergin (106, II c., 90) sözlüklərində, görünür, “(tikiş) tikmək” anlamında şərh edilən bu fel Bartold tərcüməsində də, “Moe celeznoe odeənie s krepkimi nadpleçnikami ə bereq dlə gtoqo dnə; krepkie vorotı ə zastavlö sşitğ (dlə neqo) radi tebə!”, 129, 51)” eyni anlamda dərk olunmuşdur. F.Zeynalov- S. Əlizadə çevirməsində (“Əynimdə bərk dəmir donumu

saxlayırdım bu gün üçün, günü gəldi, qolçaq-yaxa tikdirib taxım sənin üçün!” 71, 168) isə bu məna saxlanılsa da, kontekstdə məntiqi səslənmədiyinə görə “tikdirib-taxım” anlamında verilmişdir. Soylamanın deyilmə məqsədindən aydın olur ki, atası Qazan yolunda hər cürə şücaətə hazır olan Uruz bədəvi atlar saxlayıb, geniş meydanda səyirtmək üçün; öndən vuran nizələr saxlayıb, düşmən köksündə oynatmaq üçün; iti qılinc saxlayıb, kafir başın kəsmək üçün; zirehli dəbilqə saxlayıb, toppuz altında əzdirmək üçün... Bu kontekstdə yanaşıqda göstərilən məna açımı özünü doğrultmur. Görünür, bu ziddiyyəti duyduğu üçün H.Araslı həmin sözü “dögdürəyim” şəklində oxumaqla soylamanın deyilmə məqsədinə uyğunluğu saxlamağa çalışmışdır (70, 75). Ş.Cəmşidov da bu varianta üstünlük vermişdir (20, 343)

Lakin “Kitab”ın “Bəkil oğlu Əmran boyu”nda Əmranın dilindən verilmiş:

Əgni bəg dəməür donuñ maña vergil
Yeñi yaqa dikdirəyim səniñçün! (D- 245, 11-12)

soylama parçasında eyni fikrin ifadə olunması “dikdir//dikdür” oxunuşunun daha doğru olduğunu ortaya qoyur. Odur ki, deyimdə açar rolunu oynayan bu feli tarixi inkişaf baxımından şərh etməyə çalışaq. “Qədim türk sözlüyü”ndə “tik(mək)” fonetik variantında başlıға gətirilmiş bu sözün zəngin məna çalarları göstərilmişdir ki, bunlardan *sancmaq*, (*yərə*) *dikmək*, (*göz*) *dikmək*, *qurmaq*, *əkmək*, (*vəzifəyə*) *qoymaq* anlamları xüsusi maraq doğurur (126, 558). Qədim abidənin dili üzərində aparılan müşahidələrimiz sübut etməyə əsas verir ki, bu felin “sanc(maq)” mənası daha ilkin olub, digər məna çalarlarının yaranmasında başlanğıc nöqtə kimi çıxış etmişdir. Bunu abidənin dilində də görmək olur:

Yaňal ala uyanında dikilsə, gərdək görklü (D- 7,1).
Şami günlügi yer yüzünə dikdirmiş (D-10,2) və s.

Abidənin mətnindən məlum olur ki, yayda yaylağa, qışda qışlağa köçən Qalın Oğuz elləri alaçıqlarını da özləri ilə aparır, harda “vətən tutsalar”, orda çadır qurarlarmış. Çadır, otaq qurmaq isə dirəklərin torpağa sancılması-basdırılması üsulu ilə həyata keçirilir. Ona görə də verilən cümlələrdə “dik-” felindən düzəlmiş “dikil(mək)” və “dikdir(mək)” felləri “qurul(maq)”, “qurdur(maq)” mənə çalarlarında işlənsə də, onların əsasında “sanc(maq)” mənası durur. Təəssüflər olsun ki, F. Zeynalov- S. Əlizadə çevirməsində bu söz müasir dilimizdə olduğu kimi “tik(mək)” feli ilə verilmişdir (71, 133, 149, 150, 166 və s.). Əslində müasir anlamda “(ev) tik(mək)” anlamı abidənin dilində “yap(maq)” feli ilə ifadə olunmuşdur:

Alçaq yerdə yapılubdur Tañrı evi Məkkə görkli (73, 37).
Kafirin kəlisasın yıqdılar, yerinə məscid yapıdılar (73, 65) və s.

Bizcə, müasir dilimizdəki “(ev) tikmək” anlamı məhz “(yap(maq))” anlamını sonradan öz üzərinə götürməsi ilə formalaşmış. Belə ki, çadır, alaçıq yerinə daş binalarda yaşamağa alışan qədim türklər “tik(mək)” felinin ilkin mənasını qoruyub saxlamışlar.

Bundan əlavə, “Kitab”ın dilində bu sözün digər mənələrdə işlənməsi də diqqət çəkir.

“Baxışın, nəzərin bir nöqtəyə sancılması” anlamını ifadə edən “göz dikmək” mənasında:

Qıya tikübən Baybörə bəgün yüzünə baqdı.. (73, 54).
“Paltar tikmək” mənasında:

Bayındır xan aydır: “Mərə, niyə ağlarsız? Biz bunu tanımazız. Adaqlusına aparın, görsün. Ol yaxşı bilür. Zira ol dikübdür, yenə ol tanır”,- dedi (73, 58).

Aydır: “Aqınçıların tirkəşi bağı, üzəngüsü qayıışı üzülür, dikməgə gərək olur”,-dedi (73, 83).

“Dikəlmək, qalxmaq, ucalmaq, dik dayanmaq” mənalarında:

Buğanın, öñindən savıldı, buğa buynuzu üzərinə dikəldi (73, 82).

Qarşusından ol əri sancasum vaqt dikdim, göz ucuyla ol ərə baqdum (73, 88).

Faktlar göstərir ki, “dik(mək)” feli yazılı və şifahi ədəbiyyatımızın dilində də çoxmənalı söz kimi işləkdir. Məsələn:

1) “sanc(maq)” mənasında:

Oxa dikdilər ol düşmən başını
Son ucu noldu gər anın işini (22, 83).

2) “ək(mək)” mənasında:

Bıtraq diküp buğday umma (82, 75).

3) “yarat(maq)” mənasında:

Gül tanı, tikən tanı,
Səg rəqib, tikən tanı.
Səni yox yerdən, Aşiq
Kim idi tikən, tanı (88, 23).

Cinas qafiyələrdən təşkil edilmiş bu bayatıda “tikən” forması son misrada “yaradan” mənasında işlənib.

4) “vəzifəyə qoy(maq)” mənasında:

Pəs Bəkir bin Abdullah İsməti düğəli Azərbaycana xəlifə dikdi və Səmakı ana yoldaş qodu (14, 119).

Beləliklə, gətirilən bütün nümunələrdə “tik-//dik-” felinin tarixən “sanc(maq)” mənasını ifadə etdiyini və bu əsasda da zəngin çalarlarda işləndiyini görürük. Haqqında danışılan soylama parçasında da “dikdür(mək)” feli məhz “sancdır(maq)”, “dəlib-deşdir(mək)” mənasında işlənmişdir ki, həmin cümləni “əyni bərk dəmir donumu saxladım bu gün üçün, günü gəldi, qolçaq-yaxa dəlib-deşdirim səninçün” variantında müasirləşdirmək daha məntiqi olardı.

İLKİN ARXAİZMLƏR

**Qarşı yatan qara tağdan
Bir oğul uçurduñsa, degil maña,
Külüñglə yıqdırayım!
Qamın aqan yügrək sudan
Bir oğul uçurduñsa, degil maña,
Tamarların tuğladayım! (D- 138, 7-10).**

“Qazan bəg oğlu Uruz bəgiñ tutsaq olduğı boy”da Burla xatunun dilindən deyilmiş bu soylama parçasının sonuncu misrasındakı sözlərin də açımı fikir ayrılığı yaratmışdır. Təhlil göstərir ki, misradakı “tuğladayım” sözü Vatikan nüsxəsində “soğuldayın” sözü ilə əvəzlənmişdir (V-76, 9). Görünür, elə buna görə də O.Ş.Gökyay və H.Araslı nəşrlərində həmin misra Vatikan nüsxəsinə uyğun “Damarların soğuldayın” variantında verilmişdir (109, 66; 70,

77). O.Ş.Gökyay “damar” sözünü işlənmə kontekstini nəzərə almaqla “su damarı”, “suların gelip aktığı mecra” anlamında (109, 192), “soğultmak” felini isə ayrılıqda “toprağa suyu çekdirmək, suyu kurutmaq, suyun çekilip kaybolmasına sebep olmaq” (109, 281), “damarların soğultmaq” birləşməsi daxilində isə “kurutmaq, suyunu kəsmək” (109, 192) mənalarında şərh etmişdir. Müəllifin tərtib etdiyi sözlükdə “tıkamak” mənasında açıqladığı “tuğlatmaq” felini (109, 294) mətndə “soğultmaq” feli ilə əvəz etməsi onu göstərir ki, böyük araşdırıcı bu variantı daha məqbul hesab etmişdir. H.Araslı isə seçimə şərh yazmamış və tərtib etdiyi kiçik lüğətdə üstündən sükutla keçmişdir.

M.Ergin misranı “tamarların tuğladayım” şəklində (106, Ic., 165) oxusa da, “tamar” sözünün daşdığı mənə çalarını fərqləndirməmiş (106, IIc., 284) “tuğlat” felini isə “kapattırmaq, tıkatmaq” anlamında (106, IIc., 294) şərh etmişdir. F.Zeynalov-S.Əlizadə birgə nəşrində sonuncu söz “toğuldayım” variantında oxunaraq misra “Mənbəyini-mənsəbini dağıdım!” kimi müasirləşdirilmişdir (71, 171). S.Əlizadənin ayrıca hazırladığı nəşrdə bu variantı saxlaması (72, 98-99; 300-301) və həmin sözlərə şərh verməməsi onun mövqeyinin dəyişməz qaldığını göstərir.

V.V.Bartold bu misranı “zasıpatğ ee istoki” (129, 54) şəklində tərcümə etməklə hər iki sözü əslinə uyğun anladığını nümayiş etdirmişdir. Ş.Cəmşidov yalnız ikinci sözlə bağlı oxunuşları göstərərək “tuğladayım” variantı üzərində qalsa da, misranın Bartold tərcüməsinin “mənbəyini bağlamaq” qarşılığını vermiş və beləliklə həmin fikirlə həmrəy olduğunu ifadə etmişdir (20, 194).

S.Tezcan H.Boeschotenlə birgə hazırladığı nəşrdə sonuncu sözü “soğuldayım” kimi oxumaqla (116, 104) M.Kaşğari lüğətindən savayı heç bir mənbədə rast gəlinməyən “tuğladayım” sözünün “sad” əvəzinə səhvən “ta” ilə yazılışına əsaslanaraq düzəltdiyini göstərir (117, 217). Doğrusu, şərhçinin bu mövqeyi ilə heç cürə razılaşmaq olmur. Əslində abidənin dilində nadir hallarda rast gəlinən arxaizmlərin işlənməsi onun qədimliyindən xəbər verən bir nişanədir. Bu önəmli fakta ciddi yanaşmaqla abidənin ilk dəfə formalaşma və

yazıya alınma dövrlərini daha dəqiq müəyyənləşdirmək mümkündür. Üzüköçürülmə prosesində zaman-zaman əvəzlənərək müasir qarşılığı ilə verilən digər arxaizmlərdən fərqli olaraq “toğlatmaq” feli Drezden nüsxəsində öz ilkinliyini saxlamışsa da, Vatikan nüsxəsində yaxın mənalı qarşılığı ilə ifadə olunmaqla məndən çıxarılmışdır.

Ulu dilçi M.Kaşğari lüğətinə istinad etməklə bu qədim düzəltmə sözün keçdiyi inkişaf yolunu aydın cizmaq mümkündür. Başlanğıc forması “tuğlat-” kimi götürülən bu feldə -t (~d) icbar növ şəkilçisi olub lüğətdə “suyun, çayın gədiyini, yarığını bağlamaq, düzəltmək” mənasını verən “tuğla-” felindən (68, III, 265) yaranmışdır. “Tuğla-” feli isə -la fel düzəldən şəkilçisi vasitəsilə “hər hansı bir nəsnənin tıxacı, qapağı, su bəndi, sədd” anlamlarında işlənən “tuğ” ismindən (68, III, 135) törənmişdir. Lakin bu sözün özü də düzəltmə olub “qapa(maq), tıxa(maq)” mənalı “tu-” fel kökünə (68, III, 232)–ğ (müasir dilimizdə -q, -k) ad düzəldən şəkilçisinin əlavəsi ilə yaranmışdır. Maraqlıdır ki, “tu-” arxaik felinə “tixamaq, qarşısını kəsmək” mənasında Göytürk yazılı abidələrinin dilində də rast gəlinir (68, 379). Şərh edilən etimoloji açım məşhur dilçi C.Klausonun -o- saiti ilə verdiyi “to~toğ~toğla” keçidi ilə tam səsləşir (bax: 117, 217). Bu isə onu göstərir ki, “toğlat-” feli heç də təsadüfi söz olmayıb böyük bir təkamül yolu keçmişdir. Məhz bu baxımdan onu yazı xətası kimi silib aradan çıxarmaq qəbul edilməzdir. Doğrudur, “soğul-” feli də arxaik fellərimizdəndir və M.Kaşğari lüğətində “suyun torpağa hopması, çəkilməsi” mənasında (68, Ic, 493; 68, IIc., 149; 68, IIc., 183) qeydə alınmışdır. Lakin bu arxaik fel öz işləkliyini tamamilə itirməmiş, bəzi türk dillərində “soğul-”, sovult-” fonetik variantlarında hələ də rast işlənməkdədir (139, IVc., 1h, 531, 562). Güman edirik ki, S.Əlizadə də Drezden nüsxəsində aydın “tuğladayım” şəklində yazılmış bu feli “soğult-” sözünün fonetik variantı kimi düşünərək “toğuldayım” formasında əks etdirmişdir. Lakin həm göstərilən faktlar, həm də məzmun konteksti “soğult-” feli ilə müqayisədə “tuğlat-” felinin daha məntiqi səsləndiyini üzə çıxarır.

“Tamar” sözünə gəlinə, o, müasir mənadan fərqli olaraq misrada tamamilə başqa, “çaya tökülən xırda qollar” mənasında anlaşılar.

malıdır. Bizcə, bu arxaik söz “dam(maq)” felinin fonetik variantı olan “tam(maq)” felindən –ar ad düzəldən şəkilçi ilə yaranıb, M.Kaşğari lüğətində eyni kökdən düzəlmiş “dənizə, gölə, vadiyə tökülən çayın qolu” (68, I, 419) anlamında verilən “tamga” (-ğa ad düzəldən şəkilçidir) arxaizmi ilə sinonimlik təşkil edir. Diqqət kəsildikdə müəyyənləşdirmək olur ki, oğlu Uruzu ovdan qayıdan Qazanın yanında görməyən ananın – Burla xatunun dilindən verilmiş bu soylama parçasında əski çağların inanc izləri yaşamaqdadır. Təbiəti canlı varlıq kimi düşünən insan ona qarşı dərin sevgi ilə yanaşı, coşqun qəzəbini də ifadə etmişdir. Bu yanaşmada dərddli ananın oğlunun yoxluğuna görə günahkar bildiyi dağı külünglə yıxdırmaq, çayı su ilə qidalandığı bulaqları, qolları tıxamaq, qarşısına sədd çəkməklə cəzalandırmaq istəyi böyük yangı ilə ifadə olunmuşdur.

* * *

Qara dərə ağzında qadır verən, qara buğa dərisindən beşiginiñ yapuğı olan, acığı tutanda qara daşı kül eyləyən, qara bıgın yedi yerdə ənsəsində dügən Qazan qardaşı Qaragünə çapar yetdi: “Çal qılıçñ, qardaş Qazan, yetdim!”- dedi (D- 149, 12-13; D- 150, 1-3).

İrəlində “Kitab”ın leksik qatı ilə bağlı arxaikləşmə prosesini üç mərhələyə ayırmışdıq. Prinsip etibarilə birinci və ikinci arxaikləşmə mərhələlərini bir bölgədə birləşdirib vermək də olardı. Lakin faktlar göstərir ki, daha qədim dövrü əhatə edən birinci arxaikləşmə mərhələsi mütləq fərqləndirilməlidir. Ona görə ki, əgər ikinci mərhələdə arxaikləşən sözlərin böyük əksəriyyəti katiblər tərəfindən əvəzlənməyə məruz qalmışdırsa, birinci mərhələdə, yəni abidənin “Kitab” formasına salındığı dövrdən az sonra arxaikləşən sözlər nəinki katiblər, heç müasir qorqudşünaslar tərəfindən doğru-düzgün açıqlanmamışdır. Bu ilk növbədə həmin arxaizmlərin tarixi inkişaf prosesində digər oxşar səs

tərkibli sözlərlə uyğunluq təşkil etməsindən irəli gəlir. Elə buna görə də katib qələmindən sovuşan həmin arxaizmlər ilkin semantikasını abidənin mətnində tamamilə qoruyaraq günümüzdə qədər gəlib çıxmışdır. Sual olunur: bəs bu sözlərin məhz XI-XII əsrlərdə arxaikləşdiyini necə sübuta yetirmək olar? İki mühüm dəlilə istinad edirik: birincisi, həmin arxaizmlərə, demək olar ki, klassik ədəbiyyatımızın dilində bir dəfə də olsun rast gəlinmir, yaxud da nadir hallarda rast gəlinir. İkincisi, ulu dilçi M.Kaşğari lüğətində bu sözlərin artıq arxaikləşdiyi qeyd olunur, yaxud da həmin sözlükdə müstəqil şəkildə deyil, düzəltmə sözlərin tərkibində qarşıya çıxır. Erkən arxaikləşməyə uğramış belə sözlərdən ikisi yuxarıdakı nümunədə işlənmişdir.

Qazan xanın qardaşı Qaragünəyə aid edilən bədii təyinlər sırasında getmiş bu birləşmələrdə iki sözün – “qadır” və “bəşik” sözlərinin açıqlanması ilə bağlı fikir ayrılığı hələ də qalmaqdadır. Bizim “qadır” kimi transkripsiya etdiyimiz ilkin söz ərəb əlifbası ilə yazılışına uyğun olaraq əksər nəşirlər tərəfindən “qadır” şəklində oxunmuşdur. Tanrıya məxsus əlaməti ifadə edən ərəb mənşəli “qadır” sözü prof. S.Əlizadənin qeyd etdiyi kimi təkcə Drezden nüsxəsində 32 dəfə işlənmişdir (28, 22). Məsələn:

Qadir Tañrı verməyincə ər bayımaz (73, 36).

Qadir Tañrı səni namərdə möhtac etməsün (73, 53).

Kərəmi çox qadir Tañrı!-dedi (73, 83).

Qadir Allah yüzün ağ etsün, Basat! (73, 93) və s.

Bu sözün həm ayrılıqda, həm də “verən” sözü ilə birlikdə həmin mənanı ifadə etdiyi şübhəsizdir. Məsələn:

Qadir səni namərdə möhtac etməsün (73,86, 108).

Qadir verən tatlu canın uyxu almış (73, 102) və s.

Lakin yuxarıdakı məqamda sözün yazılışı onun ərəb mənşəli “qadir” kimi oxunmasına imkan versə də, bu olduqca şübhəli görünür. Bəlkə də, elə buna görə nüsxə katibi abidənin dilində qəliblənmiş ifadə şəklində təkrarlanan “Qaradərə ağzında qadır verən” fəli sifət tərkibində arxaik “qadır” sözünün ona tanış olmadığını, “qadir” ərəb sözünün isə həmin məqamda yerinə düşmədiyini görüb, “qadır verən” birləşməsini buraxmalı olmuşdur (D-59,10).

Ş.Cəmsidov isə hadisələrin məntiqinə uyğun olaraq “qaraul duran” (20, 301) şəklində oxumağı irəli sürmüşdür. Lakin prof. S.Əlizadənin də etiraz etdiyi (28, 122) bu oxunuş variantı qəbul edilməzdir. Çünki nə yazılış, nə də Qaragünənin vəzifəsi buna imkan verir. Ancaq sözün “qadır” variantında oxunması bu ziddiyyəti aradan qaldıra bilər. Məlumdur ki, “Dədə Qorqud kitabı” ulu əcdadlarımızın, xalqımızın etnogenezisində duran tayfa birləşmələrindən biri olan oğuzların şərəfinə düzülüb-qoşulmuş söz sənəti abidəsidir. Onun formalaşma tarixi I minilliyin ortalarına qədər kök atır. Belə olduğu halda, əski türk yazılı abidələrinin dilində işlənmiş və sonradan arxaikləşmiş bəzi sözlərin də “Kitab”ın dilində işlənməsi qanunauyğun hadisə sayılmalıdır. Yenisey abidələrinin mətnində “güclü, müdhiş, qorxunc” mənalı “kadır” sözünə iki dəfə rast gəlinir (84, 248, 264,366)

“Divanü lüğət-it-türk”də isə “kadır” sözü ilə bağlı belə bir şərh verilmişdir: “Xaqanların sərt və çətin olanına deyilir. Bundan başqa, xaqanlu ulusunun xanlarına (...) “kadır xan” derlər. Bu kəlmə ərəbcəyə uyğun düşmüşdür, sərt olmaq, gücdən, qüdrətdən irəli gəlir, sərt olan kişi istədiyini yapa biləcək qüdrətdədir” (111, I c., 364).

Göründüyü kimi, ulu dilçi M.Kaşğari türk mənşəli “kadır” sözü ilə ərəb mənşəli “qadir” sözünün yazılışca uyğun olduğunu sezmiş, lakin fərqləndirməyi lazım bilmişdir. Qaragünə də, “Kitab”da dəfələrlə qeyd

edildyi kimi, Qazanın qardaşı olmaqdan əlavə, 24 sancaq bəyindən biridir. O, Qaradərə mahalına bəylik edib, onun sərhədlərini qoruyur. “Bəkil oğlu Əmran boyu”ndan göründüyü kimi, oğuz eli sərhədlərinin qorunmasına xüsusi diqqət yetirir. Bu sahədə fərqlənən igidlərə xanlar xanı Bayındır xan tərəfindən bəxşiş ayrılır. Qaragünə də Qaradərə ağzında-sərhədində zor duran, sərt duran ərənlərdəndir. “Qadır verən” “düşməne qorxu verən” anlamını ifadə edən qədim frazeoloji birləşmədir. “Qadır” arxaizmi, görünür, artıq arxaikləşdiyi üçün XI-XII əsrdən sonra həm katibə, həm də müasir nəşirlərə aydın olmamış və eyni formalı ərəb sözü kimi qavranılmışdır.

Oxşar yanaşmaya qeyd olunan cümlənin tərkibində getmiş “beşik” sözünün açımında da rast gəlirik. Ancaq Ş.Cəməşidovu çıxmaq şərtilə, əksər qorqudşünaslar onu müasir anlamda şərh etmişlər. Sözsüz, nəhəng bir igidə “qara buğa dərisindən beşiginin yapığı olan” bir deyimin yapısdırılması yersiz görünür. Ş.Cəməşidov bu uyğunsuzluğu duysa da, daha yanlış yol seçərək, “beşik” sözünü fars mənşəli “püşək” kimi oxumuşdur (20, 309, 352). S.Əlizadə bu variantı qarşı haqlı çıxaraq yazır: “Bizə aydın deyil ki, bu söz “püşək” şəklində necə və niyə oxunmalıdır? Əvvəla, “püşək” yox, “puşək” (farsca “puşidən” felindən) sözü mütləq *vav* hərflə yazılır (örtük mənasındadır). İkincisi, məndəki “yapıq” sözü də sadəcə “örtük” mənasındadır: (bu söz tarixən ancaq yeniçərilərdə geyilən üst geyimi adı (yapıncı) mənasında işlənmişdir). Beləliklə, həmin cümlədə “beşik” sözünü “puşək” kimi qəbul etməli olsaq, “beşiyin örtüyü” əvəzinə “örtüyün örtüyü” kimi məntiqsiz, mənasız birləşmə alınar. Nəhayət, “beşik” sözü dastanlarda qəhrəmanların təyin – vəsflərinin bədii məntiqinə uyğundur, çünki bütün təsvirlərdə oğuz qəhrəmanlarının keçmiş həyatına işarələr vardır” (28, 22). Görkəmli tədqiqatçının tutarlı cavabına söz yoxdur, lakin “beşik” sözünün Qaragününün körpəlik dövrünə işarə kimi açıqlanması da təəccüb doğurur və bunun nə üçün edildiyi qaranlıq olaraq qalır. Odur ki, faktlara başqa gözlə baxaq.

Abidədə haqqında danışılan oğuzlar maldarlıqla məşğuldurlar. Bu həyat təzi onların dünyagörüşünə, adət-ənənələrinə dərinədən sirayət edib. Onların geyimi də bu həyat təzinə uyğun olaraq məhz müxtəlif heyvanların: qoyun, keçi, quzu, samur, maral və s. dərisindən hazırlanır. Qazan bəyin dayısı Aruz qoca “Altmış ərkəc dərisindən kürk etsə, topuqların örtməyən, altı ökəc dərisindən külah etsə, qulaqların örtməyən” ərən kimi təsvir olunur. Hətta Beyrək də çulu (bütöv soyulmuş dəri) geyib toya gəldikdə eyib sayılmır. Yuxarıdakı deyimdə də Qaragünə həm də qara buğa dərisindən “beşiginin yapığı (geyimi) olan” bir igid kimi təqdim olunur. Diqqət edilərsə, “qara” sözü həm Qaragünənin, yəni atanın, həm də oğulun - Qarabudağın adında işlənir. Qaragünə adında bu söz daşlaşmış şəkildə özünü göstərsə, Qarabudaq adında o buraxıla da bilər. Məsələn:

Cılasun yigitlərlə Qaragünə oğlu Dəli Budaq soldan dəpdi (73, 52).

Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qaragünə oğlu Dəli Budaq qarşı gəldi (73, 52).

Qaragünə oğlu Budaq, Qazan bəg oğlu Uruz, Bəglər başı Yegnək, Qəflət qoca oğlu Şir Şəmsəddin, qızın qardaşı Dəli Qarcar bilə ox atarlardı (73, 62).

Günlərdə bir gün Yegnək oturub bəglər ilə söhbət edərkən Qaragünə oğlu Budağ ilə uz düşmədi (73, 87).

Budaq aydır... (73, 87).

Deməli, “qara” sifəti Budaq adına elə-belə yox, nəşildən keçən bir əlamət kimi də artırıla bilər. “Beşik” sözü bu məsələyə bir işıq saçır.

Orxon yazılarından “Kül tiqin” və “Bilgə kağan” abidələrində təkrarlanaraq işlənən aşağıdakı cümlənin tərkibində “nəsil”, “qohum”, “əqraba” mənalı arxaik “bişük” sözü işlədilmişdir:

Bir kişi yangılsar oğluşu budunı bişükinge tegi kedmaz ermiş (107, 4, 56).

Bu arxaik sözün “bisük” şəklində transkripsiya variantına üstünlük verilməsinə baxmayaraq (84, 71; 94, 218), əski türk əlifbasında s ~ ş səslərinin bəzən eyni hərflə verilmə faktı, eləcə də türk dillərində kifayət dərəcədə geniş yayılmış s ~ ş əvəzlənməsi “beşik” variantında oxunma imkanını məqbul sayır. Bundan əlavə, bəzi mənbələrdə “beşik” sözünün (e ~ i səs əvəzlənməsi də məqbul fonetik hadisədir) məhz “nəsil” mənasında işlənməsi də (143, 123) yuxarıdakı deyimdə həmin mənanın yaşadığını sübut edir.

Deməli, Qaragünə həm də üst geyimi (yapıqı, yapıncısı) qara buğa dərisindən olan bir nəsil başçısıdır. Həmin deyimdə buğanın məhz qara rəngdə verilməsi bu məqsədə xidmət edir. Bizcə, etimoloji baxımdan “beşik” və ya “bisük” variantları “nəsil” anlamını verə bilər. Çünki “bes/bis/ biş” kökləri fel-ad sinkretizminə uyğun olaraq tarixən həm “tərbiyə”, həm də “tərbiyə olunmaq”, “yetişmək” mənalarını daşımışdır (30,25; 143, 121, 162). “Bisük/beşik” sözü “tərbiyə edilən, yetişdirilən” anlamındadır (-ük/-ik ad düzəldən şəkilçidir).

* * *

Koşuñ ala qatını, qumaşın arusunı, qızın göğçəyini, doquzlama çırğab çuxa xanlar xanı Bayındıra pəncyek çıqardılar (D-121, 3-5; D- 212, 8-10).

Tərkibində ilkin arxaizmlərin yaşadığı ifadələrdən biri də “koşuñ ala qatını, qumaşın arusunı” birləşməsidir. Oğuzlarda belə bir qayda hökm sürməkdədir ki, onlar haradan qənimət gətirirlərsə, beşdə birini

xanlar xanı Bayındır xana ayırırlar. Bamsı Beyrək və Yegnəklə bağlı boylarda bu xüsusilə aydın əks olunmuşdur. Lakin “koş” arxaizminin mənaca qorqudşünaslara qaranlıq qalması onu müxtəlif variantlarda oxumağa və şərh etməyə istiqamətləndirmişdir. Belə ki, nəşirlər birmənalı şəkildə “koş” sözünü “kuş// quş” şəklində oxumuş və bu faktdan çıxış edərək daxil olduğu birləşməni açıqlamışdır. Zeynalov-Əlizadə nəşrində həmin birləşmə “Quşun ala qatını, qumaşın arusunu” kimi oxunaraq (71, 97) “ov ovlayan quşların ən yaxşısı, qumaşın gözəli” kimi (164,195) kimi çevrilmişdir.

O. Şaiq və M.Ergin ifadəyə məntiqi çalar vermək üçün “qat” sözünü “qan” sözü ilə əvəz edərək “kuşun ala kanı” variantını (109, 57,104; 106, Ic., 152, 206) irəli sürmüşlər. Bartold isə P.M.Melioran-skinin təklif etdiyi variantda oxuyaraq özü üçün də sual doğuran “iz pestrıx rədov stana (?)” (129, 48) variantında tərcümə etmişdir. Qorqudşünas alim Ş.Cəmşidovun münasibəti isə tamamilə fərqlidir. Müəllifə görə: “birləşmədəki ilk söz “qoşun”, ikinci birləşmədəki isə “qaşın” sözünün təhrifidir. Yəni “qoşunun ala qatı” dedikdə yüksək rütbəli əsirlər (bunlar qulağı altın küpəli deyə qəhrəmanlar içərisində özlərinə məxsus yer tuturlar), ikincisi “qaşın irisi” ifadəsi daş-qaşların bölüşdürülməsi kimi ən qiymətli qəniməti ifadə edir” (20, 219). Hər deyimdə təhrif axtarmaq problemin həll edilmə yolu deyil. Faktlar tarixi dil materitalları ilə müqayisə edilməli və yalnız bir nəticə alınmadıqda yazılış xətasına istinad edilməlidir. Abidənin mətnində *qaf* hərfini həm dılarxası *q*, həm də onun kar qarşılığı *k* (*ka*) səsinə ifadə etdiyi sirr deyil. Ancaq çox təəssüf ki, xüsusən Azərbaycan nəşirləri bunu dərindən duysalar da, müasir oxucuya aydın olsun deyə fərqləndirməyi lüzum bilməmişlər. Bu isə bəzən məzmun təhrifinə səbəb ola bilər. Məsələn, “cehiz, başlıq” mənasında bütün türk dillərində “kalım” və ya “kalın” kimi işlənən söz “Kitab”ın mətnində “kalınlıq” (başlıq, cehizlik) sözünün tərkibində işlənmişdir (“ol qızın üç canvər kalınlığı –qaftanlığı

vardı”, D-173, 1). Azərbaycan nəşirləri bu sözü *q* ilə verməklə tarixi dil faktını sanki pərdələmişlər.

Beləliklə, türk nəşirlərinin “kuş” Azərbaycan nəşirlərinin “quş” kimi oxuduqları bu sözü (*qaf, vav, şin*) “koş” kimi oxumaq mümkündür. Bu oxunuş bizə nə verir? İrəlidə söylədik ki, oğuzların məişətində heyvan dərisinin xüsusi yeri var. Onların həm deyimi, həm də istifadə etdikləri əşyalar, həm də yaşayış yerləri dəri materialla sıx bağlıdır. Odur ki, oğuzlar düşməndən əldə edilən qənimətlər arasında qumaş parça ilə yanaşı, dəri geyimlərə də xüsusi diqqət yetirirlər. İlk arxaizmlər sırasına daxil etdiyimiz “koş” sözü də məhz dəri ilə bağlıdır.

M.Kaşğari lüğətində “aşılanmış dəri” mənasında “koğuş” sözünə bir neçə dəfə rast gəlinir (111, I c., 369; II c., 205, 210; III c., 140, 308,319). Ulu dilçi qeyd edir ki, dəri aşılanmamışdan əvvəl “gön”, aşlandıqdan sonra isə “koğuş” sözü işlədilir (111, III c.,140). Maraqlıdır ki, “Kitab”ın dilində də dərinin bu növləri fərqləndirilmişdir. İrəlidə izah etdiyimiz Beyrəklə bağlı soylamada aşılanmamış dəriyə “tola dəri” deyildiyi məlum oldu. Bu deyimdəki “koş” sözü “koğuş” arxaizminin canlı xalq dilində deyiliş formasıdır. Tarixi inkişaf prosesində *o, u* dodaqlanan saitlərinin ortasında *ğ* samitinin düşümü və ilkin uzanma hesabına “koğuş” sözü “kouş”, “ko:ş” fonetik şəklini almışdır. Bu mülahizələri belə bir fakt da qüvvətləndirir ki, L.Budaqov “koş” sözünün məhz “kouş” şəklində yazılışını daha düzgün saymışdır (122, 82-83). Bu söz başqırd, qırğız dillərində və Buxara dialektində “alaçıq”, “düşərgə” mənasında işlənmişdir. “Koş” sözünün semantikasında baş vermiş bu dəyişiklik dil üçün xarakterik hadisədir. Məlumdur ki, türklər alaçıq dəri ilə örtürlər. Odur ki, “koş” sözünün əvvəlcə dəri, sonra isə onun örtüyü alaçıq adlandırması qanunauyğundur. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, “koşun ala qatı” deyildikdə “dərinin böyük hissəsi” nəzərdə tutulur. Xanlar xanı Bayındır xana adi dəri deyil, aşılanmış dəri göndərilməsi anlaşılan, dərk olunan faktdır. Bu yozum digər bir ifadənin də düzgün açımına işıq saçar. Birinci boyda

Dədə Qorqudun Dirsə xandan oğlu Buğac üçün istədiyi hədiyyələr içərisində “çigin koşlu cübbə ton” (D-18,4-5) da sadalanır. Zeynalov-Əlizadə nəşrində həmin ifadənin “çiyni quşlu cübbə don”, yəni “çiynində quş şəkli olan paltar” kimi (71, 134) çevrilməsi reallığı əks etdirmir. O.Ş.Gökyay və M. Ergin də “çigin” sözünü bu məqamda müasir anlamda şərh etmişlər (109, 190; 106, II c., 75). Bartold “çigin” sözünü “ipək” kimi (129, 16) düzgün qavrasa da, “koş” sözünü, ümumiyyətlə, buraxmalı olmuşdur. M.Kaşğari lüğətində “çigin” sözünün ipək və ya qızıl naxışla bəzədilmiş, tikilmiş paltarı adlandırması göstərilir (111, I c., 414). Əbu Həyyan lüğətində isə “çiyn” fonetik variantda verilmiş həmin söz “ipəklə işlənən naxış” adlandırılır (30, 32). Deməli, “çigin koşlu cübbə ton” dedikdə ipək naxışlı, aşylanmış dərilə geyim növləri nəzərdə tutulur. Oğuz igidlərinin ən hünərlisinə verilən bu qiymətli hədiyyələr, görünür, həm də düşməndən əldə edilən qənimətlər sırasında Bayındır xana da göndərilmiş. “Koşun ala qatı” “aşylanmış dərinin böyük hissəsi” deməkdirsə, “qumaşın arusu” “ipəyin ən təmizi” ifadəsini verir. Mənanın düzgün açımı katibi günahlandırmağa yer qoymur.

MƏİŞƏTLƏ BAĞLI SÖZ

Tolab-tolab ağ südümi əmzirdigim oğul! (D-165, 3).

Məna açımı dəqiq göstərilməmiş sözlərdən biri də abidənin mətnində cəmi bir dəfə təkrarlanaraq işlədilən “tolab” sözüdür. O.Ş. Gökyay “dolab” fonetik variantında verdiyi bu sözü ayrılıqda şərh etməmiş (109, 198), “dolab dolab ağ süd” birləşməsinə “Bol süd, memeden gur gelen süd” izahını yazmaqla (109, 198) onu “bol gur” anlamında qavradığını göstərmişlər. M.Ergin isə “tolab” variantında

transkripsiya edərək qarşısında sual işarəsi qoymaqla “dolu , çok, bol”, kontekst daxilində isə “dolu dolu, bol-bol, çok çok, tekrar tekrar” şərhini yazmışdır (106, IIc., 291). Bartoldun misranı “koqo ə hedro kormila svoim belim molokom” tərcüməsindən (129, 62) belə məlum olur ki, böyük şərqşünas həmin sözü “hedro” anlamında dərk etmiş və bizcə, bu yozum F. Zeynalov - S. Əlizadə birgə çevirməsinə də (“Doyunca ağ südümü əmizdirdiyim oğul!”, 71, 180) öz təsirini göstərmişdir. Bu söz T.Hacıyev və K.Vəliyevin (Nərimanoğlunun) “Azərbaycan dili tarixi” dərs vəsaitində qədim sözlərimizdən biri kimi dəyərləndirilərək “gur, çox” mənasında açıqlanmışdır (62, 185).

Təhlilsə göstərir ki, əksər türk dillərində “tulum”, “tulup”, “tuluq”, “doluk” və “dolap” fonetik variantlarında “süd və ağartı məhsulları saxlamaq üçün dəri kisə, dəri qab” anlamında işlədilən bu söz (105,484;126,573; 139, IIIc., I h., 1468, 1469, 1470, 1471, 1472) klassik ədəbiyyatımızın dilində “su qabı” mənasında yetərincə tez-tez rast gəlinir. Məsələn:

Səmai çərxi neylədi canuma,
Gözümü eylədi dolab hər dəm (15, 24)

Doldu bağrım qanıdan könlüm könüldən gözlərim,
Neçə kim, biri tökər, biri dolar dolabnin (74, 46).
Ey gözü, xali dəgül bir dəm cigərxun Kişvəri
Bir qurusa, bir dökülür gözləri dolab tək (74, 47)

“Dolab” sözü “qab” mənasında O.Ş. Gökyayın Dədə Qorqudun adı ilə bağlı aşağıdakı soylama parçasında da işlənmişdir:

Egrice – bügrüce ağac-uğac olmaya, saban ola,
Çoluq çulaq kalmaya, çoban ola,
Kavıkca, savukca kalmaya, boyundurug ola.

At, eşeg kalmaya, öküz ola,
Dere, tepe kalmaya, tarla ola
Tana dolabı kalmaya, küvlek ola (109, CXXXI).

Göründüyü kimi, zamanını başa vurmuş əski həyat tərzinin xiffətini yaşayan ulu Qorqud dana dərisindən düzəldilmiş “dolab” əvəzinə “küvlek” - taxta qab işlədilməsini, daha dəqiq desək, maldarlıqdan əkinçiliyə keçidi mənfi hal kimi qarşılayır.

Maraqlıdır ki, bu deyim “Oğuznamə”yə katib tərəfindən təhrif variantda köçürülmüşdür: “Axır zamanda əgri ağac kalmaya, saban ola; tana-tolubı kalmaya, öküz ola; dərə-təpə kalmaya tarla ola” (82, 32).

Arışdırmalara əsasən, bu və yuxarıda göstərilən eyni mənalı sözlərin – -ım//-up//-ab; -uğ//-uk ad düzəldən şəkilçiləri ilə arxaik “tol-//tul-” felindən (139, IIIc., 2 h., 1460) yarandığını söyləmək olur. İrəlidə göstərdiyimiz kimi “tolma” sifətinin də mənşəyində duran bu arxaizm sinkretik söz köklərindəndir. “Bürümək”, “qabağını kəsmək”, “ətrafına dolanmaq” mənalı bu qədim fel həm də ad korrelyatı kimi işlənərək “qab” mənasını bildirmiş və bu gün də canlı xalq dilində “ağac, taxta və ya mal gönündən hazırlanmış qab (vedrə, tuluq)”, 7, 148) anlamını daşımaqdadır.

Müasir dilimizdə “su qabı” mənasında işlənən “dolça” sözü –ça kiçiltmə şəkilçisi vasitəsilə məhz həmin sözdən törəmişdir.

İstər “tol-//dol-” feli, istərsə də “tol//dol” ismi etimoloji baxımdan “ətrafını tutmaq”, “önünü kəsmək” mənalı arxaik “tu-” felindən (133, 584) ikili funksiya daşıyıb fel və ad düzəldən -l şəkilçisi ilə düzəlmişdir. Bu arxaik fel abidənin dilində “dəbilqə” anlamında işlənmiş “tuğulqa” (“Başındağı tuğulqañı nə ögərsən, mərə kafir...” (73, 47), “Qalqanını avatdı, tuğulqasını yoğurdı...”, 73, 97) sözünün də mənşəyində durduğu məlum olur. Beləliklə, gətirilən nümunədə təkrarlanaraq “tolab-tolab” variantında işlədilən bu sözü “qab-qab” mənasında şərh etməyi daha düzgün sayırıq. Güman edirik ki, hal- hazırda pendir tutmaq üçün bütöv

soyulmuş qoyun dərisi anlamını verən “motal” sözü də metateza (səs dəyişməsi) nəticəsində “tolab” sözünün daha əski variantı olan “tolam” sözündən yaranmışdır.

MÜBAHİSƏLİ MƏQAMLAR

**Yettügimdə yel yetməzdi yedi urğunım,
Yeñi bayırın qurdına bənzərdi yigitlərim (D-207, 9-11)**

“Qazlıq qoca oğlu Yegnək boyı”nda Əmənin dilindən söylənilmiş bu soylama parçasındakı “urğun” sözünün oxunuşu və mənalandırılması ilə bağlı bir-birinə zidd fikirlər, yozumlar irəli sürülmüşdür. O.Ş.Gökyay soylamanı əslinə uyğun oxusa da, “urğun” sözünü bir neçə mənada: “vurğun, talan, akın; ilgar, akıncı (?); isabet almış, vurulmuş, yaralanmış” anlamlarında açıqlamışdır (109, 100, 297). M.Ergin soylamanı oxşar transkripsiyada vermiş və “vurğun, av, sürek, sürek avı, yağma; yağmaçı, vurgucu, fedai, serdengeçti (?)” kimi rəngarəng çalarlarda izah etmişdir (106, Ic., 202; 106, IIc., 303). V.V.Bartold bu arxaizmi “skakun” kimi tərcümə etmişdir (129, 74). H.Araslı “urğun” kimi oxuduğu bu sözü mənaca açıqlamamışdır (70, 111). F.Zeynalov-S.Əlizadə birgə nəşrində isə “yedi urğunım” birləşməsi növbəti misranın əvvəlinə köçürülməklə aşağıdakı şəkildə verilmişdir:

Yettügimdə yel yetməzdi
Yedi urğunım Yeni Bayırın qurdına bənzərdi
yigitlərim (71, 95)

Misraların:

“Yetdiyim yerə yel yetməzdi,
Yeddi dəstə igidlərim

Yeni Bayırın qurduna bənzərdi” (71, 190)

şəklində müasirləşdirilməsindən göründüyü kimi, dilçi alimlərimiz “urğun” sözünü kontekstdən çıxış edərək “dəstə” kimi izah etmişlər. Misraların bu şəkildə təqdimatı nə poetik, nə də linqvistik baxımdan

özünü doğruldu. Əvvəla, “yedi urğunım” birləşməsinin sürüşdürülərək ikinci misranın önünə gətirilməsi soylamadakı ölçünü, bölgünü və ritmi pozmuş olur. İkincisi, qrammatik cəhətdən bu birləşməni “yigitlərim” sözünün təyini kimi götürüb əlaqələndirmək heç cürə mümkün deyil və ilk oxunuşdan qondarma təsiri bağışlayır. Bu variant S.Əlizadənin ayrıca hazırladığı nəşrdə (72, 134) saxlanılsa da, “urğun” arxaizmi tərtib olunmuş sözlükdə “yağmaçı, çapqınçı” kimi (72, 225) açıqlanmışdır.

Ş.Cəmişidov nəşrində soylamadakı misralar:

“Yetdigimdə yel yetməzi

Yeddi urğunum.

Yeni bayırın qurdına bənzərdi yigitlərim”

şəklində (20, 380) verilmiş və heç bir əlavə şərhə lüzum görülməmişdir (Burada “yetməzdi” sözünün “yetməzi” yazılışında verilməsini çap xətası kimi anlayırıq).

Qorqudşünaslıqda bu soylama parçasına ən sərbəst yanaşma S.Tezcan-H.Boeschoten birgə nəşrində əks olunmuşdur:

Yeldüğümde yel yetmezdi yedi arğunum,

Yeñi Bayırın kurdına benzeridi yigitlerim (116, 142).

S.Tezcan bu oxunuşa geniş şərh yazmış, “yettüğümde” sözünü özündən sonra gələn “yel” sözünün omonim variantı saydığı “yel-” felinin (“acele gitmek, koşmak”) “yeldüğümde” feli bağlama formasının yalnış yazılışı kimi qəbul etmişdir. Lakin bu yozumuna tam əmin olmadığı üçün “tebdüğümde” felinin yalnış yazılışı kimi də düşünülə bilməsini irəli sürmüşdür (117, 284-285). “Urğun” arxaizmini isə “Yaban aygırıyla evcil kısıraktan olan at” mənasında “Divanü lüğət-it-türk”də verilmiş “arkun” sözünün səhv yazılış forması zənn etmişdir (117, 286).

Doğrusu, hər yazılışa şübhəli yanaşıb mənası müasir baxımdan anlaşılmayan sözləri beləcə əvəz etsək, ilkin mətndən əsər-əlamət qalmaz. Odur ki, bu möhtəşəm abidənin tarixdə yaşamasına yeni nəfəs verən katib qələminin ecaskar qüdrətinə inanmaq və daha geniş araşdırma aparmaq lazımdır.

Bizcə, ilk sözün oxunuşunda və mənalandırılmasında elə bir problem yoxdur. Abidənin Vatikan nüsxəsinə düşməyib cəmi bir dəfə işlənmiş “urğun” sözü isə ilkin arxaikləşməyə uğramış leksik vahidlərdəndir. Onun ifadə etdiyi mənanı dəqiq anlamaq üçün soylamanın deyilmə məqamına qədərki hadisələri qısaca xatırlayaq.

Ərdəmlilik yaşına yenicə çatmış Yegnək üzünü görmədiyi atası Qazılıq qocanı on altı illik dustaqlıqdan xilas etmək üçün xanlar xanı Bayındır xanın ona qoşduğu iyirmi dörd sancaq bəyi ilə yağı üzərinə hücumla hazırlaşır. Həmin gecə Yegnək qərribə bir yuxu görür və yuxusunu yoldaşlarına danışır:

“Bəglər, ǵafillicə qara başım gözüm uyxuda ikən düş gördü. Ala gözüm açuban, dünya gördüm. Ağ-boz atlar çapdırır alpanlar gördüm. Ağ aşılı alpları yanıma saldım. Ağ saqallı Dədə Qorqutdan ögüt aldım. Ala yatan qara dağları aşdım. İlərü yatan Qara dənizə girdim. Gəmi yapub, kömləgim çıxardım, yelkən qurdum. İlərü yatan dənizi dəldim-keçdim. Ötəgi qara dağın bir yanında başı balqar bir ər gördüm. Qalqubanı yerimdən uru durdum. Qarǵu dillü uz sügümi qapdım, qarşulayu ol ərə vardum. Qarşusunda ol əri sancasum vaqt dikdim, göz ucıyla ol ərə baqdim. Dayım Əmən imiş, anı bildim. Döndüm ol ərə salam verdim. “Oǵuz ellərində kimsən,” – dedim. Qapaqların qaldırıb yüzümə baqdı: “Oǵul, Yegnək, qanda gedərsən?”-dedi-söylədi. Mən ayıtdım: “Düzmürd qalasına gedərəm. Babam anda tutsaq imiş”,-dedim. Burada dayım maña soyladı, aydır.” (73, 87-88). Sonra yuxarıda iki misrasını verdiyimiz soylamanı söyləyir. Məlum olur ki, Qazılıq qocanı əsirlikdən xilas etmək üçün yeddi dəfə hücumla keçmiş və heç vaxt düşmən qalasını ala bilməmiş Oǵuzun azman ərənlərindən sayılan Əmən bacısı oğlu Yegnəyi bu ağır döyüşdən qaytarmaq istəyir. Yegnək isə cavabında daha böyük qüvvə ilə döyüşə getdiyini bildirir.

Doğrudur, işlənmə baxımından “urğun” sözünü “aqıncı” kimi də anlamaq mümkündür, lakin sözün etimoloci açımı və bəzi türk dialektlərində izini saxlamış məna çalarları onun fərqli mənada işləndiyini söyləməyə əsas verir. Etimoloci araşdırma qədim türk yazılı abidələrinin dilində “erkək, kişi cinsindən olan övlad”

anlamında işlənmiş “urı”, “qəbilə, boy, nəsil, soy” mənasında “uruğ”, “oğlan doğmaq, oğlu olmaq” mənasında “urılan”, “nəslini kəsmək, məhv etmək” mənasında “uruğsırat” sözlərinin (84, 381) arxaik ur-felindən törəndiyini göstərir. “Türk dillərinin etimoloci sözlüyü”ndə bu ətrafda geniş danışılmış və sübut edilmişdir ki, ur- arxetip kökü ilkin mənada “doğmaq, nəsil vermək” (141, 605) anlamını daşımışdır. Bu fel kökündən düzəlmiş “oğul, övlad” mənəli “urı” (-ı ad düzəldən şəkilçidir) sözünə M.Kaşğari lüğətində (68, I, 152), eləcə də “nəsil, soy, övlad” anlamlı “uru” və “uruk” (-uk da eyni funksiyayı yerinə yetirir) sözlərinə müasir türk dillərində (139, Ic., 2h, 1658, 1659) rast gəlinir. “Qadın, dişi” mənasında işlənən “urğacı”, “urğaşı” sözləri də (139, Ic., 2h, 1666) bu arxaik fel kökü ilə bağlı olmalıdır. Həm M.Kaşğari lüğətində, həm də müasir Azərbaycan dialektlərində “nəsil” mənasında işlənən “uruğ-turuğ” mürəkkəb sözünün (139, I, 133; 8, 397) tərkibindəki “uruğ” sözü də eyni mənşədən rişət tapmışdır. Görünür, M.Kaşğari sözlüyündə çoxmənəlilik qazanaraq “dənə, toxum” mənasında işlənən “uruğ” (68, I, 133) və “toxumluq” mənasını ifadə edən “uruğluk” (68, I, 205) sözləri də həmin “ur-” kökündən düzəlmişdir. Bu yanaşmada haqqında danışılan mısradakı “urğun” arxaizminin də həmin kökdən –ğun ad düzəldən şəkilçisi vasitəsilə yarandığını və “qohum, ailə üzvü” anlamını ifadə etdiyini düşünməyə əsas var. Maraqlıdır ki, bu sözə eyni fonetik variantda qazax dilinin dialektlərində “toxum, ailə” anlamında indi də rast gəlmək olur (141, 605). Deməli, Əmən öz bacısı oğluna müraciət edərək Qazılıq qocanı xilas etmək üçün yeddi qohumu ilə hücum etdiyini bildirmək istəmişdir. S.Tezcanın düşündüyü kimi yel kimi yetmək heç də ata deyil, məhz igidlərə məxsus əlamətdir: “Qazılıq qoca anı gördüginləyin yel kibi yetdi, yeləm kibi yapışdı” (73, 87). Elə bu boyda Yegnəyin atasını əsir götürmüş Arşun oğlu Dirək təkür üzərinə hücumu belə təsvir olunur: “Həman dəm at saldı. Yel kimi yetdi, yeləm kibi yapışdı” (73, 89).

Bu soylamada maraq doğuran məqamlardan biri də “Yeni bayırın qurdi” ifadəsidir. V.V.Bartold, F.Zeynalov-S.Əlizadə, S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrlərində “çöl, bayır” anlamında işlənən ikinci

söz böyük hərflə yazılmışdır (129, 74; 71, 193; 116, 142). Bizcə, “Qarayazı” toponimik adında olduğu kimi “Yeñi bayır” ifadəsinin ikinci hissəsi ümumi isim kimi götürülərək kiçik hərflə yazılmalıdır. Eyni zamanda, Əmənin igidlərini Yeñi bayırın qurduna bənzətməsi qədim bir miflə bağlı olmalıdır. Uyğur “Oğuznamə”sində Oğuzun qoşununa yol göstərən bir “erkek börü”dən – qurddan danışılır (83, 19). Əmən öz igidlərini Yeñi bayırın qurduna bənzətməklə bu əski mifi xatırlatmış olur.

Bütün bu deyilənlər onu göstərir ki, “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənmiş hər bir arxaizmə, hər bir deyimə daha qədim qatların izi kimi yanaşdıqda əsl mətləb aydınlaşır, fikir müxtəlifliyinə yer qalmır.

* * *

**Kəsə-kəsə yeməgə yaxni yaxşı,
Kəsər gündə sürçüşmə yügrək yaxşı.
Daim gəldüğündə dursa, dövlət yaxşı.
Bildüğün unutmasa , aql yaxşı.
Qırımından dönməsə, qaçmasa ərlik yaxşı (D- 208, 5-8).**

Mübahisəli oxunuşa və mənə açımına uğramış sözlərdən biri də “Qazılıq qoca oğlu Yegnək boyu”nda Yegnəgə məxsus bu soylamanın “Kəsər gündə sürçüşmə yügrək yaxşı” cümləsində getmiş “sürçüşmə” arxaizmidir. “Sərçəşmə” variantında oxuduqları bu sözü O.Şaiq və M.Ergin “ordu başçısı, baş komandan” mənalarında (109, 101, 278; 106, I c., 203; 106, II c., 265) şərh etmişlərsə, F.Zeynalov - Ş.Əlizadə birgə nəşrində “çəşmə” (bulaq) mənasında (71, 194) qavranılmışdır. H.Arashlı və Ş.Cəmşidov nəşrlərində söz “sürçüşmə” variantında oxunsa da (70 112; 20, 386), mənə ilə bağlı açıqlama verilməmişdir.

Mətnin təhlili göstərir ki, boyların nəşr və nəzm hissəsi bir-birini tamamlayan məntiqi əlaqə üzərində qurulmuşdur. Əksərən nəslrlə nəql edilən hadisələrin bədii-emosional ifadəsi soylama parçaları vasitəsilə gücləndirilir, yaxud hadisələrin sonrakı inkişaf xəttinə bədii zəmin yaradılır. Yegnəgin yuxuda ikən dayısına söylədiyi soylamanın daxilində verilmiş bu cümlə onun atasını əsirliyə götürüb 16 il dustaq saxlayan Arşın oğlu Dirəyə qarşı necə, hansı şəkildə döyüşməsinə işarədir. Bu döyüş boyda belə əks olunmuşdur:

“Həman dəm at saldı. Yel kibi yetdi, yeləm kibi yapışdı. Kafiriñ cigninə bir qılıc urdı. Geyimini-kecimini doğradı. Altı parmaq dərinliyi zəxm irişdirdi. Qara qanı şorladı. Qara sığırı soqmanı dolu qan oldu. Qara başı buñaldı, buñlu oldu. Haman döndi, qalaya qaçdı. Yegnək ardından yetdi. Hasar qapusına girmişkən qara polat uz qılıca əñsəsinə eylə çaldı kim, başı tob kibi yerə düşdi. Andan Yegnək atın döndərdi, ləşkərə gəldi...” (73, 89).

Bütün detallarıyla aydın təsvir olunmuş bu döyüşdə Yegnəgin yaralanaraq aradan çıxmağa cəhd edən düşməninə təqib edib öldürməsinə görürük. “Qovma, təqib etmə” kimi şərh etdiyimiz bu söz göstərilən cümləni “Döyüş günü təqib etmə yüyərək (cəld, sürətli) yaxşıdır” şəklində anlamağa əsas verir. Yuxusunda dayısı Əmənlə deyişmədə irəli sürülən bu fikir Yegnəgə düşməninə təqib edib öldürmək ideyasını aşılایır. Etimoloji baxımdan “qovmaq, təqib, sürgün etmək” mənalarında işlənən arxaik “sür(mək)” felinə (30, 34; 111, II c., 7, 51; 139, IV c., I h., 809) -ç, -üş fel düzəldən və -ma ad düzəldən şəkilçilərinin əlavəsi yolu ilə yaranmışdır.

* * *

Meydan yüzində qardaşñ Qıyan Selcik ödi sıtdı, can verdi (D-222, 1-2).

“Basat Dəpəgözi öldürdügi boy”dan götürülmüş bu cümlədəki “sıt(maq)” feli də qorqudşünaslıqda mübahisəli oxunuşa uğramış sözlərdəndir. Ş.Cəmşidov istisna olunmaqla (20, 386), O.Şaiq (109, 103), M.Ergin (106, I c., 210), H.Arashlı (70, 118), S.Tezcan-H.Boeschoten (116, 149) nəşrlərində əski yazılışdan irəli gələn “sın(maq)” variantında oxunsa da, əslində “Kitab”ın dilində də oxşar məqamda verilən “yarıl(maq)” sözünün (“Oğlı Qıyan Selcügün ödi yarıldı”, D-219, 2) sinonimi olan arxaik “sıt(maq)” feli işlənmişdir. Radlov lüğətində (139, IV c, I h, 655) və “Qədim türk sözlüyü”ndə (126, 506) “basmaq, basıb sıxmaq” mənalarında şərh olunan bu söz “dağıt(maq)” mənalı qədim “sı-” fel kökündən -t şəkilçisi vasitəsilə yaranmışdır. Maraqlıdır ki, “sın(maq)” və “sıt(maq)” felləri eyni mənşəlidir. Bəlkə də, buna görə, M.Ergin oxunuşda “sın(maq)” variantına üstünlük versə də, sözlükdə “sıt(maq)” felini açıqlamışdır (106, II c., 267). Hər halda, həm yazılışına, həm də mənalandırılmasına görə “sıt(maq)” (*yarılmaq, partlamaq*) feli daha uğurlu görünür.

* * *

Bir qoç yerindən qalqdı, gərinib sündi (D-227, 9-10).

Bu cümlənin tərkibində işlənmiş arxaik “sün(mək)” feli də mübahisəli sözlərdəndir. M.Ergin bu feli “sön(mək)” fonetik variantında oxumuş (106, I c., 212) və “sönmək, şişkinliyi inmək, kabarıqlıq sönmək” kimi açıqlamışdır (106, II c., 272). F.Zeynalov-Ş.Əlizadə nəşrində “buynuzlamaq istədi” kimi (71, 248) anlaşılməsi məqsədəuyğun sayılmışdır. Radlov lüğətində “gərinib uzanmaq, dartınıb uzanmaq” mənasında izah olunmuşdur (139, IVc., 1 h, 204). O.Şaiq də bu məna çalarını işlənmə məqamı ilə tam uzlaşmasına istinad edərək əsas götürmüşdür (109, 283). Qoçun yerindən durarkən gərinməsi, yəni yatarkən bərkimiş vəziyyətdə olan əzələlərini, bədənini uzatmaqla

açması təbii prosesdir və abidənin mətnində də bu gerçəklik öz əksini tapmışdır. Digər yozumlar inandırıcı səslənmir.

ULU YURD, ƏSKİ MİF

Sözün dəyəri həqiqəti, gerçəyi ifadə etməsindədir. Aqillər “Doğru sözə zaval yoxdur” deməklə sözü ölümsüz hesab etmişlər. Söz söyləmək hünərdir və bu hünərlə adını əbədiyyətə qovuşduran müdriklərdən biri də Qorqud Atadır. Mənsub olduğu oğuz elinin müşkülünü həll edən, hər nə buyursa əməl olunan, sözü eşidib yerinə yetirilən bu bilicinin tarixi missiyası olmuş, olan və olacaqlar haqqında söz açıb gələcək nəsli ayıq-sayıq yaşamağa, dünya mənim deyən bəy-ərənlərin həyat tərzini davam etdirməyə, yüzilliklərin sınağında formalaşmış mənəviyyatı qoruyub-saxlamağa və bu kök üzərində rişələnərək qol-budaq atmağa səsləməkdir. Türkün qüdrətini onun bütünlüyündə, sarsılmaz birliyində, sonunu daxili çəkişmələrdə, qardaş qırğınında görüb bu ideyanı düzüb-qoşduğu boyların ana xəttinə gətirən ulu Qorqud “Yalan söz bu dünyada olunca, olmasa yeg” (D-4,11) kəlamını söyləməklə doğru sözə böyük önəm verdiyini ortaya qoymuşdur. Neçə zaman keçidini aşıb, neçə katib qələmindən sovuşub günümüzə gəlib çatmış Qorqud sözü tarixi yaddaşımızın əksidir.

Araşdırmalar belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, qədim oğuz etnosunun özünəməxsus dil xüsusiyyətlərini, ulu tarixini, zəngin mifologiyasını ətraflı öyrənmədən “Dədə Qorqud kitabı”nı əslinə uyğun oxuyub mənalandırmaq mübahisəli olaraq qalacaqdır. Qorqudşünaslıqda bəzi söz, ifadə və deyimlərin, eləcə də soylama parçalarının müxtəlif variantlarda yozumu məhz həmin amilin nəzərə alınmamasından irəli gəlir. Bu baxımdan, formalaşmasına görə abidənin ən qədim boylarından hesab edilən “Basat Dəpəgözü öldürdüyü boy”da Basatla Təpəgöz arasındakı deyişmə xüsusi maraq doğurur. Oğuz elinin qənimi kəsilmiş “qara əvrən” Təpəgöz, onun gözünü çıxarıb, qurduğu

bütün tələlərdən ulu Tanrının yardımı ilə qurtulan Basatdan kimliyini öyrənmək məqsədilə yurdunu, soyunu, əsil-nəcabətini bu şəkildə soruşur:

Qalarda-qoparda, yigit, yeriñ nə yerdir?
Qarañu dün içində yol azsañ, umuñ nədir?
Qaba ələm götürən xanıñız kim?
Qırış günü öñdin?
Ağ saqallu babañ adı nədir?
Alp ərən ərđən adın yaşurmaq eyib olur,
Adıñ nədir, yigit, degil maña: – dedi
(D – 231, 6-10).

Soylamanı Drezden nüsxəsinə uyğun verməyə çalışan F.Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində üçüncü və dördüncü misralar bir cümlənin tərkib hissəsi kimi götürüldüyündən yalnız dördüncü misradan sonra sual işarəsi qoyulmuş (71, 102) və buna görə də Təpəgözün sualı “Döyüş günü öndə böyük bayrağınızı götürən xanıñız kimdir?” şəklində çevrilmişdir (71, 249). Həmin oxunuş professor S.Əlizadənin hazırladığı ensiklopedik nəşrdə də saxlanılmışdır (73, 92). Lakin əsərin digər nəşrlərində Basatın Təpəgözə verdiyi cavaba əsaslanılmaqla üçüncü misra müstəqil sual cümləsi kimi götürülmüş, dördüncü misra katibin buraxdığı çoxsaylı nöqsanlardan biri kimi dəyərləndirilərək “Qırış günü öñdin dəpən alpuñuz kim?” şəklində bərpa olunmuşdur (20, 392; 70, 113; 106, Ic., 213; 129, 82).

Bu, bir neçə əlavə faktla da öz təsdiqini tapır. Əvvəla, “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda sual formasında qoyulmuş həmin soylama təxminən eynilə təkrar olunur və artıq burada dördüncü misra digər misralar, o cümlədən üçüncü misra kimi bütöv cümlə formasında verilir:

Qaba ələm götürən xanlar kim?

Ğoğa günü öndin dəpəñ alpuñuz kim? (D – 268, 11-12)

İkincisi, soylamanın poetik strukturu, başqa sözlə, onu təşkil edən cümlələrin məntiqi vurğu altında deyilmiş sual əvəzlilikləri ilə bitməsi həmin yarımçıq misranın digər misralar kimi eyni qrammatik formada bərpa olunması zərurətini tələb edir. Üçüncüsü, boyların məzmunca təhlili göstərir ki, Qalın Oğuz elinin (dövlətinin) başçısı olduğu üçün Bayındır xandan hakimiyyətin atributlarından sayılan bayrağın – “qaba ələmin” daşıyıcısı, onun kürəkəni, bəylər bəyi Ulaş oğlu Salur Qazandan isə döyüş günü öndə gedən ordu sərkərdəsi kimi danışılır. Odur ki, həmin dördüncü misraya daha qədim əlyazmanın üzünü köçürən katibin diqqətsizliyinin nəticəsi kimi yanaşan nəşirlər haqlıdırlar.

Bununla belə, qorqudşünaslıqda əsas fikir ayrılığı heç də bu misra ilə deyil, Basatın Təpəgözə verdiyi cavab soylaması ilə bağlıdır:

Qalarda-qoparda yerim Gün Ortac!
Qarañu dün içrə yol azsam, umum Allah!
Qaba ələm götürən xanımız – Bayındır xan!
Qırış günü öndin dəpəñ alpımız Salur oğlu Qazan!
Anam adın sorar olsañ – Qaba Ağac!
Atam adın dersəñ, – Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsañ – Aruz oğlu Basatdır, – dedi!

(D – 231, 11-13, D – 232, 1-3).

Öncə onu deyək ki, birinci misradakı “Gün Ortac” birləşməsi O.Şaiq və M.Ergin nəşrlərində ayrı yazılsa da, kiçik hərflərlə verilmişdir (109, 113; 106, I c., 214). Akademik V.V.Bartold isə mürəkkəb ad kimi götürərək rus dilinin orfoqrafiyasına uyğun defislə və böyük hərflərlə vermişdir (129, 82). Abidənin Azərbaycan nəşirləri isə bu sözü mürəkkəb xüsusi isimlər kimi bitişik və böyük hərflə yazmışlar (20, 392; 70, 123; 71, 102). Bundan əlavə, nüsxə katibi, nəşirlərin düzgün müşahidə etdikləri kimi, “Ulaş oğlu Qazan” əvəzinə “Salur oğlu Qazan”

yazmış, beşinci misranı “anam adın”, altıncı misranı isə “atam adın” birləşməsi ilə başlamışdır. Elə buna görə də O.Şaiq (109, 113), M.Ergin (106, I c., 214) və Ş.Cəmşidov (20, 392) nəşrlərində Drezden nüsxəsinə uyğun variant əsas götürülmüşdür. Lakin Bartold (129, 82), H.Araslı (70, 123) və Zeynalov-Əlizadə (71, 102) nəşrlərində bu yazılış növbəti katib xətası kimi dəyərləndirilərək yuxarıda göstərilən ardıcılıqla verilmişdir ki, ortaya çıxan bu cür ziddiyyətli oxunuş variantları mübahisəli fikir və mülahizələrin predmetinə çevrilmişdir.

Əfsanələşmiş tarixin, mifik təfəkkürün və uzun bir inkişaf yolu keçmiş dil faktlarının qovşağında izah edilə bilən bu soylamada söhbət yalnız Basatın kimliyindən deyil, onun mənsub olduğu oğuz elinin mənşəyindən gedir. Basatın sərgüzəştli həyat yolu boyda ətraflı və aydın əks olunmuşdur. Bu soylama parçasında isə onun hansı dinə, hansı Tanrıya tapınması, kimin bayrağı və qılıncı altında vuruşması və nəhayət, əsli-kökü, kimin övladı olması dəqiq cavablandırılmışdır. Ancaq birinci, beşinci və altıncı misraların açımı təkcə boyun deyil, hətta “Kitab”ın məzmunu ilə tam izah oluna bilmir. Verilən şərhlərdəki ziddiyyətlər də məhz buradan irəli gəlir. Odur ki, imkanımız daxilində həmin faktlara münasibət bildirmək istərdik.

Bu sorğuda diqqəti cəlb edən ilk fakt Basatın yurd yerini “Gün Ortac” adlandırmasıdır. Həmin toponimik adın doğurduğu rəngarəng sualları tanınmış dilçi alim M.Cahangirov belə ümumiləşdirir: “Aydındır ki, burada “Günortac” sözü ümumi (bütün “Daş Oğuz” tayfası, yaxud Ümumoguz eli ərazisini), ya da məhəlli (qəbiləvi) məkan anlayışını bildirir, bəlkə də, konkret bir məkan-yaşayış məntəqəsinin adı (toponimi) olaraq işlənir. Lakin heç də bəlli olmur ki, həmin söz bu anlayışların hansına işarədir, aid olduğu yer (bəlkə də toponim) haradır və haradadır” (16, 72).

“Qalarda-qoparda” ifadəsinin cümlə daxilində kəsb etdiyi mənə çaları (“qalmaq” feli burada “çoxalmaq, böyümək”, müasir anlamda “yaşamaq”, “qopmaq” feli isə “ətrafa, dünyaya yayılmaq” mənasında

işlənib) bu toponimin o qədər də abstrakt olmadığını göstərir. Heç bir əlavə təfərrüata varmadan, burada Basatın mənsub olduğu ana yurdun hansı yer olmasının soruşulduğu açıq-aydın görünməkdədir.

Akademik H.Araslı bu coğrafi termin haqqında yazır: “Qazan (əslində, Basat – H.A.) öz nəslinin Günortacdən olduğunu qeyd edir. Azərbaycanda isə Günəbaxan və Güney adlı yerlər vardır” (70, 181).

Belə aydın olur ki, böyük tədqiqatçı oğuzların dünyaya gəlməsi və yayılması haqqındakı tarixi məlumatları, hekayələri nəzərə almayaraq onların ilkin vətəninə Azərbaycanla bağlayır. Biz heç də inkar etmirik ki, “Dədə Qorqud kitabı”nda baş verən olaylar birbaşa Azərbaycan mühiti ilə bağlıdır; qorqudşünaslıqda bu kifayət dərəcədə əsaslandırılmış mövzudur. Lakin bu da həqiqətdir ki, həmin boylarda oğuzların Orta Asiyada, Türküstan ellərində yaşadıkları daha qədim çağların izləri gizli və ya aşkar şəkildə duyulmaqdadır. Buna qısqaqmaq deyil, əksinə, tarixi gerçəklik nəminə təbii baxmaq lazımdır.

Bu mənada oğuzların ilkin ana yurdlarının – “qalar-qopar” yerlərinin Azərbaycanla bağlanılması mübahisəlidir. Bəli, oğuzlar xalqımızın formalaşmasında çox mühüm rol oynayan türk etnoslarından biridir. Məhz onların yerli türk, o cümlədən abidənin mətnində düşməni kimi verilmiş qıpçaqlarla və digər türk tayfaları ilə qaynayıb-qarışması I minilliyin ortalarında müasir Azərbaycan xalqının yaranması ilə nəticələndi. Lakin oğuzların Azərbaycana gəlməsi tarixi bir faktdır və bu tarixin izləri eramızdan əvvəlki dövrlərə qədər gedib çıxır. XIV əsrin böyük tarixçisi F.Rəşidəddinin “Cami-ət təvarix” əsərinin “Oğuzun və onun nəslinin, eləcə də türk sultanlarının anılması” hissəsində dönə-dönə qeyd edirik ki, oğuzların ulu yurdu Türküstan torpağında Ortaq və Kurtaq dağları ərazisindədir (86, 10, 14, 17, 41).

Burada göstərilir ki, böyük cahangirlik yürüşləri keçirən oğuzlar hər dəfə axırda öz yurdlarına, vətənlərinə, yəni Ortaq və Kurtağa qayıdırlar. Ətrafında söhbət açdığımız soylamanın birinci misrasında da adı çəkilən yurd yerlərindən biri – Ortaq müəyyən fonetik dəyişikliklə xatırlanır.

İrəlində göstərdiyimiz kimi həm “Günortac”, həm də “Gün Ortac” variantlarında yazılan bu mürəkkəb ad iki hissədən: “Gün” və “Ortac” sözlərindən ibarətdir. V.V.Bartold bu adı “tam qde solnue v zenite” şəklində hərfi tərcümə etmişdir (129, 82). Belə aydın olur ki, şərqşünas alim “Ortac” sözünü “orta” sözü ilə eyniləşdirmişdir. Etimoloji araşdırmalar isə tamamilə fərqli nəticələrə gətirib çıxarır. Belə ki, “gün” sözü bu birləşmə daxilində müasir dilimizdə işlənən “güney” sözünün mənə çalarını daşımışdır. M.Kaşğari lüğətində belə birləşmə var: “kuz tağ – günəş görmiyen tağ” (111, I c., 325-326). “Kuz tağ” “quzey dağ” anlamını verdiyi kimi “Gün Ortac”da “Güney Ortac”, yəni “Şərqi Ortac” anlamını verir. Bu mülahizə həm də Basatın Boz oqlardan olması və öz növbəsində Boz oqların ulu oğuz yurdu Ortağın sağ yönümündə, yəni güney, günçıxan tərəfində yaşamaları ilə bağlı tarixi həqiqətə uyğun gəlir.

“Ortac” sözünə gəlincə isə, o, qeyd etdiyimiz kimi, qədim oğuz yurdu “Ortaq” adının fonetik dəyişikliyə uğramış variantıdır. Həmin sözün etimologiyası üzərində xüsusi dayanan prof. M.Seyidov onun “or” və “tac” hissələrindən ibarət olduğunu dəqiq müəyyənləsə də, “tac” tərkibini mənşəcə aydınlaşdırma bilməyərək alınma söz kimi sərhət etmişdir: “Türkdilli xalqların yer adlarında tərkib kimi işlənən “tay//tac” ola bilsin ki, bizə bəlli olmayan söz, eləcə də qalıqdır. Hər halda hələlik razılaşaq ki, “Günortac”, “Ortac” yer adlarında “tay//tac” tərkibi ya arameycə, ya da assurcadır” (90, 404). Müasir türk dillərində “tağ//dağ” şəklini almış bu söz tarixən “tak//taq” arxetip formasında işlənmişdir. K//q ~ c səs dəyişməsi nəticəsində “tak//taq” forması “tac” formasına keçmişdir ki, abidənin mətnində “qoma”~“coma” (alacığ), “qaynaq” ~ “caynaq” və s. nümunələrə əsasən bu fonetik hadisənin dilimiz üçün tarixən səciyyəvi olduğunu söyləmişdik.

K//q~c səsdeyişmə hadisəsi qədim oğuz dilində “ograq”, “cekuk” variantlarında qeydə alınmış sözlərin müasir dilimizdə “oğrac//oğraş” və “çəkic” variantlarında sabitləşməsi faktı ilə də möhkəmləndirilir. Bu

dildaxili fonetik hadisə doğma vətənimizin adı “Azərbaycan” sözünün də qədim mənbələrdə işlənmiş “Azərbayqan” sözündən törəməsi fikrini qüvvətləndirir.

Beləliklə, “Ortac” sözünün tərkibindəki “tac” hissəsinin “dağ” anlamı ifadə etməsi şübhəsizdir. “Or” tərkibi isə həm qədim, həm də müasir türk dillərində “uca, yüksək” mənasını bildirən söz kimi işlənmişdir (139, III c., 2 h, 1216). M.Seyidov da “or” morfemini bu anlamda başa düşmüş və şərh etmişdir (90, 404-406). “Or” arxaizmi “ur” fonetik variantında “Kitab”ın dilində “uru durmaq” (ayağa durmaq) frazemində yaşayır. Maraqlıdır ki, “Ortaq” toponimi bəzən “Urtak//Urtaq” kimi də transkripsiya edilir (86, 14, 37). Deməli, “Ortac” yer adı “uca dağ” deməkdir. Həmin toponimin sonralar “Ulu dağ” adlandırılması (130, 40) bu mülahizənin düzgünlüyünə yetərinə əsas verir. Odur ki, soylamadakı birinci misranı “Dünyaya gəldiyim və yayıldığım yurd yeri Güney Ortacdır” şəklində açıqlamaq olar. Ortac ulu yurd adı “Salur Qazanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyu”nda Qazan xanın dilindən verilmiş soylamada da işlənmişdir:

Ağ qayanın qaplanının erkəgində bir köküm var,

Ortac qırda sizin keyiklərin üz durğurmaya (73, 106).

“Qır” sözünün qədim “təpə” mənasına istinad edərək bu birləşməni “Ortac təpə” kimi anlamaq olar. Deməli, “tac” sözü artıq “Ortac” sözünün tərkibində elə daşlaşıb ki, “dağ” mənasını yalnız araşdırma yolu ilə müəyyənləşdirmək olur. Bunu başqa bir fakt da sübut edir.

Ulu yurda bağlılıq oğuz igidlərini səciyyələndirən əsas əlamətlərdəndir. Miladdan öncə və I minilliyin ortalarından başlayaraq Azərbaycanda məskunlaşmağa başlayan oğuzların ulu yurd adlarını özləri ilə gətirmələri, “vətən tutduqları” yeni torpaqlara, ərəzilərə vermələri qanunauyğun görünür. “Kitab”ın dili üzərində aparılan müşahidələr “Ortac” ulu yurd adının hətta abidənin formalaşdığı dövr

üçün qədimləşərək yalnız yaddaşlarda, xatirələrdə yaşadığını üzə çıxarır. Bu qədimləşmə o qədər dərinə işləyib ki, ayrı-ayrı obrazların dilində öz həqiqi mənasından uzaqlaşaraq məcazlaşmış və “vüqar” anlamının sinonimi kimi işlədilir. Məlumdur ki, övlada olan məhəbbət hissi boylarda çox güclü emosional çalarda əks olunmuşdur. Bu çalarlardan biri də oğulun uca dağa bənzədilməsidir:

Qarşu yatan qara dağım yüksəgi oğul (73, 69, 72).

Qara dağım yüksəgi oğul! (73, 71, 108).

Lakin bəzən “qara dağ” (“qara” – “uca” mənasındadır) ifadəsi daha da konkretləşdirilərək “ortac” sözü ilə verilir. Bu, qəlbində oğulsuzluq dərini daşıyan Baybörə bəyin həsrət dolu nitqində (“Xan Qazan, neçə ağlamayayın, necə bozlamayayın? Oğulda ortacım yox, qardaşda qədrim yox! 73, 54) və oğul itkisinə dözməyən Burla xatunun yanıqlı naləsində (“Oğul, oğul, ay oğul! Ortacım oğul! Qarşu yatan qara tağım yüksəgi oğul! 73, 69) aydın əks olunub. Bu baxımdan O.Şaiq lüğətində “ortac” sözünün “babanın yerini tutacaq olan, öləninin yerini tutacaq olan; mirasçı; ortak” variantlarında izahı (109, 266) kontekstə uyğunlaşdırılmış mülahizədən başqa bir şey deyildir. Təəssüf ki, ensiklopedik nəşrdə də bu məna yozumu əsas götürülmüşdür (73, 187). Həm ata, həm də ananın dilindən deyilən bu deyimlərdə “ortac” “vüqar” anlamını ifadə etmişdir.

Təhlil göstərir ki, əgər soylamanın birinci misrası oğuzların qədim tarixləri ilə əlaqədar açıqlanırsa, beşinci və altıncı misralar, əksər qorqudşünasların qeyd etdiyi kimi, əski mifik görüşləri ilə müqayisədə izah oluna bilər. Bu ümumi istiqamətə baxmayaraq, həmin misraların yozumu indiyə qədər mübahisəli qalmaqdadır. Hər şeydən öncə, mövcud fikir ayrılığı bu misralarda işlənmiş “atam” və “anam” sözlərinin yerinin müəyyənləşdirilməsi ilə bağlıdır ki, bu haqda irəlidə məlumat vermişdik. Katib xətasından irəli gələn həmin dolaşq faktndan çıxış edən prof. B.Abdulla belə bir nəticəyə gəlir: “Bizə bəlli olan

məsələ burada bir daha aydın olur ki, Qaba Ağac ata, Qağan Aslan isə anadır. Basat “anam adın deyərsən – Qağan Aslan” deməklə ona meşədə süd verən aslanı nəzərdə tutmuşdur. Odur ki, bu məsələni cürbəcür yozmaqdan sarı dağa-daşa düşməyə heç bir ehtiyac yoxdur” (2, 68).

Oğuzların əski mifoloji görüşlərini özündə ümumiləşdirən həmin misranın bu dərəcədə sadə açıqlanması o qədər də inandırıcı görünmür. Maraqlıdır ki, 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 (129, 276). Bəlkə də, nüsxə katibi də məhz belə düşündüyündən həmin sözləri yerdəyişik yazmışdır. Hətta belə olduqda belə “Qaba Atac”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 (83, 14-15). Deməli, oğuz inamına görə “Qaba Ağac” heç də ata deyil, məhz anadır. Bəs əski oğuz təfəkkürünü qarışıq şəkildə əks etdirən bu parçadan “Kağan Oğuz”un (adlarda sözlərin bu cür yerdəyişməsi “Kitab”ın dili üçün səciyyəvidir: Uruz bəy – bəy Uruz, Qazan xan – xan Qazan və s.) “Qağan Aslan”la əvəz edilməsi nədən irəli gəlir? Bizcə, problemin açarı burada axtarılmalıdır. Odur ki, yaxşı mənada “dağa-daşa düşməyə” dəyər.

Prof. M.Seyidov həmin mifik görüşə əsaslanaraq Qağan Aslan obrazını günəşin simvolu kimi şərh edir (90, 423-433) və bu şərhində tamamilə inandırıcıdır. Aslan obrazının türk xalqlarında güc, qüvvət rəmzi olması məlumdur və bu “Kitab”ın mətnində də üzdədir. Məsələn:

Qazan aydır: “Bəri gəlgil, arslanım oğul!” (73, 67).

Doğduğunda doquz buğra öldürdüm, aslan oğul! (73, 76).

Aslan ənigi yenə aslandır (73, 95).

Yaxud, “Aslan uruğu, sultan qızı,
Öldürməgə mən səni qıyarmıdım?!” (73, 86).

Bu cümlədəki “aslan uruğu” ifadəsinin təhlili də göstərir ki, hətta sultan qızına aid edilən bu söz birləşməsində “aslan” sözü ataya işarə kimi işlədilmişdir. Düzdür, xalq arasında “Aslanın erkəyi, dişisi olmaz” məsəli də geniş yayılmışdır. Ancaq burada da onun yaradıcı obrazından daha çox güc, qüvvət rəmzi olduğu qabardılmışdır. Odur ki, diqqətimizi “qağan” sözü üzərinə yönəldirik.

Tədqiqat göstərir ki, “qağan” sözü abidənin dilində heç vaxt ayrıca işlənməyərək yalnız aslana məxsus əlamət kimi verilmişdir:

Ol üç canvərin biri qağan aslandı (73, 80).

...qağan aslanla qara buğranın yüzün görməmişlərdi... (73, 80).

Ya qağan aslanın qaynağında didiləm (73, 81).

Canvərlər sərvəri qağan aslan qıran Ala köpək itinə kəndözin taladarmı? (73, 80).

Qağan aslan gəldigində belin bükmiş... (73, 83).

Qağan aslan qopdı Dəpəgöz (73, 91).

Göstərilən nümunə ilə birlikdə cəmi səkkiz dəfə işlənmiş “qağan” sözünün açımı maraq doğurur. O.Ş.Gökyay və M.Ergin sözlüyündə “kükrəmiş, qızmış” (109, 231; 106, II c., 161) mənalarında şərh olunmuş bu söz V.V.Bartold tərcüməsində də eyni anlamda (“svirepiy”)

çevrilmişdir (129,82). Zeynalov–Əlizadə nəşrində isə iki mənə yozumuna rast gəlirik. Birincisi, soylamadakı deyimdən başqa bütün işlənmə məqamlarında “qağan aslan” ifadəsi “quduz aslan” kimi sevrilmişdir ki, aslanın bu şəkildə xarakterizə edilməsi dilimiz üçün səciyyəvi sayıla bilməz. Hətta abidənin dilində “qağan” və “quduz” sözləri fərqləndirilərək verilmişdir: “Quduz qurtlar evimi dələr gördüm” (73, 47). İkincisi, nəşirlər yuxarıdakı məqamda “Qağan aslan” birləşməsinə “Xaqan Aslan” kimi (71, 200) çevirmişlər ki, bu faktı yadda saxlamağa dəyər. Lakin həmin nəşrin sonunda prof. S.Əliyarovun izahından belə çıxır ki, guya “qağan” sözü abidənin mətnindəki bütün işlənmə məqamlarında “xaqan” mənasını ifadə etmişdir (71, 211). Nə bu mülahizə, nə də H. Araslı və Ş.Cəmşidov nəşrlərində “qağan” sözünün “qoğan” kimi oxunması (70, 98, 99, 101; 20, 364, 366, 369 və s.) klassik və şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin dilində işlənmiş məqamlarla təsdiq olunmur. Məsələn,

Q.Bürhanəddində:

Ər yigit qayda ürkər ürkülərdən?
Yaxşı at bəlinir ilkülərdən.
Düşmənlər bizdə bolsa ditrəşsünlər,
Qağan aslan qaypınmaz dilkülərdən (15, 625).

Qağan aslanlar əgər anrar isə,
Anlaya hər kim ana uğrar isə
Qanda əgri var isə tutmağıl dəq,
Saiqə, qoç qılıcı toğrar isə (15, 635).

“Dastani-Əhməd Hərəmi” də:

Qılıc salsə bin ərə təpinəydi,
Qağan aslan kibi kim çapınaydı (22, 17).

Qağan aslan kibi yaxşı yigitdir,

Gözəldir surəti, nəqşi yigitdir (22, 36).

“Koroğlu”da:

“Bəylər, biz səhra qurduyuq,
Quyu qapmaq işlərimiz.
Qağan aslanlar yatağı
Sərp qayalar daşlarımız” (75, 439).

Hətta “qağan” sifəti “Koroğlu” dastanında bəzən substantivləşərək aslanı işarələməyə xidmət etmişdir:

Döyüş babalardan miras qalıbdır,
Dağlar əlimizdən zara gəlibdir.
Məksənimiz sərp qayalar olubdur,
Qağanlar çıxırırsız, pələng daşlanır (18, 431).

Beləliklə, bu arxaizmin “qağan” variantında yazılışı və “qızmış, kükrəmiş” mənasında izahı özünü doğruldur. Etimoloji baxımdan da bu fikirlər öz təsdiqini tapır. Belə ki, “qağan” sifəti qədim türk dilində “qorxmaz, igid” mənalarında izah edilən “kağaz” sözü ilə (12, 175) eyni mənşədən törəmişdir. Əgər “kağaz” arxaizmi müasir dialektlərimizdə “hikkələnmək, özündən çıxmaq” və buna yaxın mənalarda işlənən “qağarlanmaq”, “qağazlanmaq” və “qoğuzlamaq” fellərinin (101, 441) tərkibində qalmışdırsa da, “qağan/kağan” sözü tamamilə işləklidən düşmüşdür. Hər iki sözün kökündə “qaqmaq//qaqımaq” (qəzəblənmək) felinin durduğunu zənn edirik (-an, -ar//-az sifət düzəldən şəkilçilərdir). Bu arxaik felə boyların dilində tez-tez rast gəlinir:

Nə *qaqırsan* baña, ağam Qazan,
Yoxsa köksündə yoqmudur iman? (73, 49).

Bunu gördi, Qazan bəyiñ xatunu Boyı uzun Burla *qaqıdı*...(73, 63).

Bunu eşitcək Baniçiçək *qaqıdı*... (73, 64).

Qanturalı *qaqıdı* (73, 81).

Qız *qaqıdı*... (73, 85) və s.

Bu fakt da “qağan aslan” ifadəsində “qağan” sözünün məhz “qəzəbli, qızmış” anlamını bildirməsi fikrinə qüvvət verir. Ancaq bu da həqiqətdir ki, Orxon-Yenisey abidələrinin dilində sonradan “xaqan” fonetik variantını almış “kağan//qağan” sözü də işlənmişdir (94, 218, 228, 230, 247). Bununla belə onların mənası qarışdırıla bilməz, çünki titul kimi işlənən “kağan” (xaqan) arxaizmi etimoloji baxımdan başqa üsulla – “böyük, yüksək” mənasında işlənən “ka//qa” və “qan” (xan) sözlərinin birləşməsindən yaranıb “böyük xan” anlamındadır. Hərçənd dilçilikdə bunun əksi, yəni “qan” (xan) sözünün “kağan” sözünün fonetik sıxılması nəticəsində yaranması (129, 269) ehtimal olunur, lakin təkhecalılıqdan çoxhecalılığa doğru inkişaf yolu keçən türk dilinin qədim dövrü üçün bu xarakterik sayıla bilməz. Məhz “kağan//qağan” sözü “Kitab”ın yazıya alındığı dövrdə artıq arxaikləşdiyi üçün Qalın Oğuz elinin (dövlətinin) başçısı “xanlar xanı” titulu ilə təqdim olunur:

Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı (73, 39).

Ala dağdan təbər aş, xanlar xanı Bayındıra xəbər var... (73, 41) və s.

İlkin arxaizmlərdən saydığımız “kağan//qağan” sözü M.Kaşğari lüğətində də “xaqan” variantında qeydə alınmışdır (111, III c., 157).

Sual olunur: hətta XI əsr dili üçün fonetik baxımdan dəyişikliyə uğramış “kağan//qağan” (q~x dəyişməsi qanunauyğundur) söz-tutulu abidənin üzü köçürüldüyü XIV-XVI əsrlərdə necə qavranıla bilərdi? Əgər “Kitab”ın ilk nüsxəsinin Kaşğari lüğəti ilə müqayisədə daha əvvəllər yazıya alındığını (20, 249) qəbul etsək, qədim mifik təfəkkürü özündə ümumiləşdirən yuxarıdakı soylama parçaçında “Qağan Aslan” ifadəsi “Qağan Oğuz” birləşməsinin qarşılığı kimi qəbul edilməlidir. Başqa sözlə, M.Seyidovun söylədiyi kimi, “aslan” sözü ya Oğuz xanın atributu kimi mətnə düşmüşdür, ya da “qağan aslan”(qızmış aslan) birləşməsinin abidənin dilində işlənmə tezliyinə uyan katib “Qağan Oğuz” birləşməsindəki “qağan” sözünü “qəzəbli, kükrəmiş, qızmış” mənasında anlayaraq ənənəvi şəkildə “aslan” sözü ilə yanaşı işlətməli olmuşdur. “Oğuz” sözünün abidənin mətnində antroponim kimi işlənməməsi də nəzərə alınmalıdır. Hər halda, hansı mövqedən izah edilməsindən asılı olmayaraq bu məqamda “Qağan Aslanı” ifadəsinin məhz əski mifə sədaqət ruhunda “ata” başlanğıcı, “Qaba Ağac” birləşməsinin isə “ana” başlanğıcı yaşatması mübahisəsizdir.

QISACA ŞƏRH

Av avlayıb, quş quşlayıb gəzərkən buñaldı. Süredı, məni yerə saldı (D-244, 3-4).

Bu cümlədə işlənmiş “sürc(mək)” feli də arxaik sözlərimizdəndir. H.Arashlı, F.Zeynalov-Ş.Əlizadə, Ş.Cəmşidov nəşrlərində “süric(mək)”, “sürüc(mək)” variantlarında transkripsiya edilən bu arxaizm (70, 129; 73, 106; 20, 398), görünür, F.Zeynalov-Ş.Əlizadə çevirməsində verildiyi kimi “sürüşmək” anlamında (71, 204) başa düşülmüşdür.

Digər türk dillərində olduğu kimi “sürc(mək)” fonetik variantında işlənmiş bu söz “büdrəmək” mənasını ifadə edir (139, IV c., I h, 829) və bu mənanı əsas götürən O.Şaiq və M.Ergin yüzə-yüz haqlıdırlar (109, 284; 106, II c., 274).

Bundan əlavə, “Xanım baba, qorxuram səgirdərkən Qoñur atı sürədürəm” (D-143, 6) cümləsində “sürədür(mək)” felinin tərkibində yaşayan bu söz məhz “büdrəmək” anlamındadır. “Oğuznamə”də verilmiş “Bir sürçin atın ayağın kəsməslər” (82, 76) atalar sözündə də həmin məna ifadə olunmuşdur.

YANLIŞ YAZI

Oğuzun arsızı türkmanın dəlisinə bənzər (D- 249,1).

İlk baxışda olduqca aydın deyimdir. Görünür, elə buna görə də yalnız V.V.Bartodlun təcrüməsi haqlı olaraq etiraz doğurmuşdur (124, 197). Deyimdə oğuzun arsızı, utanmazı türkmanın dəlisinə, yəni ağıldan kəminə bənzədilir. Bizcə, məsələyə məhz səthi yanaşıldığı üçün belə mənalandırıla bilər. Atalar sözünün mahiyyətinə baxdıqda, necə deyirlər, aysberqin görünməyən tərəfi üzə çıxır. Odur ki, onun deyilmə məqamını xatırlayaq. “Toquz түмән Гүrcүстан ағзında” gözətçilik edən Bəkil ov zamanı ayağını sındırır və bu səbəbdən də divana çıxıb bilmir. Xatınının boşboğazlığı ucundan el arasına yayılan bu xəbər düşməne çatır və o, çoxsaylı ordu ilə hücumu keçir. Ələcsiz qalan Bəkil yeganə oğlu Əmrani yanına çağıraraq vəziyyəti başa salır və onu, bir müddət öncə incisə də, dar gündə dayağı bildiyi Qazan bəyin yanına kömək almağa göndərmək istəyir. On altı yaşına yenidən çatmış Əmrani atasının bu fikrinə etiraz edərək düşməni qarşısına özünün çıxacağını bildirərək ondan izn istəyir. Bəkil qeyrətli oğlunu alqışlayır, öz hərbi paltarını və atını ona verərək döyüşə yola salır. Düşməni əvvəlcə Əmrani Bəkil bilib qaçmaq fikrinə düşür, amma “gözçü” diqqətlə baxdıqdan sonra atın və geyimin Bəkilə məxsus olduğunu, igidin isə Bəkil deyil, yeniyetmə bir oğlan olduğunu Təkürə xəbər verir. Təkür məsələni anlayıb deyir: “Yüz adam seçilən, taraq çatladın, oğlanı qorquduñ. Oğlan quş yürəklü olur,

meydanı qor qaçar” (73,96). Əmranla üz-üzə gələn düşmən əvvəlcə onu uşaq bilib sözlə qorxutmaq istəyir, lakin Əmrandan daha tutarlı, daha kəsərli cavab eşidib heyretə gəlir və yuxarıdakı deyimi işlədir. Bu variantda deyimin boydakı hadisələrin məntiqi ilə səsləşmədiyi duyulmaqdadır. Əmranın mərdanə duruşu qarşısında “arsız” epiteti yersiz görünür. Məsələyə başqa yönümdən yanaşaq.

Deyimin tərkibindəki “dəli” sözü əslində “Kitab”ın dilində “igid”, “alp”, “bahadır” sözlərinin sinonimi kimi işlənmişdir:

Bahadır, dəlü, yaxşı yigid idi (73, 99).

Məgər xanım, Uşun Qocanın kiçik oğlu Səgrək eyü, bahadır, alp, dəlü yigit qopdı (73, 99).

Oğuzdan bir dəlü yigit gəldi (73, 101) və s.

Dondar, Qarcar, Domrul kimi oğuz igidlərinin adları qarşısında işlənməsi onu göstərir ki, “dəli” sözü məhz arxaik mənada açıqlanmalıdır. “Türkmanın dəlisi” deyildikdə heç də “ağıldan kəmi” deyil, “igidi” başa düşülməlidir. “İgid” sözünün antonimi isə “qorxaq” mənasına yaxın söz olmalıdır. Oğuz igidlərinin şərəfinə düzülüb-qoşulmuş bu adibədə onların türkman igidlərindən üstün tutulması təbii görünür. Bu məqamda “cici-bici türkman qızı” (73,80) ifadəsinin də eyni etnopsixoloji qaynaqdan bəhrələndiyi yada salınmalıdır. Odur ki, deyimin tərkibində “dəli” sözünün antonimi kimi getmiş “arsız” sifətinin işlənməsi özünü doğrultmur.

Bizcə, bu ziddiyyət ilkin arxaizmlərin oxunması zamanı “Kitab”ın üzünü köçürən katibin buraxdığı digər səhvlər kontekstində açıqlana bilər.

Üç mərhələyə ayırdığımız arxaikləşmə prosesinin ən qədim – ilkin mərhələsi XI əsr, yəni əsərin “Kitab” şəklinə salındığı dövrü əhatə edir.

Elə buna görə də sonrakı əsrlərdə üzü köçürülən bu abidənin dilində ilkin arxaizmlərin ya çağdaş qarşılığı ilə, ya da yanlış olaraq oxşar formalı digər bir sözlə əvəzlənməsi hadisəsinə mütəmadi rast gəlmək olur. “Arsız” sözünün məhz sonuncu üsulla bu deyimə tərkibinə düşdüyü fikrindəyik.

M.Kaşğari lüğətində qədim oğuzlara məxsus “dəyərsiz şey” mənasında arxaik “arsu” sözü qeydə alınmışdır (111, I c, 127). Sonrakı mərhələdə türk dillərinin, demək olar ki, heç bir yazılı abidəsində rast gəlinməyən bu sözdən istifadə etməklə haqqında danışılan deyimə ilkin variantını bərpa etmək mümkündür: “Oğuzun arsusı türkmənin dəlisinə bənzər”, yəni oğuzun dəyərsizi (gərəksizi, vecsizi) türkmənin igidinə bənzər. Bu yozum boydakı hadisələrin gedişatına tam uyğun gəlir. Həqiqətən də, öncə uşaq hesab edilərək qiymətləndirilməyən Əmran sayca çoxluq təşkil edən təcrübəli düşmən qarşısında özünü bir ər, bir igid kimi aparır, ona gözlənilməyən zərbə vurub məğlub edir.

İlkin mənanı anlamayan katib “Oğuzun arsusı” birləşməsindəki sonuncu sözü “arsızı” kimi oxumaqla bu qədim oğuz atalar sözünü köklü şəkildə təhrif etməli olmuşdur.

DÖYÜŞƏ YARAR YARAQLAR

Üç yüz say cidalu yigit bunun yanına cəm oldu (D- 254,13 - D-255, 1).

Bu cümlənin tərkibində işlənmiş “say” sözü də nadir arxaizmlərindəndir. “Nizə”, “süngü” mənasını verən “cida” (-lu təsdiqedicisi sifət düzəldən şəkilçidir) sözünü izah edən bu arxaizm O.Ş.Gökyay sözlüyündə “düz, düzgün, cilalı” (109, 277), M.Ergin sözlüyündə “düz, düzgün, dümdüz, cilalı, kayğan, parlak” mənalarında (106, II c., 261) açıqlanmışdır. V.V.Bartold tərcüməsində (“...sobralisğ dciqiti v çisle trexsot, voorucennie kopəmi”, 129, 99) müasir mənada qavranılan

“say” sözü F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “üç yüz nizəli seçmə igid” (71, 208) variantında çevirməsindən göründüyü kimi, “yigid” sözünü təyin edən sifət tək açıqlanmışdır. “Say-seçmə” mürəkkəb sifətinin tərkibində indi də yaşayan mənə çalarına istinad edən müəlliflər “say” sözünün “yigid” 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). Araşdırmalarsa “say” sifətinin tamamilə başqa mənanı bildirməsini üzə çıxarır.

Böyük dilçi V.V.Radlov qırğız dilində “**cai-kez**” ifadəsinə əsaslanaraq bu sözü “arşın uzunluğunda oxu” təyin edən epitet kimi şərh edir və “tamam, hazır” mənalarında işləndiyini (139, IV c., I h, 219) və bu kök-sözdən yaranmış “saylu” sözünün “hazır, yaxşı hazırlanmış, yaxşı yerinə yetirilmiş” anlamlarını bildirməsini göstərir (139, IV c., I h, 229). Bizcə, “**cai-kez**” birləşməsində olduğu kimi, “say cidalu” birləşməsində də bu arxaik söz qədim silah növlərini yaxşı hazırlanmasına, döyüşə hazır vəziyyətdə olmasına görə səciyyələndirən sifətdir. Qədim silah növlərindən sayılan “gəz/kez” (bu sözə abidənin mətnində həm ayrılıqda: “Haman yeləgindən gez çıxarub, atının tərkilərini dartdı urdı”, D-241, 1-2), həm də “gezlə” felinin tərkibində: “birin gezlədi, birin əlinə aldı” (D-199, 1) rast gəlinir) və “cida” sözləri ilə yanaşı, M.Kaşğari lüğətində ümumən yaraq (silah) mənasında işlənən “yarıq” arxaizmini də səciyyələndirən “say” (“say yarıq”, 111, III c., 158) sözü $z > y$ səs keçidi yolu ilə “saz” sifətindən düzəlmişdir. Müasir dilimizdə hələ də işləkliyini qorumuş bu söz, görünür, həm abidənin dilində, həm də digər türk dillərində y səsi ilə işlənmişdir.

ÖZ SÖZÜMÜZ – ÖZ DƏLİQANLIMIZ

Gördü kim, öksüz oğlan bir qızanı çəkişür (D – 256, 9-10).

Ş.Cəmşidov “Dədə Qorqud kitabı”nın mətnindəki təhrifləri sadə və mürəkkəb olmaq üzrə qruplaşdırarkən bu cümləni ikinci qrupa daxil etmişdir (21, 153-154). Mövcud nəşrləri müqayisəli təhlilə cəlb edən alim “zahiri oxşarlıqla məntiqi uyarılığın vəhdəti” kimi ümumiləşdirdiyi üsuldan istifadə etməklə bu cümləni “Gördü iki öksüz oğlan bir-birilən çəkişir” variantında bərpa etmişdir (21, 154). Araşdırıcının bu qənaətə gəlməyi, bizcə, aşağıdakı dil faktları ilə bağlıdır:

- 1) “qızan” sözünün nadir arxaizmlərdən biri olması;
- 2) “çəkiş(mək)” (-ır indiki zaman şəkilçisidir) felinin müasir anlamda, yəni -iş şəkilçisi ilə düzəlmiş qarşılıq növdə anlaşılması;
- 3) -ı təsirlik hal şəkilçisi qəbul etmiş “qızan” arxaizminin qarşılıq növ kimi anlaşılan “çəkiş(mək)” feli ilə qrammatik əlaqəyə girə bilməməsi.

Maraqlıdır ki, V.V.Bartold həmin sözü “qazan” (koməl) (129, 90), F.Zeynalov və S.Əlizadə “qız” (71, 209) mənasında, O.Ş.Gökyay mənbələrə əsaslanaraq “genc, deliqlanlı; erkek çocuk; kız çocuk” (109, 248), M.Ergin isə “kızan, çocuk, erkek çocuk” (106, II c., 185) mənalarında açıqlamışlar. Müasir türk dialektlərində “hızan ~ kızan” fonetik variantlarında yaşamaqda olan bu arxaik sözün mənə çalarları və etimologiyası üzərində ayrıca dayanan A.Cəfəroğlu, təəssüf ki, “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənmə məqamını təhlilə cəlb etmədən onun Dağıstan avarlarının dilindən alınmış bir söz olduğunu irəli sürmüşdür (103, 4-5). Lakin diqqəti çəkən odur ki, bu sözün həm türk ədəbiyyatında, həm də son çağlara qədər bəzi Anadolu şivələrində “dəliqlanlı”, “erkek”, “çocuq”, “arkadaş” və s. mənalarda işlənməsi təsdiqlənir. Tarixi inkişaf baxımından “kızan (qızan)” fonetik variantı daha qədimdir; k//q ~ h (x) səs dəyişməsi çox-çox sonraların

məhsuludur. Bu isə “ailə” mənalı “hızan” avar sözünün “kızan//qızan” arxaizminin əsasında durması ehtimalını fonosemantik dəyişmə baxımından mümkünsüz edir. Müəllifin özünün də göstərdiyi kimi, “kızan” sözünün kökündə “kız” kökü durur. Görünür, müəllifi çaşdıran həmin söz kökün ad anlamında anlaşılması olmuşdur. Əslində, həmin söz “çaş(maq)”, “qəzəblən(mək)” mənalı “kız-//qız-” felindən -an ad düzəldən şəkilçi ilə yaranmışdır. “Kitab”ın dilində rast gəlinən “toğan” (şahin) sözü də bu üsulla düzəlmişdir.

“Dəliqanlı” mənə çaları “qızmış, qızan” mənə çalarına çox uyğundur. Bu ”mənə çaları həm də “erkək uşaq” anlamına yaxındır, çünki “qızmaq” məhz oğlan uşaqlarını daha çox səciyyələndirir.

“Çəkiş(mək)” felinə gəlincə, bu söz müasir mənada anlaşılmaya da bilər, yəni -ış şəkilçisi tarixən heç də bütün məqamlarda qarşılıq növ düzəltməyə xidmət etməmişdir: məsələn, sor(maq)–soruş(maq), bərki(mək)–bərkış(mək), bürü(mək)–bürüş(mək), büz(mək)–büzüş(mək) fellərində olduğu kimi. Deməli, -ış şəkilçisini, sadəcə, feldən fel düzəldən şəkilçi kimi də götürmək mümkündür.

“Qızanı” sözündəki -ı şəkilçisinə gəlincə, unutmaz ki, qrammatik şəkilçilərin hələ diferensiallaşmadığı bir dövrdə formalaşmış bu abidənin dilində o yalnız təsirlik hal funksiyasını deyil, birgəlik-vasitəlik hal vəzifəsini də yerinə yetirə bilərdi. Göstərilən cümləyə kompleks yanaşdıqda onun sadə, aydın bir fikri ifadə etdiyi müəyyənləşir: “Gördü ki, yetim oğlan bir dəliqanlıyla çəkişir (yaxalaşır)”.

Beləliklə, bu məqamda da nüsxə katibinin heç bir təhrifə yol vermədiyi, əksinə, tarixi dil faktlarına sədaqətlə riayət etdiyi ortaya çıxır.

DAŞLAŞMIŞ DEYİMLƏR

Əski tutun biti, öksüz oğlanın dili acı olur (D - 256, 11-12).

“Kitab”ın “Uşun Qoca oğlu Səgrək boyu”nda getmiş bu qədim oğuz deyimi də maraqlı bir açığa malikdir. Araşdırmalar göstərir ki, bu deyimin açıqlanmasında başlıca çətinlik ikinci və üçüncü sözün necə oxunması və hansı mənada şərh edilməsi ilə bağlıdır. Buna görə də qorqudşünaslıqda onun bir neçə variantlı şərhı mövcuddur. Qeyd olunan sözləri yazılışda buraxılan katib şərhinə əsasən “donun bitı” şəklində oxuyan V.V. Bartold deyimi bütövlükdə “Vohğ staroqo platğə, əzik malğçika- sirotı qorğki” (124, 90) şəklində təcrümə etmişdir. Bu oxunuş variantı və mənə yozumu akademik H.Araslıya daha inandırıcı göründüyü üçün özünün hazırladığı nəşrlərdə “əski donun bitı, öksüz oğlanın dili acı olar” variantında oxumağa üstünlük vermişdir (70, 135).

Ş.Cəməşidov abidənin mətnşünaslıq məsələlərinə həsr etdiyi doktorluq dissertasiyasında mövcud deyimlə bağlı oxunuş variantlarını təhlilə cəlb edərək burada nüsxə səhvlərinin izlərini görməklə Bartold, Araslı variantı üzərində dayanmışdır (125, 24). Tədqiqatçı alim həmin məsələyə bir daha qayıdaraq onu “Drezden əlyazması katibinin yüzlərlə təhrifinin biri kimi” xarakterizə etmiş, “donun” sözünü bir nöqtə artığı ilə səhvən “tutun” şəklində yazılmasını “müdrək fikrin zəifləməsi” kimi qiymətləndirmişdir (21, 154). Bu oxunuş variantı həm F.Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində (71, 111), həm də sonuncu ensiklopedik nəşrdə (73, 99) saxlanılmışdır.

Beləliklə, əski ərəb əlifbasının mahiyyətindən irəli gələn yazılış xətasına istinad edilərək açıqlanmış birinci variant ulu babalarımızın qəribə bir məntiqə malik olduğunu üzə çıxarır. Demə, o zamanlar dil acılığı bitlə müqayisə edilərmiş. Görünür, “bitli” babalarımız hətta o dərəcədə usta imişlər ki, köhnə paltar bitini təzə paltar bitindən fərqləndirməyi, onun daha ağırlı-acılı olduğunu müəyyənləşdirməyi

bacarırlarmış. Yoxsa, belə bir “müdrək fikir” “Dədə Qorqud kitabı” kimi yüksək mənəvi dəyərləri özündə ümumiləşdirən bədii sənət nümunəsinə təsadüfən düşə bilməzdi. Göründüyü kimi, məsələyə belə formal yanaşma qədim oğuz təfəkkürünə, onun məntiqi düşüncə modelinə sığışmayan bir yozum meydana qoyur. Bu məqamda ilkin arxaizmlərin qavranılmasına münasibətdə qədim əl yazma katibi və müasir nəşirlərin mövqe uyğunluğu tamamilə üst-üstə düşür.

İkinci variant böyük türk dilçisi M.Ergin tərəfindən irəli sürülmüşdür. Atalar sözünü Drezden nüsxəsindəki yazılışına uyğun olaraq “Eski tutuñ bitı, öksüz oğlanuñ dili acı olar” şəklində (106, Ic., 226) oxuyan qorqudşınas, təəssüf ki, qeyd olunan sözləri tarixi leksikanın süzgəcindən keçirməyərək müasir anlamda işləndiyi kimi şərh etmişdir (106, II c., 54, 297).

O.Şaiq tərəfindən verilmiş üçüncü variantda isə birinci hissə “eski tutuñ bunı” şəklində oxunmuşsa da, hətta müəllifin özü üçün sual doğuran mübahisəli “köhnə tutun barı” yozumu (124, 227) atalar sözünün dəqiq açımına işıq saçmır. Görünür, elə buna görə qorqudşınas alim bu mövqeyindən əl çəkmiş və deyimin birinci hissəsini “eski tutuñ bitı” şəklində oxumuş (109, 126), “tut” və “bit” sözlərini müasir anlamda izah etmişdir (109, 178, 295). Beləliklə, hər üç variantın müəyyən ziddiyyətli məqamı bu qədim atalar sözünün nəyə əsaslandığını üzə çıxarmaqda çətinlik yaradır. Deyimin məğzini anlamaq üçün onun işlənmə məqamını bir daha xatırlayaq. Boyun girişində nəql edilir ki, Uşun Qoca adlı bi kişinin iki oğlu vardı. Böyük oğlunun adı Əgrək, kiçik oğlunun adı Səgrək idi. Qazan xanın divanında özünü sərbəst apardığı üçün Tərs Uzamış tərəfindən danlanır. Əgrək, xandan “aqın diləyir”. Kafir elinə hücumə keçir, döyüşlərin birində basıqlaraq dustaq kimi Əlincə qalasına salınır. Kiçik qardaş Səgrək böyüyüb boya- başa çatır. Bir gün yolu bir yığıncağa düşür. Möhkəm yeyib-içərək məst olur. Bayıra – ayaq yoluna çıxanda bir yetim oğlanın bir “qızan”la – bir dəliqanlı ilə çəkişdiyini görüb hələsinə

bir şillə vurur. Yetim oğlanın dili dinc durmur. Səgrəyi acılamaq üçün indiyə qədər ondan gizli saxlanılmış dustaq qardaş sirrini açır. Qardaşının kim və harada olduğunu öyrənən Səgrək bu acı xəbərdən sarsılaraq ağlayır. Bizcə, yetim oğlanın Səgrəyə verdiyi bəd xəbərin təsir gücünü artırmaq üçün işlədilmiş həmin atalar sözünü xalqımızın dilə, sözə, onun kəsər səviyyəsinə verdiyi qiymətlə müqayisədə dəyərləndirmək mümkündür. Canlı xalq dilində indi də öz işləkliyini saxlayan “qılinc yarası sağalar, söz yarası sağalmaz” atalar sözünün təhlili göstərir ki, o məhz Dədə Qorqud boylarında təsvir olunan qılinc zamanında formalaşa bilərdi.

Tədqiqat göstərir ki, deyimin əslinə uyğun açıqlanmasında açar rolunu oynayan “tut” (-uñ yiyəlik hal şəkilçisidir) və “bit” (-ı mənsubiyyət şəkilçisidir) sözləri ilkin arxaikləşməyə məruz qalmış lüğəvi vahidlərdəndir. Həmin arxaizmlərin məhz yığcam formalı, lakonik məzmunlu atalar sözünün tərkibində işlənməsi onların katib tərəfindən əvəzlənməsinə mane olmuşdur.

“Tut” arxaizmi Kaşğari lüğətində “qılinc və qılinc kimi şeylərin üzərinə çökən pas” mənasında qeydə alınmışdır (111, II c, 281). “Kılıc tatıksa, iş yunçar, er tatıksa, qanı tuncar” (“qılinc paslanarsa, iş çətinləşər, adam tatlaşarsa, qanı pozular” deməkdir) qədim türk məsəlində “tat” fonetik variantında yazıya alınmış bu arxaik sözə şərh yazan B. Atalay onun “tut” formasını daha düzgün hesab etmişdir (111, II c, 239). V.V. Radlov lüğətində “pas” mənalı “tot” və o~a səs əvəzlənməsi ilə “tat” variantında qeydə alınmış bu arxaizmin bir çox türk dillərində işləklikdən düşmədiyi nəzərə çarpır (139, III c., 1h., 898; 139, III c., 1h., 1205). “Bit” sözü də ilkin arxaizmlərə aiddir. Məsələ burasındadır ki, qədim türk dillərində özünə möhkəm yer tutmuş fel-ad sinkretizmi hadisəsi (yəni eyni sözün həm prosesi –iş, halı, hərəkəti, həm də həmin prosesin nəticəsi kimi yaranan əşyanı adlandırması faktı) mövcud olmuşdur. M.Kaşğari lüğətində “bit” variantında “yara qapamaq” mənasını ifadə edən bu arxaik sözün “bit(mək)” variantı

əksər türk dillərində yara ilə bağlı “sağalmaq”, “bitişmək” mənalarında işlənməsi də diqqəti cəlb edir (143, 154-155). Həmin qanunauyğunluğa əsasən “bit” arxaizmini yalnız fəl kökü kimi deyil, həm də yara sağlması anlamında isim kimi də qavramaq mümkündür. Bu isə imkan verir ki, həmin atalar sözü “köhnə qılınc pasının yara sağlması, yetim oğlanın dili acı (ağrılı) olur” şəklində açıqlansın. Bu gün də məişətimizdə paslı, iti, kəsəyən alətlərin yarası qorxulu hesab olunur, qanı zəhərlədiyi üçün onların yarası gec sağalır. Bu mənada irəli sürdüyümüz yozumun daha məntiqi, xalqın həyat təcrübəsinə daha uyğun olduğu aydınlaşır. XII-XIII əsr türk ədəbiyyatının qiymətli nümunələrindən sayılan Ə.Yüqnəkinin “Atəbat əl-həqaiq” poemasında işlənmiş “til başaq tursa bütmez, bütər oq başı” (“dil yarası sağalmaz, sağalar ox yarası”, bax: 126, 87) misrası və yuxarıda qeyd etdiyimiz müasir Azərbaycan atalar sözü eyni müşahidənin, eyni təfəkkürün nəticəsi kimi yaranmışdır ki, bu da irəli sürülən yozumun həqiqiliyinə zəmanət verir.

Bütün bu deyilənlər bir daha onu göstərir ki, “Dədə Qorqud kitabı” daha qədim oğuz təfəkkürünün məhsuludur.

* * *

Dəbəgən köbini süsəgən yırtar (D-265, 8-9).

Maraqlı məzmunu malik bu deyimin qavranılmasında ikinci sözün oxunuşu və mənalandırılması xüsusi rol oynayır. M.Ergin həmin sözü “köpini” fonetik variantında oxuyaraq (106, I c., 230) “şişkin, şişmə, şişkinlik” kimi izah etmişdir (106, II c., 206). Alimin “dəpəgən” və “süsəgən” sözlərinə verdiyi şərhdən (106, II c., 82, 276) belə nəticə çıxarmaq olar ki, onun məzmunu “vurağan (və ya təpik atan) şişini buynuzlayan yırtar” kimi anlaşılmalıdır.

V.V.Bartold həmin deyimi “zadnöö çastğ ləqaöheqosə razorvet bodaöhiysə” kimi tərcümə etmiş və “pazı pazla çıxararlar” mənasında

atla buğa arasında döyüşü ifadə etdiyini bildirmişdir (126, 135). İkinci sözün “zadnöö çastğ” şəklində tərcüməsindən belə məlum olur ki, görkəmli qorqudşünas onu H.Araslı kimi “təpəgən kötünü süsəgən yırtar” variantında (70, 139) oxumuşdur. F.Zeynalov – S.Əlizadə nəşrində isə bu deyim qədim oğuz məsəli kimi dəyərləndirilərək “təpəyənin köpünü süsəyən yatırar” mənasını ifadə etdiyi qənaətinə gəlinmiş və müasir ekvivalenti kimi “dinsizin öhdəsindən imansız gələr” deyimini göstərilmişdir (71, 211). “Yırtar” felinin “yatırar” feli ilə açıqlanmasından aydın olur ki, ikinci söz müasir dilimizdə “köp vermək” frazeminin tərkibində yaşayan söz kimi götürülmüşdür. Ş.Cəməşidov həmin sözü “köpünü” şəklində transkripsiya etsə də, hansı mənada işlənməsini şərh etməmişdir (20, 239). Drezden əlyazma nüsxəsində “köbini” variantında yazılmış bu söz (D, 265-8) abidənin dilində işlənmiş arxaizmlərdəndir. Maldarlıqla məşğul olan türk xalqlarının deyimlərində at, buğa, öküz, dəvə və s. ilə bağlı külli miqdarda atalar sözü yer almışdır. Sözsüz, haqqında danışılan bu oğuz atalar sözü də təpik atan atla buynuzlaşan heyvanlar arasındakı münasibəti ümumiləşdirməyə xidmət edir. Bu mənada “köp// köb” arxaizmi atla bağlı olmalıdır. Araşdırmalar göstərdi ki, Kaşğari lüğətində kiçiltmə mənalı -cük şəkilçisi ilə birgə verilmiş “köp” sözü (“köpcük”) oğuzca yəhərin ön və arxa yastıqlarını adlandırmaq üçün işlənmişdir (111, I c, 478). Bu məna isə deyimdəki məna ilə tam üst-üstə düşür. *P* səsinin indi də iki sait arasında *b* səsinə keçməsi hadisəsinə əsaslansaq, bu oxunuş variantını məqbul sayan alimlərə haqq qazandırmaq lazım gəlir. “Kop//köp” sözü həm də döyüş zamanı atların üstünə və qarınlarının altına doladılan zirehli örtükləri də adlandırmalıdır. Bir sıra türk dillərində “köp” sözünün “kep” fonetik variantında “geyim, keçim, paltar” (129, III c., 2 h., 1185), Əbu Həyyan lüğətində “qəlib” (forma) və “küpe” fonetik variantında “zirehli paltar” mənalarında (30, 47) işləndiyini nəzərə alsaq, həmin sözün göstərilən deyimdə “dəmir don”, “zirehli” anlamını ifadə etdiyini söyləmək olar. “Kitab”ın dilində

işlənmiş “yapıncı” mənalı “kəpənək” sözü də eyni söz kökündən rişət tapmış olmalıdır. Bəzi atalar sözü kimi bu deyim də həm həqiqi, həm də məcazi mənanı ifadə edir. Əgər “təpəgən” sözü *qılinc*, *gürz*, *çomaq*, *balta* kimi qədim silah növləri ilə vuruşan igidləri işarələyirsə, “süsəgən” sözü *süngü*, *sür cida*, *köndər*, *nizə* ilə silahlanmış igidləri ümumiləşdirir ki, döyüş zamanı qələbənin məhz sonunculara nəsib olduğu bildirilir.

Fikrimizi sonuncu boyda Qazanla Aruz arasındakı döyüş səhnəsi ilə açıqlayaq:

“Qazan qalqan yapındı, sügüsün əlinə aldı. Başı üzərinə çevirdi. Aydır: “Mərə qavat, muxannatlıq ilə ər öldürmək necə olur, mən saña göstərayim!” - dedi. Aruz Qazanın üzərinə at saldı. Qazanı qılıcladı, zərrə qədər kəsdirəmədi, ötə keçdi. Növbət Qazana dəgdi. Altmış tutam ala göndərin qoltuq qısdı, Aruza bir göndər urdı. Köksündən yalabdaq ötə keçdi. At üzərindən yerə saldı” (73, 111).

Beləliklə, “köp/köb” arxaizminin düzgün açımı mübahisəli məqama bir aydınlıq gətirir və ilkin fikri bərpa etməyə imkan verir.

* * *

**Qayrı ərən qılağuzsuz yol yañılsa,
Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim (D- 278, 5-6).**

XI boyda əsirlikdə olan Qazan xanın özünü öyməyi ərliyə yaraşmayan məziyyət kimi nəzərə çarpdıraraq, göstərdiyi hünərləri düşməyə bir-bir sadaladığı soylama parçasından götürülmüş bu misraların ilk kəlməsi – “qayrı” sözü də qorqudşünaslıqda mübahisəli oxunuşa və açma malik arxaizmlərdəndir. Əksər nəşirlərin, o cümlədən O. Ş. Gökyayın (109, 242), M.Erginin (106, II c., 176) ərəb mənşəli “qeyri” sözünün fonetik variantı hesab etdiyi (6, II c., 176), “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda beləcə də açıqlanan (73, 176),

H.Araslının isə “qeyri” variatında oxuduğu (70, 146) bu sözü S.Əlizadə “qayğı” sözü ilə eyni kökdən törəmiş “qayır” felinin -ı şəkilçisi qəbul etmiş feli bağlama forması kimi şərh edir (71, 252). Ancaq F. Zeynalovla birgə çevirməsində onu feli bağlama kimi deyil, feli sifət formasında “qorxu çəkən” variantında (71, 216) verir ki, bu da fikrin tam durulmadığını göstərir. Həmin sözün oxunuşu və məna açımı üzərində daha geniş dayanan V.Zahidoğlu isə “qayrı” variantında əslinə uyğun oxuduğu bu sözü “geri, geriye” mənalarında işlənmiş zərf hesab edərək, tərkibcə “geri dönmək” mənasında işlənmiş arxaik “qay-” fel kökünə, -ir icbar növ əlamətinə və -ı feli bağlama şəkilçisinə parçalayır və onun feli bağlamadan təcrid olunma yolu ilə yarandığını irəli sürür (100, 270-273). Fikrini zəngin dil faktları ilə əsaslandırmağa çalışan araşdırıcı növbəti sözü “ardınca getmək, izlə hərəkət etmək” mənasını verən “er-” arxaik felinin -ən şəkilçisi qəbul etmiş feli sifət forması kimi oxuyur və cümləni “geriyə bələdçi arxasınca gedən yol yanılma, bələdçisiz yol başaran Qazan ər idim” variantında çevirir (100, 273-274).

Son dövrlərdə qorquşünaslıqda uğurlu araşdırmaları ilə diqqəti çəkən Z.Vahidoğlunun bu mülahizəsi nə qədər cəlbedici olsa da, Qazan xanın özünü adicə “geriyə gedən”lə müqayisə etməsi inandırıcı görünmür. Bundan əlavə, əgər mətdə bələdçisiz yol yanılmaqdan söz açılırsa, çevirmədə bələdçinin iştirakı əks olunur ki, bu da yozumun doğruluğuna şübhə yaradır.

“Qayrı” arxaizminin “qay-” fel kökündən qaynaqlanması ilə bağlı istər S.Əlizadə, istərsə də V.Zahidoğlunun fikirləri ilə tam şərikik. Lakin onun formalaşması tamamilə başqa istiqamətdə getmişdir. “Qay-” fel kökü tarixən “geriyə dönmək” mənası ilə yanaşı, “qorxmaq, çəkinmək, aradan çıxmaq” kimi oxşar məna çalarlarında da işlənmişdir. Bu, “Kitab”ın dilində rast gəldiyimiz “qayır(maq)”, “qayıq(maq)” fellərinin etimoloji və məna açımı ilə sübuta yetirilir. Məsələn, “... qorqma-qayırma, bərk sərxoşdur, cavab verməz – dedilər” (73, 42)

cümləsində leksik müvaziliyə uyğun olaraq “qorxmaq” və “qayıрмаq” felləri yaxın mənaları ifadə etmişdir. “Mənim anam mənim üçün qayırməsün” (73, 71) cümləsində “qorxmaq, narahat olmaq, fikir çəkmək” mənası üzədir (Görünür, “qayğı” sözü bu mənə çalarından törəmişdir).

Göstərilən mənə çaları “Qanturalı boyu”nda Qanturalının aslanla vuruşu ərəfəsində yoldaşlarının ona ruh vermək məqsədilə söylədikləri soylama parçasında da əks olunmuşdur:

Qara polad uz qılıcdan *qayıtmayan*,
Ağca tozlu qatı yaydan dərşinməyən.
Ağ yeləklü ötkün oxdan *qayıqmayan*
Canvərlər sərvəri qagan aslan qıran
Ala köpək itinə kəndözin taladarmı?
Alp yigitlər savaş günü qırımından *qayurırmı?*—dedilər (73, 82).

Arxaik “qay-” felinə -ıt, -ıq, -ır feldən fel düzəldən şəkilçilərinin artırılması yolu ilə düzəlmiş, “qayıtmaq”, “qayıqmaq”, “qayıрмаq” felləri “dönmək, çəkinmək, qorxmaq” mənalarını ifadə edir. “Qay-” arxaik fel kökü dilimizin sonrakı inkişafında q~c səs dəyişməsinə məruz qalaraq “cay(maq)” variantında öz müstəqilliyini saxlamaqdadır. A.Marağinin “Əmsali-türkanə” əsərində verilmiş “Ər olan caymaz” atalar sözü (1,11) “qay-//cay-” felinin “qorxmaq, qorxub aradan çıxmaq” mənaları əsasında qurulmuşdur. “Cay(maq)” feli “qorxub aradan çıxmaq” mənasında indi də canlı xalq dilində işlənməkdədir. Bu fel bəzi dialektlərimizdə “yolunu azmaq” kimi qeydə alınmışdır (8, 453).

Bizcə, “qayrı” arxaizmi məhz “qorxmaq, çəkinmək, aradan çıxmaq” mənə çalarlarında işlənmiş bu fel kökündən -rı şəkilçisinin artırılması ilə düzəlmiş sifətdir. “Doğru” (doğ-ru), “yumru” (yum-ru), “əyri” (əy-ri) və s. sifətlərin yaranma modelində formalaşmış “qayrı”

sözü “qorxaq, qorxub aradan çıxan” anlamlarda əlamət bildirən söz olmalıdır. O, “igid, mərd, cəsur” mənasını toplum şəklində ifadə edən “ərən” (burada -ən şəkilçisi cəmlik deyil, məhz “oğlan” sözündə olduğu kimi topluluq bildirir) sözünü xarakterizə edir. Həm də abidənin dili üzərində müşahidələr göstərir ki, “qayrı” arxaizmi başqa sözlə deyil, məhz “ərən” sözü ilə əlaqədə işlənmişdir. “Alp ərənlər qırımından qayururdu” (73, 82) cümləsində (Əslində cümlə “qayururmu” sual formasında bitməlidir) bu bağlılıq aydın görünür. Deməli, Qazan özünü ərənlərlə müqayisə edir; fərq ondadır ki, əgər düşməndən qorxub aradan çıxan bəzi igidlər bələdçisiz yol yanılsa, Qazan bələdçisiz də iş başaran igiddir, ərdir.

Ümumiyyətlə, boyların məzmunundan belə aydın olur ki, qorxaqlıq, düşmən qarşısından çəkilmək oğuz igidləri üçün qəbul edilməz əxlaq normasıdır. “Alp ərə qorxu vermək eyib olur” (73, 81), “Qırımından dönməsə-qaçmasa, ərlik yaxşı” (73, 88) deyimlərində bu oğuz düşüncəsi yığcam ifadə olunmuşdur. Dönməzliyi, qorxmazlığı ilə seçilən Qazanın bu keyfiyyəti həmin soylama parçasının verildiyi boyun sonrakı süjet xəttində bir daha öz təsdiqini tapır.

* * *

“Dədə Qorqud” kitabını əlvan naxışlarla toxunmuş qədim bir xalçaya bənzətmək olar. Buradakı hər naxışın kodlaşdırılmış öz anlamı vardır. Ulu babalarımızın əski düşüncəsini, yaşam tərzini canlandıran belə söz-naxışlardan bəzilərini əslinə uyğun oxuyub açıqlamağa çalışdıq. Təəssüf ki, bu məqamda sözümüz tükəndisə də, gözümüz, könlümüz yenə də Qorqud dünyasında və bu dünyanın hələlik anlaya bilmədiyimiz neçə-neçə sirli sözündə qaldı.

AÇIQLANMIŞ SÖZ VƏ IFADƏLƏRİN SIYAHISI

Ağ (süd) – məcazi mənada: halal, müqəddəs	39
Ağar – böyüt(mək), boya-başa çatdır(maq)	40, 41
Ağır – ağır, ləng tərpənən	26, 27
Alaqr(maq) – ucadan, bərkdən səslən(mək), bağır(maq)	88
Alça (qopuz) – ulu	33
Alçaq (yer) – ulu, müqəddəs	34
Anı – yaddaş, ruh, huş	64
Anıd(maq) – canlandır(maq), hazır et(mək)	64
Arğun – siçan cinsindən yarım arşın uzunluğunda bir heyvan.....	81
Arsu – dəyərsiz, qərəzsiz, vecsiz	189
Ayğır – təkə, erkək dağ keçisi	138
Beşik – nəsil, qohum-əqrəba	159
Bit – yara sağalması	196
Burma – naxış	102
Çalımlı – görünüşlü	105
Çay(maq) – qaşlarını çat(maq)	105
Çaya baq(maq) – qaşların çatıb bax(maq), zəndlə bax(maq)	105
Çəkiş(mək) – yaxalaş(maq)	193
Çigin – ipəklə işlənən naxış	163
Çigni – ipək naxışlı	163
Dəprətincə – açıqlanınca, üzərinə qıcanınca	54
Dik(mək) – sanc(maq), qur(maq)	96, 150, 151
Dikdir(mək) – qurdur(maq); sancdır(maq), dəlib-deşdir(mək)	151
Doxarlayı – yoldaş kimi	137

Dölüm – nəsil, nəsil artırmaq üçün toxum	40
Dövlət 1 – ağıl, düşüncə	18
Dövlət 2 – bəxt, tale: uğur	18, 20, 70
Əyəgülü – qabırğalı	58
Geñəz – (suyu) az, quru	24
Gün – güney	178
Gün Ortac – Güney Ortac (əski türk yurdu)	178
Xas – seçilmiş, adlı-sanlı	146
Keşiş – əziz, istəkli, dəyərli, arzu edilən	79
Keyik – ceyran, cüyür, sıgın, dağ keçisi kimi cütdırnaqlı yeyilən heyvanlara verilən ümumi ad	21
Koş(<koğuş~kouş) – aşılانmış dəri	162
Köb – yəhərin ön və arxa yasdıqları, döyüş zamanı atların üstünə və qarınlarının altına doladılan zirehli örtük	198
Kür – uğursuz, fərsiz, yaramaz	15, 16
Qadır – güclü, müdhiş, qorxunc, sərt	62, 157
Qalmış – saysız, çoxsaylı	73
Qanlu – bol, zəngin, gur, doyumlu	120
Qanlu-qanlu – bol-bol, gur-gur	120
Qayrı – qorxaq, qorxub aradan çıxan	201
Qızan – yeniyetmə dəliqanlı	192
Qom – çadır, alaçıq; topa	94
Qoma – alacıq, coma	96
Qom-qom – çadır-çadır, topa-topa	94
Marə//məre – arxaik çağırış nidası	111, 112
Ocaq – məcazi mənada: ailə, nəsil	16
Oq(cığaz) – çadır qurmaq üçün ağac budağından hazırlanan dirək (əzizləmə şəkilçisi qəbul etmişdir)	44
Ortac 1 – əski türk-oğuz yurdunda dağ adı: Or – uca, tac<taq – dağ	178, 179, 180
Ortac 2 – məcazi mənada: vüqar	180, 181
Örən – dağılmış, dağılı	62
Öt(mək) – dil-dil öt(mək), çox danış(maq).....	88, 89
Sağ (bəglər) – düşüncəli, ağıllı (bəylər)	144

Sağış (günü) – zikr, düşüncə, xatirə (günü)	36
Saqınc 1 – ağıl, düşüncə	19
Saqınc 2 – bəxt, tale, uğur	18, 71
Say – döyüşə hazır, saz, yaxşı vəziyyətdə olan	190
Sırça (barmaq) – kiçik, çeçelə (barmaq), arxa (barmaq)	147
Sıt(maq) – yarıl(maq), partla(maq)	172
Sızı – sızıltı, ağrı	29
Sol (bəglər) – buyruq, əmrə müntəzir (bəylər)	145
Solduran – zəiflədən, cılızlaşdırən	52
Solduran soy – zəiflədən, cılızlaşdırən tərəf	52
Soy – tərəf	51
Sün(mək) – görünib uzan(maq), dartınıb uzan(maq)	172
Sürc(mək) – büdrə(mək)	187
Sürçüşmə – təqibetmə,qovma	171
Tamar – çaya tökülən qollar, qaynaqlar.....	154
Tolab – süd və ağartı məhsulları saxlamaq üçün qab	165
Tolab-tolab – qab-qab	165
Tolma (beşik) – bürülü, ətrafı tutulu, dolma sayağı (beşik)	101
Tolduran – dağıdan, dağıdıcı	52
Tolduran toy – dağıdıcı tayfa	52
Toy – xalq, tayfa	52
Tuğlat(maq) – çayın, suyun qarşısına bənd, sədd çəkdirmək.....	153
Ulal(maq) – böyü(mək)	58
Urğun – qohum, nəsil.....	169
Uyanında – uyğunluğunda, müvafiqliyində	47
Yağ – süfrə	140
Yañal – parlaq	47
Yañal ala – apalaca, al qırmızı	47
Yayqanduğında – silkələnib tərpəndikdə; məcazi mənada: səxavət göstərdikdə	141
Yelək – sadaq, ox qabı	128
Yeyin – yeyin, cəld, iti	26
Yığşır(maq) – bir yerə topla(maq), cəm elə(mək)	62
Yol – əmrə müntəzir, sözə baxan, əməl edəm	140

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasqulu Maraği. Əmsali- türkanə. Bakı: Yazıçı, 1992.
2. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası. Bakı: Elm, 1999.
3. Abdulla B. “Kitabi -Dədə Qorqud”da quşlar. // “Kitabi -Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, səh. 60-66.
4. Anar. Dədə Qorqud dünyası. // Azərbaycan , 1985, №11, səh. 79-145.
5. Araslı H. Orxan Şaiq Gökyaya (Açıq məktub). // Azərbaycan, 1977, № 5, səh. 191-203.
6. Aşıq Ələsgər. Birinci kitab. Bakı: 1973.
7. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. I cild, A-Y. Ankara: 1999.
8. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1964.
9. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. I-IV c., Bakı: Elm, 1964-1987.
10. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. Xalq ədəbiyyatı, I c., Bakı: Elm, 1982.
11. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı: Elm, 1979.
12. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993.
13. Bayatılar. Bakı: Elm, 1977.
14. Budaqova Z., Hacıyev T. Azərbaycan dili. Bakı: Elm, 1992.
15. Börhanəddin Q. Divan. Bakı: Azərənəşr, 1988
16. Cahangirov M. “Kitabi –Dədə Qorqud” boylarındakı cəmiyyətin zamanı və məkanı haqqında. // ADU-nun elmi əsərləri. “Dil və ədəbiyyat” seriyası, Bakı: 1976, №4, səh. 72-77.

- 17.Cəlilov F. Azərbaycan dilində “al” köklü sözlər (tarixi-etimoloji etüd). // Azərbaycan filologiyası məsələləri, I. Bakı: Elm, 1983, səh. 165-173.
- 18.Cəmşidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən. Bakı: Gənclik, 1969.
- 19.Cəmşidov Ş. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Elm, 1977.
- 20.Cəmşidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni). Bakı: Elm, 1999.
- 21.Cəmşidov Ş. Təhriflər, təshihlər, açıqlamalar. // Azərbaycan, №1, 1999, səh.151-161 .
- 22.Dastani-Əhməd Həramı. Bakı: Gənclik, 1978
- 23.Dəmirçizadə Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı: API-nin nəşri, 1959.
- 24.Dəmirçizadə Ə. 50 söz. Bakı:Gənclik, 1968.
- 25.Ədəbiyyat müntəxəbatı. 8-ci sinif üçün. Bakı: Maarif, 1985.
- 26.Əhmədov B. Azərbaycan dilinin qısa etimoloji lüğəti. Bakı: Mütərcim, 1999.
- 27.Əliyarov S. “Kitabi-Dədə Qorqud”: əlyazmaları üzərində çalışmalar. // Azərbaycan filologiyası məsələləri, III. Bakı: Elm, 1991, səh. 135-160.
- 28.Əlizadə S. Azərbaycanda “Kitabi Dədə Qorqud”un elmi mətninin nəşri problemlərinə dair. // “Kitabi Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu), Bakı: Elm, 1999., səh. 21-26.
- 29.Əmani M., Əsərləri. Bakı: 1983
- 30.Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusli. Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı). Bakı: Azərnəşr, 1992.
- 31.Əzizov E.I. Azərbaycan dilinin dialekt leksikasını tarixi inkişafı. // Azərbaycan dilinin tarixi leksikasına dair tədqiqlər. Bakı: ADU nəşri, 1988, səh. 40-46.
- 32.Fə dai. Bəxtiyar namə. Bakı: Şərq- Qərb , 2004.
- 33.Füzuli M. Əsərləri. I,II c., Bakı: Azərb. SSR EA nəşri, 1958.
- 34.Hacıyev A. X. “Dolu” sözünün etimologiyası. // Elm və həyat, №2, səh. 29-30.

- 35.Hacıyev A. X. Bir söyləmin oxunuşu və açımı. // Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi, 1998, №2, səh. 12-15.
- 36.Hacıyev A.X. “Kitabi-Dədə Qorqud”: oxunuşlar, açımlar. // Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi, 1998, №4, səh.62-66
- 37.Hacıyev A.X. “Kitabi-Dədə Qorqud”: bəzi söz və ifadələrin açımı. // “Dədə Qorqud -1300” ETPEI-nin elmi konfransının materialları. Bakı: 1999, səh. 84-96.
- 38.Hacıyev A.X. Qorqud deyimləri yeni yozumda. // Mötərcim, 1999, №3, səh.63-66
- 39.Hacıyev A.X. Qədim oğuz tarixinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da yaşayan izləri. // Azərbaycan arxeologiyası, 1999, № 3-4, səh. 15-21
- 40.Hacıyev A.X. Bir daha marə/mərə sözü haqqında. // “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı: 1999, səh. 255-260.
- 41.Hacıyev A.X. “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmiş üç atalar sözünün açımı. // Təhsil, mədəniyyət, incəsənət, 2000, №1, səh. 5-10.
- 42.Hacıyev A.X. Elimizin söz qalası, dilimizin Qız qalası. // Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi , 2000, №2, səh.10-14.
- 43.Hacıyev A.X. “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmiş qədim bir deyimin açımı. // Dil və ədəbiyyat, Bakı: 2001, №1, səh. 34-35.
- 44.Hacıyev A.X. “Kitabi-Dədə Qorqud”da bir söyləmin tarixi və mifoloji qaynaqları. // Təhsil, mədəniyyət, incəsənət, 2001, №1, səh. 63-69.
- 45.Hacıyev A.X. “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı bir arxaizmin leksik-semantik açımı. // Təhsil, mədəniyyət, incəsənət, 2001, №3, səh. 56-61.
- 46.Hacıyev A.X. Əski deyim, yeni yozum. // Dədə Qorqud (elmi-ədəbi toplusu), I, Bakı: 2002, səh.43-49
- 47.Hacıyev A. X. Leksik arxaikləşmə baxımından “Dədə Qorqud kitabı”na bir nəzər. // Dədə Qorqud (elmi-ədəbi toplusu), III, Bakı: 2002, səh. 17-30.
- 48.Hacıyev A. X. Dədə Qorqud sözünün cazibəsində. // Dədə Qorqud (elmi-ədəbi toplusu), I, Bakı: 2004, səh. 3-19
- 49.Hacıyev A. X. “İrk bitik”lə bağlı bir açıqlama. // Türkologiya, Bakı: 2004, №4, səh. 70-73.
- 50.Hacıyev A. X. Soylamış, görəlmiş, xanım, nə soylamış. // Dədə Qorqud (elmi- ədəbi toplusu), II. Bakı: 2005, səh. 14-19.

- 51.Hacıyev A. X. “Dədə Qorqud kitabı”da işlənmiş bəzi atalar sözləri haqqında. // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XVI. Bakı: 2005, səh. 162-171.
- 52.Hacıyev A. X. “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənmiş qanlı arxaizminin mənə çalarları. // Dədə Qorqud (elmi-ədəbi toplu),IV, Bakı: 2005, səh. 22-31.
- 53.Hacıyev A. X. Ulu tarix, əski mif. // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XIX. Bakı: 2006, səh. 59-70.
- 54.Hacıyev A. X. “Dədə Qorqud kitabı”: mübahisəli məqamlar. // Dədə Qorqud (elmi -ədəbi toplu),II, 2006, səh. 23-34.
- 55.Hacıyev A. X. Dədə Qorqud kitabında daşlaşmış sözlər. // “Dədə Qorqud” (elmi -ədəbi toplu), III, 2006, səh. 3-15.
- 56.Hacıyev A.X. Qorqudşünaslığa dəyərli töhfə. // Dədə Qorqud (elmi-ədəbi toplu),IV, 2006, səh. 160-168.
- 57.Hacıyev A.X. “Dədə Qorqud” eposunda işlənmiş bəzi sözlər haqqında düşüncələr (yaxud doğru sözün iziylə). // “Ortaq türk keçmişindən ortağ türk gələcəyinə” IV Uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: 2006, səh. 49-53.
- 58.Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dili tarixi (təşəkkül dövrü). Bakı: ADU nəşri, 1976.
- 59.Hacıyev T. Ədəbiyyatımızın qəhrəmanlıq debütü. // ADU-nun elmi əsərləri. “Dil və Ədəbiyyat” seriyası, 1976, № 4, s.3-7.
- 60.Hacıyev T. Dədə Qorqud: deyimlər, düşüncələr. Bakı: Elm, 1999.
- 61.Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı”nda türk demokratiyası. // “Dədə Qorqud-1300”, Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 1999, səh. 28-37
- 62.Hacıyev T., Vəliyev K. Azərbaycan dili tarixi. Oçerklər və materiallar. Bakı: Maarif, 1983.
- 63.Hacıyeva Z.T. Suli Fəqih “Yusif və Zöleyxa” XVI əsr Azərbaycan yazılı abidəsi. Mətn və leksik oçerk. Bakı: Maarif, 1991
- 64.Həsənov A. “Marə// mərə” sözünün tarixi haqqında. // ADU-nun elmi əsərləri, “Dil və ədəbiyyat” seriyası. 1970, №-6. səh. 38-44.
- 65.Xəlilov P. “Kitabi-Dədə Qorqud” – Intibah abidəsi. Bakı: Gənclik, 1993.
- 66.Xəstə Qasım. 46 şe’r. Bakı: Gənclik, 1975.

- 67.Xətai Ş.I. Əsərləri. I,II c. Bakı: Azərnəşr, 1976.
- 68.Kaşğari M. Divani lüğət-it-türk. I-IV c., (tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R. Əsgər), Bakı: Ozan, 2006.
- 69.Kitabi Dədə Qorqud (tərtib edən: Araslı H.). Bakı: Azərnəşr, 1962.
- 70.Kitabi Dədə Qorqud (tərtib edən: Araslı H.). Bakı: Gənclik, 1978.
- 71.Kitabi Dədə Qorqud (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F. Zeynalov və S. Əlizadənin). Bakı: Yazıçı, 1988.
- 72.Kitabi Dədə Qorqud (tərtib edən, çapa hazırlayan, ön sözün və lüğətin müəllifi S. Əlizadə), Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999.
- 73.Kitabi Dədə Qorqud Ensiklopediyası, I c., Bakı: YNE, 2000.
- 74.Kişvəri. Əsərləri. Bakı: Yazıçı, 1984.
- 75.Koroğlu. Bakı: Azərb. SSP EA nəşri. 1956.
- 76.Qukasyan V.Y. Azərbaycan dilinin təşəkkül tarixinə dair. // Azərbaycan filologiyası məsələləri, I. Bakı: Elm, 1983, s. 35-62.
- 77.Qul Əli. Qisseyi-Yusif. Bakı: Şərq- Qərb, 2004.
- 78.Məmmədov I. Azərbaycan dilinin leksik-semantik səviyyəsinin bəzi xüsusiyyətləri ("Kitabi Dədə Qorqud"un materialları əsasında). // Azərbaycan filologiyası məsələləri, III, Bakı: Elm, 1991, s. 230-240.
- 79.Musa Yaqub. Bir sim üstə. Bakı: Yazıçı, 1983.
- 80.Nağısoylu M. "Kitabi Dədə Qorqud"da işlənmiş bir söz haqqında. // Kitabi Dədə Qorqud (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, səh. 237-239.
- 81.Nəsimi I. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1973.
- 82.Oğuznamə (çapa hazırlayanı: S. Əlizadə) Bakı: Yazıçı, 1987.
- 83.Oğuznamələr (tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: K. Vəliyev, F. Uğurlu). Bakı: Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 1993.
- 84.Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı: Yazıçı, 1993.
- 85.Rəhimov A. Mahmud Kaşğarının "Divani lüğət- it- türk" əsəri və "Kitabi Dədə Qorqud". // Dədə Qorqud -1300. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1999, səh. 298-307.
- 86.Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı: Azərnəşr, 1992.
- 87.Rzasoy S. "Kitabi Dədə Qorqud "un mətni ilə bağlı bir qeyd. // "Dil məsələlərinə dair" tematik toplusu. Bakı: 1994, №1, səh. 78-81.
- 88.Sarı Aşıq. Şe'rlər. Bakı: Azərnəşr, 1966.

- 89.Serebrennikov Ç.A., Hacıyeva N.Z. Türk dillərinin müqayisəli tarixi. Bakı: 2002
- 90.Seyidov M. Azərbaycanın xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989.
- 91.Sumer F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992.
- 92.Şirəliyev M. Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı: Maarif, 1968.
- 93.Şükürlü Ə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası (zərf və köməkçi nitq hissələri). Bakı: API-nin nəşri, 1981.
- 94.Şökörlü Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. Bakı: Maarif, 1993
- 95.Tağıyev B.M. Azərbaycan dilində sifətin azaltma dərəcəsi (XIX-XX əsr ədəbi dil və müasir dialekt materialları əsasında). //Azərbaycan dilçiliyi məsələləri. Bakı: 1967, səh.128-147
- 96.Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsr). Bakı: Elm, 1972.
- 97.Vəliyev K. “Kitabi-Dədə Qorqud” orta məktəbdə. // Azərbaycan dili və ədəbiyyatın tədrisi, 1977, № 1, səh. 92-95
- 98.Yunis Əmrə. Əsərləri. Bakı: Öndər, 2004.
- 99.Zahidoğlu V. “Kitabi-Dədə Qorqud”un leksikası haqqında bəzi qeydlər (II məqalə). // Azərb. EA-nın xəbərləri, ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası. 1998, №3-4, səh. 3-12.
- 100.Zahidoğlu V. “Kitabi-Dədə Qorqud”un leksikası haqqında bəzi qeydlər. // “Kitabi Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, səh. 269-283.

Türkiyə türkcəsində

- 101.Altaylı S. Azərbaycan türkcəsi sözlüğü. I-II. İstanbul: 1994
- 102.Banguoğlu T. Türkcədə benzerlik sıfatları. // Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı Belleteni. Ankara: 1957, s. 13-27.
103. Caferoğlu A. Etimolojik araştırma denemeleri. // Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı Belleten, Ankara: 1957, s.3-12
- 104.Derleme sözlüğü. IV c., Ankara: 1969

- 105.Doğu Anadolu Osmanlıcası. Etimoloji sözlü denemesi. Doç. Dr. Tuncer Gülensoy, Ankara: 1986.
- 106.Ergin M. Dedem Korkut kitabı. Giriş – Metin – Fakseleme. I c., Ankara: 1958; II c., 1963
- 107.Ergin M. Orhun abideleri. İstanbul: 2000.
- 108.Hammer Y.V. Osmanlı tarixi, Ic., Ceviren Mehmet Ata, İstanbul: 1990.
- 109.Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: 2000.
- 110.Ibnü-Muhenna luğati. Abtullah Battal, 3. Baskı, Ankara: 1997
- 111.Kaşğari M. Divani löğat-it-törk (çevireni: Atalay B.). I-IV c., Ankara: 1985-1986.
- 112.Kutadgu bilig. I metin, R.R.Arat, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 1979
- 113.Sertkaya O.F. Dede Korkut Kitabının Drezden Nüshasının “Giriş” Bölümü. İstanbul: Ötüken, 2006.
- 114.Tarama sözlüğü. Türk Tarih Kurumu Basımevi, I c., Ankara: 1965; IV c, 1969
- 115.Tekin T. Dede Korkut hikayelerinde bazı düzeltmeler. // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı 1982-1983. Ankara: 1986,s. 141-156.
- 116.Tezcan S.–Boeschoten H. Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul: 2001
- 117.Tezcan S. Dede Korkut Oğuznameleri üzerine notlar. İstanbul: 2001.
- 118.Zahidoğlu V. Bekki S. A. N. Samoyloviç ve “Altay türklerinde kadınlara özgü kelimeler” adlı makalesi. // Türk dünyası, Dil və Edebiyyat Dergisi, Ankara: 2002, s. 155-166.
- 119.Zahidoğlu V. Kitabı-Dede Korkut. Müstensih “Yanlış”ları ve Metin Gerçekleri. // Türk Halklarının Edebi geçmişi: türk Destanları Uluslararası sempozyum. Bakü: 2004, s. 277-283.

- 120.Aslanov V. O putəx ustanovleniə pervıçnıx korney slov s neproduktivnımi affiksami v törkskix əzıkax (na materiale v azerbaydcanskoqo əzıka). // Azərbaycan dilçiliyi məsələləri (məqalələr məcmuəsi). Bakı: 1967, s.84-102.
- 121.Başkirsko-russkiy slovarğ. M.: Nauka, 1958.
- 122.Budaqov L.Z. Sravnitelnyy slovarğ tureüko-tatarskix nareçiy,t.1, S.-Pb.:1869, t. 2, S.-Pb.: 1871.
- 123.Qaqauzsko-russko-moldavskiy slovarğ. M.: 1973.
- 124.Dede Korkut (per. akad. Bartolğda V.V. Podqotovili k peçati Arashı Q., Taxmasib M.Q.). Baku: 1950
- 125.Dcamşidov Ş. Tekstoloqiçeskoe issledovanie “Kitabi-Dede Korkut”. Doktorskaə dissertaüiə. Baku: 1984.
- 126.Drevnetörkskiy slovarğ. Len.: Nauka, 1969
- 127.Kacibekov S.Z. Qlaqolğno-imennaə korreləsiə qomoqennıx korney v törkskix əzıkov (əvleniə sinkretizma). Alma-Ata: Nauka, 1986.
- 128.Kırqızsko-russkiy slovarğ. Sostavitelğ K.K.Ödaxin. M.: Sovetskaə gnüiklopediə, 1965.
- 129.Kniqa moeqo Deda Korkuta. Perevod V.V.Bartolğda, izdateli: V.M. Cirmunskiy, A.N. Kononov. M.-L.: 1962.
- 130.Kononov A.N. Rodoslovniy turkmen, soçinenie Abu -l- Qazi, xana Kivinskoqo. M.-L.: 1958.
- 131.Kononov A.N. Qrammatika əzıka törkskix–runiçeskiy pamətnikov VII-IX vv. Len.: 1980
- 132.Lövşin A.I. Opisanie kırqız-kazaçğix ili kırqız –kaysaüix ord i stepey. S.- Pb.: 1832.
- 133.Malov S. E. Pamətniki drevnetörkskoqo pismennosti. Teksti i issledovaniə. M.,-L.: Izd-vo AN SSSR, 1951.
- 134.Malov S.E. Uyqurskiy əzık (xamitskoe nareçie). M.-L.: Izd-vo AN SSSR,1954.
- 135.Mamedov A. Teoritiçeskie problemi vosstanovleniə pervıçnıx korney v törkskiy əzıkov. // Azərbaycan filologiyası məsələləri, II. Bakı: 1984, s.5-30.

- 136.Nadcip G.N. Issledovaniə po istorii törkskix əzıkov XI –XIV vv. M.: Nauka, 1989.
- 137.Oyrotsko-russkiy slovarğ. Sostaviteli Baskakov N.A. Tohakova T.I. M.: 1947.
- 138.Pekarskiy G.K. Slovarğ əkutskoqo əzıka. t.III, M.: 1958
- 139.Radlov V.V. Opıtğ slovarə törkskix nareçiy, t. I-IV. S.-Pb.: 1899-1911.
- 140.Raşid ad-din F. Oquzname. Baku: Glm, 1987.
- 141.Sevortən G.V. Gtimoloqiçeskiy slovarğ törkskix əzıkov (obhetörkskie i mectörkskie osnovı na qlasme). M.: Nauka, 1974.
- 142.Sevortən G. Gtimoloqiçeskiy slovarğ törkskiy əzıkov. (obhetörkskie i mectörkskie osnovı na bukvı “B”). M.: 1978.
- 143.Sevortən G. Gtimoloqiçeskiy slovarğ törkskiy əzıkov (obhetörkskie i mectörkskie osnovı na bukvı “V”, “Q”, “D”). M.: 1980.
- 144.Turkmensko-russkiy slovarğ. M.: Sovetskaə gnüiklopediə, 1968.
- 145.Uyqursko-russkiy slovarğ. Sostavitelğ G.N.Nadcip. M.: Sovetskaə enüiklopediə , 1968.
- 146.Gtimoloqiçeskiy slovarğ törkskix əzıkov. M.: 1989.

MÜNDƏRICAT

Ön söz əvəzi.....	3
Ulu Qorqud, ulu tarix.....	4
Qorqud deyimləri yeni yozumda.....	13
Qədim oğuz məsəli.....	55
Əski inanclar.....	59
Ulaş oğlu Salur Qazan.....	65
Üç mərhələli arxaikləşmə.....	75
Yurd yeri.....	89
Nadir incilər.....	97
Türkün çağırış nidası “marə//mərə”.....	105
“Qanlu” sifəti.....	113
“Yelək” – ox qabı.....	123
“Yayını əlinə alıb ögdü”.....	130
Nemətli Oğuz.....	139
Sağ bəqlər – sol bəqlər.....	142
Düşərli barmaq.....	146
-dik(mək) felinin məna çalarları.....	148
İlkin arxaizmlər.....	151
Məişətlə bağlı bir söz.....	163
Mübahisəli məqamlar.....	165
Ulu yurd, əski mif.....	173
Qısaca şərh.....	187
Yanlış yazı.....	187
Döyüşə yarar yaraqlar.....	190
Öz sözümüz – öz dəliqanlığımız.....	192
Daşlaşmış deyimlər.....	194
Açıqlanmış söz və ifadələrin siyahısı.....	203
Ədəbiyyat	206

